

Le territoire, lien ou frontière ?

Éditeurs scientifiques
J. Bonnemaïson,
L. Cambrézy,
L. Quinty-Bourgeois

Actes du colloque
du 2 au 4 octobre 1995
à Paris



à Joël...

Sommaire...

A Joël

Notre ami et collègue, Joël Bonnemaïson, nous a quittés brutalement le 6 juillet 1997 à Nouméa, avant que ne paraisse ce CD-ROM porteur des Actes du colloque “ Le territoire, lien ou frontière ? ”.

Il a été l’artisan de cette manifestation qui a rassemblé à la fin de l’année 1995 un grand nombre de chercheurs en sciences sociales autour de l’idée du territoire qu’il a tant contribué à nourrir et à enrichir de ses propres travaux de géographe.

Le premier, il a souhaité la publication intégrale des Actes de ce colloque qui sera prochainement suivie de deux ouvrages à paraître aux éditions de L’Harmattan. Par son étonnante capacité à rassembler les gens autour de lui mais aussi autour d’un projet, il a été encore, tout au long de cette entreprise parfois difficile, l’élément moteur et le coeur du petit comité de rédaction qui en avait la charge.

Cette publication lui est naturellement dédiée.

Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois
Paris, le 26 août 1997

ORSTOM
Département SUD
Sociétés, Urbanisation, Développement

UNIVERSITÉ PARIS-IV
Laboratoire Espace et Culture

COLLOQUE

LE TERRITOIRE, LIEN OU FRONTIÈRE ? **Identités, conflits ethniques, enjeux et** **recompositions territoriales**

Paris - Sorbonne
2 – 4 octobre 1995

Éditeurs scientifiques :
Joël Bonnemaïson, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois

Éditions de l'Orstom
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection Colloques et séminaires

Paris, 1997

Les éditeurs remercient *Pierre Peltre, Yves Blanca et Catherine Valton*
du Laboratoire de Cartographie Appliquée de l'ORSTOM

ainsi que *Pier Luigi Rossi* de ORSTOM-Documentation

pour leur soutien logistique et informatique, leurs conseils et leur aide
à toutes les étapes importantes de cette réalisation

Ils ont grandement contribué à mener cette entreprise à son terme.

AVERTISSEMENT

Ce CD ROM a été réalisé dans le but de conserver et de restituer une mémoire aussi fidèle que possible du colloque "Le territoire, lien ou frontière?".

Cependant, l'exhaustivité recherchée n'est que relative dans la mesure où une vingtaine d'auteurs ne nous ont pas envoyé leur communication définitive.

Par ailleurs, il est de notre devoir d'avertir les lecteurs que quelques articles ont suscité des critiques assez vives, soit sur le fond, soit sur la forme. Mais la territorialité provoque toujours de nombreuses controverses... ! C'était d'ailleurs l'objet de ce colloque que d'en débattre librement.

Ainsi, le parti pris retenu pour l'édition "intégrale" de ces actes étant de montrer la diversité des approches et des points de vue, *les éditeurs laissent aux auteurs la totale responsabilité de leurs écrits, dans la mesure où ceux-ci se maintiennent dans le domaine du débat scientifique.*

*Joël BONNEMAISON,
Luc CAMBRÉZY,
Laurence QUINTY-BOURGEOIS*

NB : Les illustrations, cartes et figures, présentes dans les textes de ce CD-ROM ont été fournies par les auteurs et n'ont fait l'objet, pour la plupart, que d'une mise en forme informatique ou de quelques retouches.

**Actes du colloque organisé par
l'ORSTOM et l'Université de Paris IV**

**Le territoire, lien ou frontière ?
Identités, conflits ethniques, enjeux et
recompositions territoriales**

Paris, 2-4 octobre 1995

SOMMAIRE

Introduction

Joël BONNEMAISON et Luc CAMBRÉZY
Le territoire, entre lien et frontière.

Séance d'ouverture

Hubert FOURNIER, Président du Conseil d'Administration de l'ORSTOM
Discours d'ouverture du colloque.

Paul CLAVAL
Le territoire dans la transition à la post-modernité.

Joël BONNEMAISON
Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ?

Luc CAMBRÉZY
Visions du monde et divisions du monde. Facettes de territoire.

Atelier "Ethnogéographies"

Jean-François STAZAK

Rapport de synthèse de l'atelier

Catherine BENOÎT

Le paysage horticole de la Caraïbe, ou ... le territoire apprivoisé.

Chantal BLANC-PAMARD

Les savoirs du territoire en Imerina. (Hautes terres centrales de Madagascar).

Michel CASTELLANI

Espace matériel et espace psychologique d'une communauté écartelée :
"les" îles de Corse.

Bernard CHARLERY DE LA MASSELIÈRE

Territorialités multiples et conflictuelles : réponses paysannes à la crise des
campagnes africaines.

Béatrice COLLIGNON

La construction de l'identité par le territoire. Quelques réflexions à partir du
cas des Inuit, d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés).

Gilbert DAVID

Dynamique de la territorialité dans les zones rurales d'Océanie insulaire.

Brigitte DUMORTIER

Le Gaeltacht : un espace culturel protégé.

Pierre GONDARD

Paysage identitaire. Ciment des regroupements territoriaux. L'oppidum
d'Ensérune et l'étang de Colombiers-Montady.

Didier GONZALEZ

Identité et territoire : l'exemple du marais poitevin.

Dominique GUILLAUD

Les formes du territoire. Trois modèles d'organisation territoriale : Aribinda
(Burkina-Faso), Jambi (Indonésie) et Koumac (Nouvelle-Calédonie).

Aline HÉMOND

Des Amateros aux Nahuas du Haut-Balsas : reformulations identitaires et
territoriales d'une région indienne au Mexique.

Myriam HOUSSAY-HOLZSCHUCH

L'Afrique du Sud, ou la patrie utopique.

Danièle KINTZ et Yveline PONCET

Les idées et les images de territoires dans le Delta Central du Niger, au Mali.

Carole LAUGA-SALLENAVE

Le clos et l'ouvert. Terre et territoire au Fouta-Djalon.

Sommaire

Jacques LOMBARD

Le territoire, image portée de l'imaginaire social.

Bernard MOIZO

L'identité est au coeur du territoire : les Karen face au monde extérieur dans l'ouest thaïlandais.

Abdarahmane N'GAIDE

Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers : les marabouts Gaabunke et les Peuls Jaawaringa (Région de Kolda, Sénégal).

Patrick PILLON

Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative.

Stéphane de TAPIA

Ulus et Yurt, Millet et Vatan. Territoires nomades et migrations de mots. Éléments pour une discussion de la conception turque du territoire.

Jean-René TROCHET

La maison rurale traditionnelle en France au contact des parlers romans et germaniques : un marqueur d'identité territoriale ou ethnique ?

Atelier “Géopolitique”

Roland POURTIER

Rapport de synthèse de l'atelier

Jean-Daniel CHAUSSIER

L'individuation institutionnelle du Pays Basque : marge ou intégration territoriale ?

Etienne COPEAUX

Les territoires de référence des discours identitaires turcs.

Blandine DESTREMAU

Fragmentation territoriale et problème d'intégration : le cas palestinien.

Gérard-François DUMONT

Le dessein identitaire des régions françaises.

Claude FAY

Groupes et territoires au Maasina (Mali). Logiques du contrat et logiques de la force.

Pierre FLATRES

"Nations", "Entités territoriales" et "Ethnies" dans les Îles britanniques.

Alain GASCON

Partager une terre sainte. Érythrée unitaire, Éthiopie fédérale.

Abdelkader GUITOUNI

Le Maroc oriental de l'établissement du protectorat à la décolonisation : les mutations d'un carrefour ethnique frontalier.

Esther KATZ et Jean-Claude NGUINGUIRI

Les stratégies territoriales face à l'État : un exemple d'appropriation de l'espace au Kouilou (Congo).

Marc LAVERGNE

Sud-Soudan : guerre tribale, Jihad islamique ou genèse de la nation ?

Alain MAHARAUX

La Haute-Volta devient Burkina Faso : un territoire qui se crée, se défait et s'affirme au rythme des enjeux.

Jean-Claude MARUT

Les représentations territoriales comme enjeux de pouvoir : la différence casamançaise.

Jean-Luc MAURER

Singularités et paradoxes territoriaux en Indonésie. De l'ambivalence des frontières dans un cadre de diversité insulaire.

Claire MÉDARD

Les phénomènes de cristallisation identitaire dans la Rift Valley, Kenya : de la compétition foncière à la manipulation politique.

Sommaire

Philippe PELLETIER

Le territoire surinsulaire japonais : approche géopolitique.

Marielle PÉPIN LEHALLEUR

Le local est-il démocratique ? Définition de l'intérêt partagé et pratique civique dans une communauté villageoise mexicaine.

Jean-François PEROUSE

Le Kurdistan : quel territoire pour quelle population ?

Anne-Lise PIETRI-LEVY

Les fondements de l'identité uruguayenne : territoire et/ou modèle socio-culturel.

Georges PRÉVÉLAKIS

La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann.

Jean RADVANYI

Les nouveaux territoires des Russes.

Jean RIVÉLOIS

Les territoires clandestins du trafic de drogue au Mexique.

Emmanuel SAADIA

Systèmes électoraux et territorialité en Israël.

Alain VANNEPH

Mexique/États-Unis : identités frontalières.

Atelier “Migrations et Diasporas”

Anne GILBERT

Rapport de synthèse de l'atelier

Amir ABDULKARIM

Mouvement associatif libanais en France et solidarité avec le territoire d'origine.

Cheikh Oumar BA

Réseaux migratoires des sénégalais du Cameroun et du Gabon en crise.

Michèle BAUSSANT

Paradis perdus : La France et l'Algérie à travers le mariage des Européens catholiques d'Algérie (1926-1971).

Edmond BERNUS

Nomades sans frontières ou territoires sans frontières ?

Laurence BOUTINOT

Migrations, ethnies, religions et légitimités territoriales au Nord Cameroun.

Sylvie BREDELOUP

Territoires du diamant et migrants du fleuve Sénégal.

Michel BRUNEAU

Du Pont à la Macédoine : les grands monastères pontiques, marqueurs territoriaux d'un peuple en diaspora.

Christine CHIVALLON

Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise.

Geneviève CORTES

Mobilités paysannes et identités territoriales dans les Andes boliviennes.

Emmanuel FAUROUX

De la complémentarité à la concurrence : sakalava et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache.

Anne-Marie FRÉROT

Territoires nomades en devenir. Questions à propos de l'urbanisation d'un espace nomade.

Anne GILBERT

Les territoires de la francophonie canadienne hors du Québec.

Ott KURS

Minorités ethniques et nouveaux immigrants en Estonie.

Nelly ROBIN

Les espaces de transit dans les migrations internationales ouest-africaines.

Sommaire

Madeleine ROUVILLOIS

Territoire perdu : l'espace mythique d'un pied-noir algérien.

Bruno STARY

Réseaux marchands et territoires étatiques en Afrique de l'ouest.

Souha TARAF-NAJIB

Territoires migratoires, territoires de familles chez les libanais de Dakar.
Espace en mouve-ment et culture locale.

Thomas WEISS

Contribution à une réflexion sur la crise de l'État en Afrique et sa gestion
par les populations des espaces périphériques.

Atelier “Territoire partagé, territoires urbains”

Jean Yves MARCHAL

Rapport de synthèse de l'atelier.

Jean-Claude BARBIER

Les paroisses d'Afrique noire fondent-elles des communautés territoriales ?

Élisabeth DORIER-APPRILL

Des quartiers pour territoires ? Guerre des milices, fragmentation urbaine et recompositions identitaires à Brazzaville.

Dorothee DUSSY

Tribus urbaines ou squats ? L'habitat océanien spontané de Nouméa (Nouvelle-Calédonie).

Anne GAUGUE

"La maison des ancêtres" L'exposition des territoires dans les musées privés d'Afrique tropicale.

Maria GERALDA de ALMEIDA

Les paysages urbains de Fortaleza et la construction des territorialités.

Cynthia GHORRA-GOBIN

Multiculturalisme et territoires ethniques : l'expérience nord américaine.

Maria GRAVARI-BARBAS

Le "Sang" et le "sol". Le patrimoine, facteur d'appartenance à un territoire urbain.

Christophe GRENIER

Le Parc National des Galápagos : un territoire disputé.

Bernard LACOMBE

Des lignes de crêtes comme limites. Découpage scientifique, découpage social. A propos des limites dans un projet pluridisciplinaire dans le Durango (Mexique).

Jean-Yves MARCHAL

L'autre frontière.

Denis MONNERIE

Identités sociales et relations régionales en Océanie (îles Salomon du nord-ouest).

Catherine NEVEU

Habitant et citoyen. Citoyenneté et territoire dans les quartiers de Roubaix.

Françoise PÉRON

Les territorialités étudiantes à partir de l'exemple de la ville de Brest.

Anne-Marie PILLET-SCHWARTZ

Le temps des régions pluriethniques. Un exemple identifié au nord-est du Burkina Faso.

Sommaire

Jean-Luc PIVETEAU

Notre territorialité n'est-elle pas essentiellement masculine ?

Christine TERRIER

De la terre au territoire : récit du parcours ébrié ou gens de la terre et gens du pouvoir dans la société abidjanaise (Côte d'Ivoire).

Luigi TOMASI

Le territoire dans l'interprétation sociologique de l'École de Chicago.

Sommaire

Débat

Introduction par Jean-Robert PITTE

Bertrand BADIE

La fin des territoires Westphaliens.

Yves LACOSTE

Encore et toujours des territoires.

Texte introductif

LE TERRITOIRE, ENTRE LIEN ET FRONTIÈRE

Joël BONNEMAISON – Luc CAMBRÉZY

Dans les sociétés dites traditionnelles ou si l'on préfère non-industrielles, le territoire ne se définit pas par un principe d'appropriation, mais par un principe d'identification. Le territoire ne peut alors être perçu comme une entité différente de la société qui l'habite; le groupe local appartient à sa "terre" tout autant que la terre lui appartient. Ce ne sont plus nécessairement les centres du territoire qui comptent mais les symboles qui y sont inscrits et les lieux qui les enracent. Ce principe d'identification explique la particularité et l'intensité de la relation à la terre; le territoire ne peut être partagé, vendu, ou même donné; il est un être et non pas un avoir. Perdre son territoire, c'est disparaître.

Exprimé avec toute sa force dans les sociétés traditionnelles, le principe du territoire d'identité n'est pas pour autant absent dans les sociétés dites modernes, même s'il est plus implicite. De nombreux conflits actuels, notamment les plus violents et les plus irréductibles, y plongent leurs racines. L'actualité la plus quotidienne en donne des exemples à des échelles différentes. Mais si le territoire ne se partage pas, il n'est pas forcément exclusion de l'étranger. Le territoire peut être aussi accueil et solidarité, fraternité et convivialité. Il n'engendre le conflit que si l'on ne respecte pas ses préséances et ses règles.

Au regard de l'actualité, cette perception contrastée du territoire entre celle des sociétés traditionnelles et celle des sociétés modernes est-elle encore pertinente dès lors que, au nord comme au sud, on observe un regain de tension sur le terrain du nationalisme et des conflits religieux, idéologiques ou culturels ? Dans la diversité des situations observées, force est de constater en effet que la lutte pour l'appropriation ou la défense d'un territoire ne répond pas toujours à la même nécessité puisque l'espace est, selon les cas, le simple support, le faux prétexte ou, au contraire, le véritable enjeu du conflit. Or, s'il va de soi que ces brutales explosions de violence ne constituent pas une nouveauté de cette fin de siècle, l'effondrement du système soviétique a cependant marqué un tournant décisif par le changement d'échelle qui s'est opéré. Nous sommes loin en effet de cette époque pourtant récente où la diversité des perceptions se trouvait réduite de manière caricaturale à une opposition entre deux blocs, deux idéologies, et deux systèmes économiques et sociaux.

Pour simplifier, dans la plupart des cas avant 1989, les conflits locaux ou régionaux restaient étroitement surveillés par les grandes puissances qui, par pays satellites interposés, s'affrontaient pour un double contrôle idéologique et économique de la planète. Autrement dit, si, localement, la tension intercommunautaire n'avait jamais cessé d'exister, les véritables motifs de ces discordes étaient d'autant moins apparents que cette tension était mise à profit par les grandes puissances pour inscrire dans l'espace la frontière temporaire d'un monde bipolaire.

La fin de la guerre froide en 1989, qui, d'une certaine manière, renforçait le principe de l'intangibilité du tracé des frontières et consacrait la règle de non-ingérence dans les affaires intérieures des États, a fait voler en éclat le *statu quo ante*. Partout dans le monde, se révèle aujourd'hui la force de rivalités qui mettent en situation de conflit l'État et les diverses communautés qui le composent. A l'intérieur même des frontières du bloc soviétique, on réalise

avec stupeur, pour l'avoir trop vite oublié, qu'un Empire ne fonde pas une nation. Depuis, apparaît au grand jour la vigueur des rivalités culturelles, religieuses et ethniques, qui ouvrent la voie d'une compétition acharnée pour un territoire qu'il n'est plus question de partager. Passé le temps des idéologies à prétention universelle, qui, pensait-on, tendaient à gommer la diversité des cultures, surgit le poids des spécificités locales et régionales qui mettent à l'ordre du jour la force du lien entre identité et territoire et menacent clairement l'intégrité territoriale des États.

Souvent galvaudé, parfois chargé de connotations passéistes qui prêtaient au soupçon, le terme de territoire reste le plus souvent employé par pure commodité de langage, synonyme, selon les cas, d'étendue, d'espace, de région plus ou moins bien définie, voire de nation ou d'État lorsque le territoire est seulement perçu comme la maille d'un carroyage politico-administratif. Cette imprécision de langage autorise une grande variété d'utilisation de ce terme, utilisation qui, à son tour, renvoie à des formes très diverses de représentations spatiales; depuis l'espace borné des pays, délimité par des frontières et des limites administratives, dans lesquels le pouvoir prend à sa charge "l'aménagement du territoire", jusqu'à l'espace du mouvement des peuples nomades, territoires faits de routes et de lieux dont les habitants se montrent plus soucieux de leur liberté de parcours que de frontières et d'espaces appropriés.

Mais l'accès au territoire, son appropriation sans partage, sont-ils toujours à l'origine de ces conflits inter-ethniques ? On peut sans doute le penser lorsque la compétition pour l'espace est en fait l'expression d'une confrontation identitaire sans aucune possibilité de solution ou de compromis. Mais est-ce toujours le cas ? Le territoire ne peut-il être aussi porteur d'altérité, en particulier lorsque la coexistence dans un lieu devient à la fois facteur d'identité et d'ouverture sur le monde ? En allant plus loin dans cette voie, que deviennent les identités ethniques au regard d'une identité universelle qui par définition se veut trans-ethnique ?

Ainsi, d'un côté, les multiples enjeux de la territorialité mettent à mal la vision cartésienne d'un espace hiérarchique, mesurable, borné et délimité par de multiples frontières. De l'autre, on s'interroge sur l'existence de "lois universelles" qui commanderaient les rapports des sociétés humaines à leur espace. Dès lors quel statut accorder au territoire ? Celui-ci constitue-t-il véritablement un impératif culturel ? L'existence d'identités non territoriales est-elle envisageable ?

L'évolution de la situation politique mondiale, la multiplication des conflits à caractère ethnique, leur imbrication complexe dans les luttes d'influences que se livrent partis politiques et groupes religieux, interpelle d'autant plus la géographie, comme science du territoire, que la mondialisation des échanges tend à effacer les frontières. Il s'agit donc de porter un regard géographique *et* culturel sur la notion de territoire, en insistant notamment sur les tensions et les contradictions qui existent entre le territoire – conçu comme une composante essentielle de la reproduction du groupe social – et les catégories spatiales qui l'englobent (États, régions administratives, etc.).

Le territoire, lien ou frontière ?
Paris, 2-4 octobre 1995

**Intervention de Monsieur Hubert FOURNIER,
Président du Conseil d'Administration de l'ORSTOM
à l'ouverture du Colloque sur
*Le territoire, lien ou frontière ?***

Paris – 2 octobre 1995

Je suis très heureux d'intervenir à l'ouverture de ce colloque sur *Le territoire, lien ou frontière ?* organisé conjointement par l'Université de Paris-Sorbonne et l'ORSTOM. Dès maintenant, je voudrais remercier le président de Paris IV, J.P. Poussou, ainsi que le comité organisateur : Joël Bonnemaïson, Paul Claval et Luc Cambrézy. Ce colloque souligne et réaffirme l'intérêt d'une collaboration ouverte entre une Université et un Établissement public à caractère scientifique et technologique comme l'Orstom : collaboration féconde et exemple que je souhaite voir se multiplier dans les prochaines années. La recherche universitaire, par sa qualité et grâce à son vivier de jeunes chercheurs et ses doctorants; L'ORSTOM riche de son expérience de terrain et soucieux de pluridisciplinarité : les complémentarités sont réelles. J'ajouterai que nous pouvons aussi vouloir une saine émulation, la confrontation scientifique restant un impératif permanent.

Ce colloque est organisé par des géographes mais les problèmes qu'il fait ressortir débordent largement cette discipline et intéressent l'ensemble des sciences sociales : l'arc va de l'ethnologie à l'économie – ce qui permet de couvrir un vaste champ ethnogéographique et géopolitique et de mettre l'accent sur les migrations internationales, les diasporas et les nouveaux territoires urbains.

Le nombre élevé des communications (une centaine), l'importance des inscriptions au colloque (160), la diversité des pays cités ou étudiés (40 répartis sur les cinq continents) et la participation effective de chercheurs étrangers que je tiens à saluer ce matin : tous ces éléments me paraissent de nature à permettre des débats riches et animés sur un thème sensible, qui peut déchaîner les passions; sur un thème qui intéresse directement la recherche pour le développement – vocation de l'organisme que je préside. Le développement, le regard sur le développement, est en effet indissociable d'une bonne connaissance des territoires et des cultures.

*
* *

"Perdre son territoire, c'est disparaître". Cette phrase résume – dans le premier appel à communications lancé par le comité organisateur – le principe d'identification qui définit le territoire dans les sociétés traditionnelles. L'identité se construit par le territoire et les habitants ne sont pas simples utilisateurs du territoire, ils se considèrent comme un des éléments qui le composent.

Dans les sociétés modernes, le territoire est souvent confondu avec la nation ou avec l'État : il marque l'espace à l'intérieur duquel s'organise la vie économique et sociale et se définit le

cadre politique. A la fonction d'ordre plus spécifiquement culturel – l'identité – se superpose une fonction d'ordre politique : le territoire s'inscrit dans un mode de régulation du corps social, de contrôle de la violence, en même temps qu'il est chargé d'assurer sa sécurité, intérieure et extérieure. Ce type de fonctionnement va de pair avec une configuration nette du territoire, contrairement à ce que connaissent, par exemple, les sociétés océaniques.

La notion de territoire mérite cependant d'être précisée : comment s'articule-t-elle avec l'espace, la terre, l'ethnie, la nation, l'État ? N'y a-t-il pas une grande diversité de sens accolée au territoire ?

L'actualité de ce sujet apparaît en tout cas clairement – à un moment où nous constatons une exacerbation des identités. La décomposition de l'Union soviétique pose le problème avec acuité et conduit la Russie à accorder le titre de citoyen à tous les Russes situés hors de son territoire. Le Caucase représente sans doute le territoire où se rencontre le plus grand nombre d'entités (une soixantaine) qui tiennent à s'affirmer. Le Haut Karabakh – enclave à dominante arménienne en Azerbaïdjan – illustre un autre type de configuration.

Chacun a bien sûr à l'esprit en Europe la Yougoslavie mais aussi l'Europe centrale avec ses minorités, l'Afrique et le cas récent le plus douloureux du Rwanda. Mais on pourrait allonger la liste et évoquer l'Inde, l'Indonésie, les Philippines, etc. Certains parlent à propos de ce mouvement d'"ethnisation du monde" ou de "retribalisation des différents continents" – même si l'accès au territoire n'est pas toujours à l'origine des conflits inter-ethniques.

Le seul moyen de survivre pour un groupe ethnique est-il de se recréer un nouveau territoire ? Le territoire est-il le seul mode de fabrication de l'identité ? Des peuples peuvent-ils vivre coupés de leur territoire ? Celui-ci permet d'assurer un enracinement et d'éviter l'errance; mais que signifie la volonté d'homogénéité ethnique lorsqu'elle conduit à l'épuration ethnique que nous voyons à l'œuvre depuis trois ans à nos portes, mais qui sévit aussi ailleurs ?

Cette tendance à l'émiettement des territoires s'accompagne d'un dépassement de ceux-ci par la mondialisation que favorise l'essor des communications. Les relations entre les individus et les groupes s'affranchissent de plus en plus de la dimension territoriale et c'est vrai dans tous les domaines : l'économique, le financier, le politique, le culturel. Les réseaux se développent – et pas seulement dans les pays dits développés. En Afrique les réseaux marchands, l'économie informelle mais aussi les solidarités religieuses vont dans ce sens.

Les phénomènes migratoires, en particulier les migrations frontalières, estompent les contours des territoires alors que de nouveaux se recomposent dans les villes.

Est-ce la fin des territoires ou y a-t-il encore et toujours des territoires ? Ce sera la dernière confrontation – pacifique – de ce colloque, qui devrait permettre d'éclairer bien d'autres questionnements et d'illustrer par de nombreux exemples la diversité des situations qui traduit la complexité des problèmes de territorialité.

"Parler de territoire, c'est parler d'amour". C'est ainsi que commence le livre que Pierre Calame a publié au moment du grand débat sur l'aménagement du territoire. Le rapport que l'homme entretient avec le territoire est de nature affective et passionnée. Il peut donc déboucher sur la haine et la guerre. Mais le territoire peut aussi être vecteur de convivialité et devenir le lieu de la rencontre de l'autre : un lien plus qu'une frontière.

En terminant, je voudrais simplement former des vœux pour la réussite de ce colloque et vous souhaiter, à toutes et à tous, un excellent travail.

Le territoire dans la transition à la postmodernité

Paul CLAVAL
Université de Paris-Sorbonne

Les géographes des années 1960 ramenaient tout à l'espace. Ceux d'aujourd'hui parlent plus volontiers de territoire. Ce changement reflète pour une part les débats épistémologiques internes à la discipline. Il témoigne surtout d'une transformation profonde du monde et d'une mutation corrélative des façons de le comprendre : y concourent le déclin des idéologies à dominante économique si populaires durant les Trente Glorieuses, l'attention plus aiguë accordée à la manière dont les hommes vivent le milieu où ils sont installés, et la fragilisation des identités qu'entraîne le déclin des philosophies de l'histoire qui servaient à interpréter le monde. C'est désormais aux lieux et à ce qui les différencient que beaucoup se réfèrent pour dire ce qu'ils sont, et en quoi ils se différencient des autres.

1- Le territoire : une découverte récente de la géographie humaine

1-1. Territoire, contrôle et pouvoir

a- Dès le début du siècle, les géographes sont amenés à parler de territoire lorsqu'ils s'attachent aux problèmes de géographie politique et traitent de l'espace dévolu à une nation et structuré par un État. Bien des problèmes naissent du désaccord entre la distribution des populations et les limites étatiques; d'autres résultent de la difficulté que certains pays éprouvent à assurer leur sécurité dans les limites que le peuplement national devraient leur imposer : ils cherchent à se donner des frontières plus faciles à défendre, fleuves ou chaînes de montagne. Pour les justifier, leurs représentants prétendent que c'est la nature qui les a assignées comme bornes au territoire national.

Le territoire, dans ces acceptions, résulte de l'appropriation collective de l'espace par un groupe.

b- Jean Gottmann tire parti à la fois des approches de la géographie politique et de la géopolitique de l'entre-deux-guerres, et de la pensée des théoriciens de l'État lorsqu'il associe la conception moderne du territoire à celle de souveraineté (1973). Pour qu'une entité politique puisse faire l'expérience de l'absolu du pouvoir, il faut qu'elle soit sans concurrence et exerce un monopole total sur un espace donné : elle est alors souveraine. L'idée de territoire se trouve ainsi liée à celle de contrôle, et le justifie.

Au territoire de l'État tel qu'il résulte de la théorie politique moderne s'oppose ceux qui reflétaient d'autres structures du pouvoir : la pratique féodale d'un pouvoir hiérarchisé et dont chaque échelon ne dispose que d'attributs limités aboutit à une structuration d'espaces qui s'emboîtent ou qui se chevauchent; elle ne conduit pas à la géométrie simple des territoires à laquelle la pratique internationale a conduit en Europe d'abord, puis dans l'ensemble du monde, depuis le XVII^{ème} siècle.

c- Robert Sack (1986) a proposé une interprétation de la territorialité assez voisine de celle de Gottmann, mais applicable à toutes les échelles. Lorsque vous avez de jeunes enfants, dit-il, vous pouvez leur interdire d'ouvrir tel ou tel tiroir de votre bureau, de jouer avec votre ordinateur, votre téléphone ou votre télécopieur, de prendre des livres sur les étagères et de les

remettre n'importe où. La liste des interdits risque ainsi de s'allonger à l'infini, ce qui en atténue l'effet et nuit à leur efficacité. En interdisant purement et simplement l'accès du bureau à votre progéniture, vous parviendrez au résultat recherché à bien moindres frais. Le territoire naît donc des stratégies de contrôle nécessaire à la vie sociale - ce qui est une autre manière de dire qu'il exprime une souveraineté. La démarche de Robert Sack a l'intérêt de souligner que l'idée de territorialité s'applique à toutes les échelles, de celle de la pièce à celle de l'État.

1-2. *Territoire et réalité sociale*

a- Une autre composante de l'idée de territoire vient de l'éthologie animale. Les travaux de l'Autrichien Konrad Lorenz (1973) et du Néerlandais Nikolaas Tinbergen (1967) font découvrir le rôle que joue la territorialité dans la vie de beaucoup d'espèces. Les espaces de vie y sont jalousement marqués. A l'intérieur des cellules ainsi délimitées, un ordre hiérarchique est institué - un *pecking order* selon l'expression anglaise souvent reprise. Un mâle les domine généralement, affirme sa supériorité sur les plus jeunes à l'occasion d'affrontements qui reprennent périodiquement. Il élimine les concurrents éventuels dès qu'ils franchissent les limites. C'est par ce contrôle du territoire que les groupes animaux assurent leur reproduction et limitent leurs effectifs.

L'idée de transposer les enseignements de l'éthologie aux sociétés humaines est popularisée à travers les publications de Robert Ardrey (1966) ou de Desmond Morris (1969). La plupart des spécialistes des sciences sociales n'approuvent pas la transposition aux comportements humains d'acquis de la biologie ou des sciences naturelles. Ils se demandent ce que valent les comparaisons effectuées entre groupes de primates et bandes de primitifs.

Les géographes se refusent à transposer les leçons de Tinbergen ou de Lorenz à leur domaine, mais retirent des exemples fournis par l'éthologie l'idée qu'il faut s'attacher aux moyens mis en œuvre pour contrôler l'espace si l'on veut comprendre le dynamisme des sociétés (Malmberg, 1980). Pourquoi l'appropriation d'une certaine étendue ne serait-elle pas nécessaire à l'épanouissement de certaines fonctions sociales ?

b- Le succès de la géographie radicale d'inspiration marxiste aboutit, au début des années 1970, à une étrange rhétorique sur la création de l'espace : par refus de "naturaliser" les faits sociaux, on fait de la société la réalité première. Elle n'est pas plongée dans un milieu qui lui préexisterait au moins en partie : elle le suscite et le façonne.

De telles positions sont intenable pour qui se veut matérialiste : les géographes marxistes qui se veulent cohérents découvrent vite qu'il leur faut cesser de parler de création d'espace. Les sociétés humaines construisent leurs territoires à partir de l'étendue qu'elles contrôlent et transforment.

1-3. *Territoire, symboles et représentations*

a- La dimension symbolique du territoire est en effet présente dans les travaux des géographes depuis l'entre-deux-guerres au moins. Jean Gottmann la systématise lorsqu'il propose, en 1952, de faire l'analyse des iconographies, c'est-à-dire des représentations territoriales, une des bases de la géographie politique.

Les travaux d'inspiration phénoménologique et humaniste vont dans le même sens. Éric Dardel souligne que pour les sociétés primitives, la terre est *puissance*, car elle est *origine* (c'est d'elle que toute réalité procède), *présence* (c'est "de sa rencontre avec un paysage qui lui fait face et s'annonce à lui" "que le présent se retrempe et se transmet comme en une réserve cachée de verdure et de force" (Dardel, 1990, p. 69)) et *force surnaturelle* ("à la base de la géographie des

primitifs, il y a ...un comportement religieux, et c'est au travers de cette valeur sacrée que se manifestent les "faits" géographiques" (Dardel, 1990, p. 74)).

b- La dimension symbolique du territoire devient un des thèmes essentiels de la géographie lorsque se développent les recherches sur l'espace vécu, dans les années 1970 et dans les années 1980. Dans les pays anglo-saxons, on s'attache au sens des lieux, *the sense of place*, la tradition vidalienne d'analyse de la personnalité des constructions géographiques ressuscite. L'attention va aussi à la manière dont les toponymes sont choisis, et aux significations qui leur sont attachés.

Les hauts lieux suscitent un grand intérêt :

"Ce sont des lieux de mémoire; leur valeur symbolique est plus ou moins élevée, locale, nationale, internationale, mondiale, ou propre à une religion, à une culture; ils sont souvent sources d'identité collective et, aussi, d'activités économiques." (Brunet *et alii*, 1992, p. 232)

c- La géographie se penche de nouveau sur le sentiment d'enracinement, sur les liens affectifs et moraux que les groupes tissent avec le sol où ils sont nés et où sont enterrés leurs ancêtres.

Les géographes s'étaient contentés, entre les deux guerres mondiales, de sonder les âmes et les cœurs des citoyens des nations modernes. Dans le même temps, les ethnologues découvraient des attachements analogues, mais souvent beaucoup plus forts encore, chez les peuples primitifs. Les travaux d'Elkin (1967) le soulignent. Les aborigènes australiens pratiquaient une économie de chasse et de cueillette qui aurait dû les laisser indifférents à l'environnement à partir du moment où ils y trouvaient plantes utiles et gibier; ils s'identifiaient si profondément aux lieux de séjour de leurs ancêtres fondateurs du temps du mythe, que beaucoup se laissaient mourir lorsqu'ils se trouvaient déplacés.

Les travaux de géographie tropicale se rapprochent peu à peu de ceux des ethnologues par les méthodes mises en œuvre : les séjours sur le terrain se font plus longs, l'attention accordée aux monographies de détail devient plus grande. Il n'est plus question de parler de gens dont on ne comprend pas la langue.

Jean-Pierre Raison (1977) est fasciné, à Madagascar, par l'incapacité des cultures indigènes à se définir sans référence à l'espace. Les groupes n'existent que par le territoire avec lequel il s'identifie. Joël Bonnemaison (1986) découvre, au Vanuatu, une réalité analogue, et démonte patiemment l'écheveau de mythes qui ont ancré les ancêtres venus en pirogue dans des temps reculés à l'espace qu'ils occupent aujourd'hui. Hong-Key Yoon (1986) souligne que les conflits entre la population de souche européenne et les Maoris de Nouvelle-Zélande résultent le plus souvent de la relation différente que les deux groupes nouent avec la terre : les premiers n'y voient qu'une commodité qui s'échange comme n'importe quelle autre, alors que les seconds n'existent que par et pour la place sacrée, le *marae*, où ils se retrouvent et où ils dansent.

Les sociétés géographiques, selon l'expression forgée par Jean-Pierre Raison, sont exceptionnelles, mais les liens symboliques que les groupes nouent avec le territoire paraissent universels. Le vocabulaire occidental le dit : l'on se bat pour la patrie, la terre du père dit l'ethymologie, ou pour la mère-patrie, curieuse expression puisqu'elle voudrait que la terre du père est notre mère. Comment souligner plus fortement le rôle de l'enracinement dans des sociétés qui proclament haut et fort qu'elles sont attachées à la mobilité responsable du progrès ?

d- La prise en compte de la dimension territoriale traduit une mutation profonde dans la démarche géographique : parler de territoire au lieu d'espace, c'est souligner que les lieux dans lesquels s'inscrivent les existences humaines sont construits par les hommes à la fois par leur action technique et par les discours qu'ils tiennent à leur propos. Les relations que les groupes

noient avec le milieu ne sont pas simplement matérielles : elles sont aussi d'ordre symbolique, ce qui les rend réflexives. Les hommes créent leur environnement, qui leur offre en miroir une image d'eux-mêmes et les aide à prendre conscience de ce qu'ils partagent :

"(Le territoire) contribue en retour (...) à conforter le sentiment d'appartenance, il aide à la cristallisation de représentations collectives, des symboles qui s'incarnent dans des hauts lieux." (Brunet *et alii*, 1992, p. 436)

Les géographes sont longtemps restés très prudents dès que l'on évoquait les clivages sociaux. Le concept de classe n'est utilisé par la discipline qu'à partir des années 1950 en France, 1970 dans le monde anglo-saxon, mais il l'est sans esprit critique : on l'adopte sans préciser que la prise de conscience qui crée la classe (ou toute autre catégorie collective) implique, outre la similarité objective des situations, un système de communication assez efficace pour que chacun puisse comparer son statut à celui d'autres membres du groupe (Claval, 1973).

Le territoire apparaît, de ce point de vue, comme essentiel : offrant à ceux qui l'habitent des conditions d'intercommunication facile et des repères symboliques forts, il constitue une catégorie fondamentale de toute structure vécue : la classe spatiale. Comme pour tous les phénomènes de classes, des hiérarchies existent : l'on dit "nous" pour le quartier, le village, le petit pays, ou la nation selon le contexte dans lequel on se trouve, où le type de match auquel on assiste (Claval, 1973).

2- L'apport des travaux sur l'identité

Les sciences de l'homme ne se passionnent que depuis peu pour les problèmes d'identité : c'est par la psychanalyse que les recherches débutent en ce domaine, aux alentours de la Seconde Guerre mondiale. La curiosité s'élargit brusquement à l'ensemble des sciences sociales dans les années 1970, au moment où l'on commence à faire des problèmes d'identité une des caractéristiques des sociétés contemporaines.

2-1. Identité et personnalité : la conception essentialiste de l'individu et du groupe

Le premier courant de recherche sur l'identité la met en rapport avec l'idée de personnalité. Erik Erikson (1972) s'attache à la crise de l'adolescence. Jusqu'à cet âge, la société attend des enfants qu'ils se conforment à des modèles de comportement qui leur sont imposés de l'extérieur par les codes et grammaires de communication qu'ils doivent assimiler, les ordres qu'ils reçoivent, les interdictions qui leur sont signifiées et les règles de politesse qu'on les force à appliquer. L'adolescence est un moment difficile parce que les jeunes doivent apprendre à ne compter que sur eux : il leur faut intérioriser les règles et les obligations qu'on leur a appris, ce qui les oblige à rendre cohérent leur système de valeur. Ce travail d'assimilation et de hiérarchisation façonne le caractère de l'individu et le transforme en "personne".

Le résultat des ajustements qui se déroulent ainsi avant l'entrée dans l'âge adulte, et que des rites de passage solennisent, varie d'une culture à l'autre. Ici, on admet que beaucoup des choix sont dictés de l'extérieur, ce qui restreint considérablement la responsabilité de chacun (Héritier, 1977). Ailleurs, ce qui compte surtout, c'est de ne jamais perdre de vue l'intérêt supérieur du groupe dont on est solidaire, comme dans les morales du point d'honneur. Dans les sociétés chrétiennes, pour le protestantisme en particulier, l'homme est libre et responsable de ses choix. Le marxisme et le freudisme insistent sur les conditionnements externes de l'individu, celui qui vient de la classe à laquelle on appartient, ou celui que la société impose, à travers l'image du Père, à l'être profond de chacun. Pour ces philosophies modernes, la personne cesse d'être du côté de la société et de la culture; elle a ses sources dans la nature et dans la spontanéité que l'éducation ou les conventions sociales répriment.

La construction de l'identité prend une dimension nouvelle chaque fois que les jeunes ont la possibilité de choisir entre plusieurs systèmes de valeurs. Tous n'intériorisent pas alors les mêmes règles : les milieux où les cultures se mélangent connaissent des identités fuyantes ou instables. De là les critiques qui sont souvent adressées aux métis : on ne sait pas toujours quel système de valeurs ils ont fait leur, celui du père ou celui de la mère; il leur arrive, dans des moments difficiles ou lors de crises, de changer d'identité.

Les situations de contact sont si dangereuses pour le maintien des identités que les cultures depuis longtemps exposées ont imaginé des systèmes qui limitent la portée des échanges auxquels elles se livrent. L'endogamie évite le métissage biologique. Les interdits alimentaires interdisent de s'asseoir à la même table que l'autre, ou de boire avec lui.

La construction des identités prend, de ce point de vue, une dimension géographique : un groupe soucieux de ne pas voir ses jeunes générations s'écarter des idéaux traditionnellement professés à intérêt à vivre isolé. La construction du territoire fait partie des stratégies identitaires.

2-2. Identité et altérité : les conceptions relationnelles de l'identité

L'identité est-elle toujours réellement le résultat de ce que l'on est, et des manières que l'on s'est donné de sentir, de réagir et d'agir ? Non. Depuis une vingtaine d'années, l'accent est volontiers mis sur la nature relationnelle des sentiments d'identité. C'est le regard que les autres portent sur vous qui vous définit.

Les historiens ont très largement contribué à faire triompher ces approches. Dans les sociétés occidentales, les bouleversements politiques et l'accroissement de la mobilité ont souvent remis en cause les identités traditionnelles. Être français, dans la France d'Ancien Régime, c'était être lié au Roi. Selon les provinces, la relation était différente en fonction du moment et des circonstances où l'intégration au Royaume s'était faite. Il n'y avait nulle contradiction à se sentir à la fois provençal et français.

La Révolution rompt ces liens et accélère la mutation vers la mobilité. Un exemple le montre. Il n'y avait pas en France de Midi avant 1789. C'est à la suite de l'épisode révolutionnaire que les gens prennent conscience de la similitude des accents et des attitudes de ce gros tiers du pays (Martel, 1987). Les études linguistiques n'ont pas encore fait assez de progrès pour qu'on les attribue au fait occitan. C'est des réactions des Français du Nord face à des concitoyens volontiers hâbleurs et démonstratifs que naît l'image du méridional, bientôt appropriée par les gens du Midi. C'est parce que la psychologie de l'époque attribue volontiers la faconde aux effets d'un climat plus clément et d'un soleil généreux que le Midi est présenté comme un pays de soleil et d'exubérance. Les recherches d'Olivier Carbonell (1987) datent très bien la mutation qui marque la naissance du Midi.

Les travaux de Catherine Bertho (1980) sur la naissance de la Bretagne sont plus connues encore, mais elles ont trait à une réalité plus complexe. La Bretagne est une vieille province qui a toujours été jalouse de ses prérogatives et chatouilleuse à l'égard de certaines initiatives parisiennes :

"Le génie de la Bretagne, écrivait Michelet, c'est un génie d'indomptable résistance et d'opposition intrépide, opiniâtre, aveugle; témoin Moreau, l'adversaire de Bonaparte. La chose est plus sensible encore dans l'histoire de la philosophie et de la littérature." (Michelet, 1966, p. 20)

Mais ce n'est pas autour de cette image traditionnelle et flatteuse, qui reflète la manière dont les Bretons se conçoivent eux-mêmes, que les stéréotypes modernes se sont construits. Le type populaire du Breton sort plutôt du personnage de Bécassine et de la réaction des Parisiens

confrontés à l'afflux de paysans pauvres, peu instruits, ignorant tout de la ville, et partant balourds. L'identité est bâtie par le regard de l'autre. Les Bretons font contre mauvaise fortune bon cœur et s'approprient une image qui ne les flattent pourtant pas, mais dont ils ne peuvent se libérer.

2-3. *La nature des identités*

Les analyses de la personnalité abordent le problème de la personnalité sous l'angle de l'individu et de la psychologie. Les approches relationnelles nous rappellent que ce qui en est jeu, c'est à la fois le moi et le nous, qui ne peuvent se concevoir sans un regard sur les autres, et bien souvent, sans le regard des autres.

L'ethnologie repose sur le décentrement et la découverte de ce qui est étranger. Celui qui la pratique est nécessairement conduit, à travers ses expériences de terrain, à se poser des questions sur ce qu'il est, et à découvrir que sa propre identité, qui lui semblait aller de soi, n'est pas un absolu. C'est dire tout ce que la réflexion des anthropologues apporte à la compréhension de l'identité.

C'est parce qu'il est confronté à des forces d'altérité que l'individu a besoin d'identité. Parlant des Samo, Françoise Héritier écrit :

"Pour exister, l'homme doit vaincre l'indifférence de Dieu, l'impuissance des ancêtres, l'hostilité de la brousse et de la féminité. Il ne peut naître vraiment que d'une tolérance de la nature et de la féminité. C'est pour cela que des structures sociales sont nécessaires à l'homme-*vir*. Sans elles, il n'aurait pas d'existence. C'est un cadre rigoureux, déterminé pour 'faire' l'individu comme existant, posé *contre* l'hostilité ou l'indifférence de la nature dont relève les femmes, de ces forces de vie que sont naturellement la brousse et les femmes, conçues de façon antinomiques comme forces de mort (...). C'est en ce sens que la socialisation, affaire masculine, est là pour donner à l'homme en groupe, nié en tant qu'individu, une vérité et une identité dont la fonction est de contenir autant que faire se peut des forces incontrôlables." (Héritier, dans Lévi-Strauss, 1977, p. 70-71)

L'identité apparaît comme une construction culturelle. Elle répond à un besoin existentiel profond, celui de répondre à la question : "qui suis-je ?". Elle le fait en sélectionnant un certain nombre des éléments qui caractérisent à la fois l'individu et le groupe : artefacts, costumes, genres de vie, milieux, mais aussi systèmes de relations institutionnalisés, conceptions de la nature, de l'individu et du groupe, comme le rappelle Françoise Héritier à propos des Samo. Les traits qui caractérisent les gens sont si nombreux qu'une partie seulement est retenue pour définir l'identité - ce qui veut dire qu'à partir de la même situation, d'autres conceptualisations seraient possibles. Mais l'identité, une fois définie, contribue à figer la constellation des traits qu'elle a retenus et à les soustraire aux dérives du temps.

A travers le témoignage des anthropologues se dessine l'idée que l'identité doit être analysée comme un discours que les groupes tiennent sur eux-mêmes et sur les autres pour donner un sens à leur existence. Le type ainsi défini prend appui sur des traits bien réels de la vie matérielle, de l'organisation sociale et de l'univers des valeurs de la collectivité, mais c'est une construction qui est par nature arbitraire. C'est ce qui explique que les termes auxquels on a recours soient souvent imposés par les autres et intériorisés et valorisés par défi.

L'identité est une notion évasive. Denis-Constant Martin le souligne très bien :

"La difficulté à laquelle se sont heurtées les sciences sociales a probablement consisté en ce qu'elles ont évoqué l'identité à propos de certains phénomènes tout en la caractérisant par un manque, une absence, un défaut : Erik Erikson parle de quête; Claude Lévi-Strauss, de foyer virtuel; Lucian Paye, de crise et Jacques Berque d'horizon." (Martin, 1994, p 18)

Claude Lévi-Strauss était tout aussi explicite :

"(...) l'identité est 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."
(Lévi-Strauss, 1977, p. 332)

2-4. Identité, temporalité et territorialité

L'identité implique des référents sans laquelle elle ne pourrait être définie : "*Le récit identitaire reconstruit quatre piliers de l'expérience humaine : le temps, l'espace, la culture et les systèmes de croyance*" écrit Denis-Constant Martin. Il a besoin du temps pour prouver le sérieux des reconstitutions qu'il propose :

"L'unité devant l'événement, la cohésion nécessaire à l'action face à l'Autre qui a été défini doivent être enracinées dans le passé. Il convient de recréer l'histoire, d'inventer des traditions' (Hobsbawm et Ranger, 1983) pour démontrer que la communauté a de tous temps été pareillement organisée et que (...) un passé glorieux lui donne le droit d'espérer un avenir heureux, et de lutter pour en jouir." (Martin, 1994, p. 25)

Le sentiment identitaire permet de se sentir pleinement membre d'un groupe. Le doter d'une base spatiale le lesté de réalité :

"La mémoire s'investit dans des 'lieux', des 'portions de nature' où sont enracinés des potentiels, disait Jacques Berque (Berque, 1970, p. 478) et la relation tissée entre l'histoire et l'espace fournit une base apparemment matérielle à l'identité : elle lui procure un territoire. L'occupation, entraînant le travail de la sensibilité sur l'enracinement physique, confère aux 'pays', aux villes, aux quartiers, une dimension symbolique (...), une qualité qui secrète l'attachement." (Martin, 1994, p. 25-26).

On voit donc pourquoi les problèmes du territoire et la question de l'identité sont indissolublement liés : la construction des représentations qui font de certaines portions de l'espace humanisé des territoires est inséparable de la construction des identités. L'une et l'autre de ces catégories sont des produits de la culture, à un certain moment, dans un certain cadre. Comme toutes les constructions, elles peuvent être remises en cause et le sont parfois : il y a des crises identitaires, qui entraînent souvent une modification du rapport à l'espace; les transformations de la réalité spatiale risquent d'entraîner, à l'inverse, une remise en cause des constructions identitaires : celles-ci doivent être reformulées ou rebâties sur des bases nouvelles.

Le support territorial identitaire le plus simple est celui qui est exclusif et se présente d'un seul tenant : c'est celui des sociétés géographiques dont nous parlions plus haut. Dans de tels contextes, l'espace et les identités sont des réalités clairement définies. Chaque groupe peut s'épanouir dans un espace où il échappe aux risques de pollution dont l'Autre est porteur. Mais de telles situations seraient intenable sans aménagements, car elles rendraient impossible tout contact et tout échange entre les groupes; elles condamneraient l'humanité à ne vivre que sous le signe de l'hostilité ou de l'indifférence. La trame des territoires est donc interrompue par des marches aux statuts indécis, mais où les groupes se rencontrent, ou par des places neutres où les relations deviennent licites - les marchés jouent souvent ce rôle, mais il peut l'être aussi par des aires cérémonielles ou des pèlerinages.

2-5. Le support territorial des identités

Le support territorial des identités n'a pas besoin d'être continu et d'un seul bloc lorsque la construction du moi et du nous est moins fragile et n'est pas menacée de dissolution au moindre contact : ce qui compte en pareil cas, c'est la dimension symbolique de certains référents spatiaux, lieux de culte, tombes des ancêtres. La territorialité s'exprime plutôt en termes de polarité que d'étendue. Rien ne s'oppose, en pareil cas, à ce que les groupes dont les identités

diffèrent se juxtaposent ou s'imbriquent : leur cohabitation ne soulève pas de problème de nature politique et religieuse puisque chacun dispose de repères qui l'amarrent à une portion d'espace. Les sociétés traditionnelles offrent de multiples exemples, à la campagne ou à la ville, de mosaïques territoriales stables.

Peut-il y avoir des identités sans référent spatial ? Oui et non. Non, tout d'abord : les groupes éclatés souffrent à tel point de ne pas disposer de référents spatiaux qui garantissent leur existence qu'ils se le créent dans l'imaginaire. Ils le situent parfois dans le passé, dans la terre des origines, ou le projettent vers l'avenir, dans la terre promise. Les Juifs de la diaspora se disaient rituellement : "L'an prochain à Jérusalem", ce qui était à la fois rappel et référence au futur.

Les communautés éclatées ne se contentent pas toujours d'un centre symbolique proche, clocher ou minaret, pour se fédérer. Elles éprouvent le besoin de se barricader dans des micro-territoires dont elles ne sortent que pour effectuer le travail et les échanges qui les font vivre. Elles créent des colonies, ou acceptent sans trop en souffrir d'être enfermées dans des ghettos, dans la mesure où ceux-ci garantissent leur identité. L'idéal, pour beaucoup, n'est pas de se rassembler pour recréer une grande unité territoriale, mais de transformer le ghetto en petit territoire inviolable - ce que réalisait par exemple le *shtetl* des anciens territoires du royaume de Pologne-Lituanie (Ertel, 1986).

Au stade suivant, le territoire symbolique devient mobile. C'est le cas de certains nomades, qui reconstituent l'espace sacré qui donne un sens à leur vie partout où ils s'installent. On le dit aussi des Juifs, pour lesquels l'espace territorial se reconstitue partout où se trouvent réalisées les conditions pour que la torah soit respectée et louée.

Les constructions politiques modernes, les États, sont nées de la fusion de populations diverses. Celles-ci ont dû renoncer, en s'unissant, aux territorialités exclusives qui étaient les leurs dans le passé, et apprendre à vivre avec des territorialités polarisées, qui permettent juxtapositions ou emboîtements. Elles ont appris à s'identifier à des constructions territoriales plus vastes et souvent continues - le territoire national - mais aussi à des symboles qui peuvent partout rappeler la collectivité - ainsi le drapeau.

3- L'identité et le territoire dans la transition à la postmodernité

3-1. L'évolution des identités et des territorialités

Quoique les identités semblent faites d'abord pour soustraire les individus et les groupes aux atteintes du temps, elles ne sont pas figées. Lorsque les gens font partie de plusieurs groupes, il leur est possible de se réclamer, selon les moments et les opportunités, de l'un ou de l'autre d'entre eux. La conversion fait rompre avec des éléments centraux du système de valeurs incorporés dans l'identité pour leur en substituer d'autres.

On serait tenté de proposer un schéma général d'évolution des identités et des territorialités : on passerait ainsi de constructions culturelles du moi et du nous ressenties comme fragiles, et partant assorties de territorialités exclusives et jalouses, à des identités fortement structurées, plus résistantes aux contacts et aux échanges, et partant plus facilement associées à des territorialités symboliques, et donc discontinues, en mosaïque ou emboîtées. La modernisation des sociétés conduirait, à la suite de l'uniformisation des techniques et des conditions de vie et de l'adoption de valeurs universelles, à l'élargissement des sentiments identitaires et au triomphe du village planétaire. C'est un peu en ce sens que l'on présentait traditionnellement les réflexions sur le territoire.

L'observation incite à la prudence. Dans les grandes cités qui prolifèrent un peu partout, les groupes de jeunes se structurent en gangs et essaient de s'assurer le contrôle exclusif de territoires qu'ils défendent jalousement contre les intrusions des voisins. Dans les sociétés paysannes traditionnelles, les jeunes se battaient de même, village contre village, pour s'affirmer, prouver leur virilité et montrer leur capacité à s'imposer face aux autres. Le progrès technique a-t-il les effets supposés ? Dans ce cas, non.

La multiplication des déplacements et la rapidité des communications a cependant des effets incontestables sur les sentiments identitaires. Tant que l'univers dans lequel vivent les gens est borné, l'identité est vécue sur le mode de la nécessité : l'individu ne voit pas comment il pourrait se soustraire à ce que le groupe dont il fait partie, et ceux qui s'opposent à lui de manière permanente, lui imposent comme disciplines, valeurs, manières d'être et images. L'identité est si prégnante qu'il n'est guère besoin de la définir. On se contente de s'opposer aux autres, de dire nous pour tous ceux que l'on sent proches, et de ranger le reste du monde dans quelques grandes catégories fourre-tout. Les êtres qui en font partie ne valent pas ceux qui font partie du groupe. Ce sont des gavaches, des barbares. Ils appartiennent à une humanité inférieure, à une sous-humanité, ou sont exclus de l'humanité. Dans la construction de ces identités, éléments matériels, appartenances territoriales et valeurs sont mises sur le même plan.

L'ouverture de la société remet en cause ces certitudes faciles : elle multiplie les contacts avec l'Autre, et montre la complexité et la diversité de celui-ci. Cette confrontation élargie conduit souvent à des attitudes défensives : l'affirmation identitaire devient explicite. Pour la souligner, on multiplie les signes et l'on investit les éléments objectifs de différenciation d'une valeur symbolique nouvelle. Les sociétés paysannes européennes réagissent ainsi, durant le XIX^{ème} siècle, à la menace de dissolution dans de grands ensembles anonymes qu'apportent le chemin de fer et le progrès en inventant de nouveaux costumes, de nouvelles coiffes ou des formes nouvelles d'architecture. En moins d'un siècle, on passe en Bretagne de moins de 10 types de coiffes à plus de 100 (Creston, 1974) !

De telles stratégies cessent d'être applicables lorsque le progrès se poursuit et que les aires de circulation des biens et des personnes s'élargissent. Avec l'industrialisation des fabrications, les outillages se standardisent, les costumes sont faits des mêmes étoffes et selon des modèles similaires - le pantalon en blue jean qui est devenu l'uniforme d'une partie de la population du monde en fournit la démonstration.

Mais la dissolution des identités traditionnelles va de pair, au XIX^{ème} siècle et durant la première moitié du XX^{ème} siècle, avec la formation d'identités élargies, celles des Etats-nations qui en viennent à occuper toute la scène mondiale. Allant dans le sens de l'histoire, elles englobent sans que cela soulève généralement de difficulté, ce qui subsiste des sentiments d'appartenance et des territorialités du passé. Celles-ci cessent d'être vécues sur le mode de la territorialité continue : elles se transforment en territorialités symboliques qui se prêtent parfaitement au jeu de la hiérarchisation et de l'imbrication des appartenances.

3-2. De l'identité à l'identification

Les référents matériels qui proclamaient les identités et affichaient la nature des individus et des groupes cessent de s'imposer à chacun par nécessité. Rien n'oblige, c'est vrai, les jeunes à s'habiller partout de la même manière : les choix qui leur sont offerts n'ont jamais été aussi larges. Tout se passe comme si de très larges parts de l'univers matériel avaient cessé d'être conçues comme des supports possibles d'identité.

Le besoin de se différencier ne disparaît cependant pas. Il n'est pas vécu de la même manière : ce qui nous oppose aux autres ne nous est pas imposé par le climat, le genre de vie,

les techniques à disposition. L'identité cesse de s'instituer toute seule, naturellement. Ceux qui ne veulent pas ou ne savent pas la fonder sur une construction rigoureuse de la personne en sont réduits à la chercher dans l'univers des objets dont ils s'entourent (Maffesoli, 1978). L'identité est conférée par l'environnement ou certains des éléments de l'environnement que l'on a choisis. Nous sommes entrés dans un monde de signes et de consommations culturelles (Claval, 1980).

Celui qui désire s'affirmer achète une maison ancienne qu'il restaure religieusement en respectant les règles traditionnelles de construction. Il pave le sol de tommettes, court les antiquaires pour trouver des meubles qui aillent bien avec le décor ainsi planté.

Les stratégies d'identification sont infinies : c'est Michel Maffesoli (1988) qui souligne ainsi le passage entre les modalités traditionnelles de l'identité et celles qui naissent de l'universalisation des instruments de la vie matérielle, mais aussi de leur diversification. L'identité traditionnelle s'inscrivait dans le registre du subi, du profond et de l'authentique. Le souci d'identification qui éclate dans les sociétés contemporaines ressort plutôt du jeu et de l'arbitraire. Il ne doit pas pour autant être pris à la légère : il témoigne de l'inquiétude de gens qui ne savent plus quel sens donner à leur vie.

La transformation contemporaine des sentiments d'identité a des répercussions sur la territorialité : elle entraîne une réaffirmation appuyée des formes symboliques d'identification. Le sens retrouvé de la fête en témoigne. Les gens sont plus sensibles aux lieux, et aux hauts-lieux, que ce n'était le cas il y a une ou deux générations. L'engouement que connaît le patrimoine est un autre signe de ces transformations.

Dans la mesure où l'identification à des objets laisse l'individu et le groupe fragiles, certains pensent nécessaire de les consolider par des mesures territoriales d'exclusion.

3-3. Fin de l'histoire, postmodernité et territorialité

Les formes traditionnelles de territorialité ne sont pas remises en cause seulement par l'incidence de l'industrialisation et du progrès des moyens de communication. Elles sont profondément affectées par le déclin ou l'effondrement d'une partie des idéologies sur lesquelles reposait notre monde. Les principes sur lesquels reposaient les sociétés occidentales ont perdu leur crédibilité : c'est ce qui conduit à dire que nous vivons le passage à la postmodernité.

Les pays de l'Est s'étaient donnés une religion laïque, le communisme. Son crédo reposait sur une idée simple : les hommes peuvent et doivent connaître le bonheur auquel ils ont droit en ce monde, et qui leur permettra de s'épanouir pleinement. Le développement des forces productives y conduira, à la condition que le cours de l'histoire ne soit pas infléchi par des modes d'organisation sociale et économique défectueux ou injustes - à condition donc que l'on combatte, détruise et dépasse le capitalisme.

Le marxisme-léninisme est une philosophie totalitariste de l'histoire, car elle s'arroge le monopole du futur. Elle offre aux hommes la seule solution possible pour accéder aux lendemains qui chantent. Toutes les autres formes de pensée sont récusées ou combattues : les religions, parce qu'elles donnent des recettes illusoire de bonheur; le libéralisme, parce qu'il n'est que le camouflage des intérêts du Capital.

Le communisme interdisait donc aux populations des pays de l'Est de rêver autrement que selon les schémas marxistes-léninistes. Un dérivatif était cependant toléré : comme les cultures populaires étaient tenues en haute estime, les différents peuples constituant l'Union Soviétique ou l'Europe de l'Est étaient invités à se retrouver dans leurs folklores. Les sentiments nationaux se trouvaient à cette occasion magnifiés, mais hors de tout contexte historique. Chaque groupe

avait tendance à s'identifier aux grands moments révolus du passé. Le territoire rêvé des nationalismes qui se formaient ainsi débordait largement de celui que le groupe occupe aujourd'hui. L'histoire devait être revue, pour remettre en accord la géographie des territoires avec les aspirations des groupes. C'était revenir vers les formes de territorialité exclusives que les philosophies de l'histoire avaient permis de dépasser au nom de l'universalisme.

La remise en cause des philosophies de l'histoire a été particulièrement brutale dans le monde socialiste, mais elle n'épargne pas les pays où régnait le libéralisme. La fin de la guerre froide rend manifeste une évolution engagée depuis une cinquantaine d'années au moins. Les sociétés développées ont toutes désormais des régimes démocratiques qu'aucune idéologie n'appelle à dépasser. On ne voit pas ce qui peut faire sortir la vie de la plus grande partie des gens de la grisaille où elle s'inscrit actuellement.

La quête d'identification que nous notions plus haut manifeste ce désenchantement. Il est propice, comme à l'Est, à la résurgence de formes de territorialité qu'on avait cru un moment dépassées.

3-4. La prolifération des discours identitaires

Le sentiment d'identité est de tous les temps. Le besoin d'en parler est propre à certaines périodes, celle où les certitudes s'évanouissent et où la multiplication des contacts conduit les gens à douter de ceux qu'ils sont. Denis-Constant Martin écrit :

"Le caractère récent de (la) littérature (sur l'identité) suggère que c'est dans le monde contemporain qu'il faut d'abord étudier ce que les textes désignent par identité : le monde d'après la décolonisation et l'effondrement des blocs, le monde "retourné" par l'arrivée sur la scène internationale de tant de nouveaux États." (Martin, 1994, p. 18).

Nous vivons dans un monde où les gens ne savent plus toujours ce qu'ils sont, mais où les facilités de communication et de déplacement multiplient les points de référence où ils peuvent s'accrocher. Les valeurs naguère dominantes sont érodées, mais il y a hésitation sur celles qui pourraient leur être substituées. Les voies que peuvent suivre la reconstruction des identités sont donc multiples. C'est pour cela qu'on en parle tant. La raison en est simple, comme le souligne Denis-Constant Martin :

"(L'individu) peut donc (...) changer ses affiliations et ses degrés d'appartenance."

"La fonction du récit identitaire est d'orienter ce choix, de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir, avec une forte intensité, à un groupe. Il s'adresse à l'émotivité; il s'efforce de toucher, d'émouvoir afin que ce sentiment d'appartenance pousse, le cas échéant, à agir; rende, sentiment d'appartenance pousse, insupportable le refus de soutenir. Afin de créer les conditions de cette adhésion, le récit identitaire a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui de 'communauté' dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble." (Martin, 1994, p. 23).

Quels sont les effets des identités que l'on cherche ainsi à susciter ?

"D'abord, le récit identitaire classe, définit et pousse à opérer des choix. Il doit conduire à distinguer l'un de l'Autre, de manière à exclure l'autre, à en faire un responsable, un péril... Cette distinction, cette division, entrent dans les têtes, dans les pratiques; des deux côtés, car désigner un Autre, c'est l'inciter, le contraindre parfois à accepter cette altérité et cette définition qui est fournie de l'extérieur." (Martin, 1994, p. 24).

Les discours identitaires contemporains se veulent militants. Ils ont pour but de faire sortir un ordre de ce qui est ressenti comme le chaos. Les groupes qui se forment espèrent ainsi échapper à l'inquiétude ambiante, mais ils savent leur entreprise menacée. Pour la mener à bien,

il ne suffit pas de démontrer aux gens qu'ils appartiennent à un groupe uni. Il faut les délivrer des forces dissolvantes qui risqueraient de ruiner l'entreprise qu'ils sont en train de mener.

Rien d'étonnant, donc, à constater que les identités que l'on cherche à mettre en place exige des territorialités continues et absolues : il ne s'agit pas simplement de s'affirmer; l'objectif est de se soustraire à la contagion de modes de pensée que l'on condamne, à l'effet d'entraînement de comportements et d'attitudes que l'on réprovoie moralement, et aux pollutions auxquels on s'expose à rester dans des environnements impurs. Les discours identitaires contemporains proclament donc la nécessité pour le groupe de disposer d'un contrôle absolu du territoire qu'il fait sien. Il ne lui suffit pas de disposer d'un foyer symbolique, d'un pôle de ralliement. Il lui faut s'isoler des autres. Les mouvements nationalistes ou régionalistes réclament la constitution à leur profit de nouvelles entités souveraines. Les minorités urbaines affichent la volonté de disposer de quartiers où elles feront régner l'ordre à leur guise, sans avoir recours à la police et à la justice officielles, auxquelles elles dénie toute autorité.

Denis-Constant Martin souligne à juste titre l'écart entre le contenu explicite des discours identitaires et les réalités qu'ils recouvrent. La volonté de s'isoler et d'ignorer l'Autre

"signifie également que derrière les énoncés, on s'efforce de rechercher, à l'inverse de ce qui est affirmé, des structures relationnelles et interactives, des modalités de gestion du changement. Et bien sûr, du changement dans les relations, en d'autres termes, des évolutions de rapports collectifs qui, dans les sociétés modernes, se nouent, dès qu'ils ont quelque ampleur et conditionnent l'accès aux ressources, autour du pouvoir." (Martin, 1994, p. 21-22).

La contradiction est évidente entre la volonté affichée d'ignorer le monde et le souci réel de renégocier avec les autres, ou avec les autorités encadrantes, sa position. La position affichée ignore en effet, les nécessités de l'échange banal, les complémentarités économiques. Dans les revendications territoriales, il n'est nulle part prévu d'instituer ces espaces de contact, ces aires de neutralité qui permettaient traditionnellement aux espaces voisins de communiquer sans risque d'être dénaturés.

Conclusion

L'organisation de la vie selon les normes et les valeurs affirmées par une culture et la mise en place systèmes de relations institutionnalisés qu'elle suppose ne peuvent se faire dans le vide : elles se déroulent dans l'espace et l'impliquent à tous les niveaux. Il leur est nécessaire comme support matériel, et leur fournit une de leurs bases symboliques. La plupart des structures connues de la vie collective se traduisent par des formes de territorialité.

Celles-ci sont variées : elles vont de la prise de possession complète au simple ancrage symbolique, et partant, de la division en unités discrètes et qui se nient et s'ignorent, à l'articulation autour de foyers auxquels s'accrochent les identités. Si la territorialité est indispensable à l'affirmation et à l'épanouissement des formes d'existence et d'identité collectives, ses formes et ses modalités sont multiples.

La diversification de l'humanité, et l'enrichissement collectif global qui en est résulté, doivent beaucoup aux stratégies de structuration territoriale et aux modalités d'échange qui les ont généralement accompagnées : institutions de zones neutres entre territoires indépendants, ou d'aires de rencontres entre des groupes juxtaposés et polarisés plutôt autour de lieux d'identité et de mémoire.

La mise en œuvre des territorialités exclusives implique prise de possession globale, exercice de la souveraineté et mise en œuvre de stratégies de contrôle. C'est sous cette forme

qu'une nouvelle forme de territorialité exclusive a été codifiée, au début des temps modernes : celle de l'État. Elle mettait en œuvre des espaces neutres - marchés, ou enclaves extra-territoriales des ambassades. Tout le système international de relations que nous connaissons repose sur ce modèle territorial, et sur la capacité de la société nationale à dépasser des formes de sociabilité et de culture qui lui préexistaient, et à englober les territoires qui leur correspondaient (Badie, 1995).

La généralisation des formes territoriales de l'Etat-nation est devenue universelle avec la décolonisation. Mais ce triomphe est à la fois trompeur et fragile : trompeur, parce que dans beaucoup de nouveaux États, le territoire n'est qu'une coquille vide et sans valeur symbolique pour la plupart des citoyens; fragile, parce que les philosophies sociales sur lesquelles reposaient la modernités sont aujourd'hui critiquées.

Cette érosion des valeurs traditionnelles s'ajoute à la mobilité accrue et à la facilité des communications pour créer des situations profondément nouvelles pour l'immense majorité de la population mondiale : celle où les opportunités de choisir ses propres valeurs s'ouvrent, et où les identités de jadis cessent d'être vécues comme éléments d'un destin auxquels on ne peut se soustraire. L'universalisation des modes de vie matériel et la ruine des philosophies de l'histoire créent un vide. Face au désarroi qui s'ensuit (Badie et Smouts, 1992), les tentatives sont nombreuses. Les discours identitaires se multiplient. Quelles vont être leurs effets sur les structures territoriales et l'organisation de l'espace ? C'est là un des défis essentiels que pose le monde actuel à la géographie

L'intérêt que suscite la notion de territoire, les nouvelles formes de territorialité et les géopolitiques qu'elles impliquent est considérable. C'est en explorant ces modalités inédites des rapports des groupes à l'espace que les géographes peuvent œuvrer positivement pour un monde meilleur et plus juste. La tâche comporte cependant un risque : celui de favoriser l'éclosion de nouveaux discours identitaires, au lieu de les considérer d'un œil critique ceux qui existent. Le rôle de l'intellectuel n'est pas de forger des idéologies, mais de démonter leurs mécanismes et de faire comprendre à quoi elles servent, et quels dangers elles comportent.

Bibliographie

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

Ardrey, Robert, 1966, *Le Territoire. Une enquête personnelle sur les origines animales de la propriété et des nations*, Paris, Stock.

Badie, Bertrand, 1995, *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard.

Badie, Bertrand, Marie-Claude Smouts, 1992, *Le Retournement du monde. Sociologie de la vie internationale*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz.

Berque, Jacques, 1970, "Qu'est-ce qu'une identité collective", p. 11-18 de : Jean Pouillon et Pierre Miranda (dir.), *Échanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, La Haye, Paris, Mouton.

Bertho, Catherine, 1980, "L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, p. 45-62.

Bonnemaison, Joël, 1986, *Les Fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu*, Paris, ORSTOM, 2 vol.

Brunet, Roger et alii, 1990, *Les Mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Paris, Montpellier, La Documentation française, Reclus.

- Carbonnell, Ch.-O., 1987, "Midi, histoire d'un mot", *Midi. Revue de Sciences Humaines et de Littérature de la France du Sud*, p. 11-24.
- Claval, Paul, 1973, *Principes de géographie humaine*, Paris, Genin et Litec.
- Claval, Paul, 1979, Régionalisme et consommation culturelle, *L'Espace Géographique*, vol. 8, n° 4, p. 293-302
- Creston, R.Y., 1974, *Le Costume breton*, Paris.
- Dardel, Eric, 1990, *La Terre et l'Homme*, Paris, C.T.H.S.; 1^{ère} éd. 1952.
- Elkin, A.P., 1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard; 1^{ère} éd. 1938.
- Erikson, Eric, 1972, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion; 1^{ère} éd., 1968.
- Ertel, Rachel, 1986, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Paris, Payot.
- Gottmann, Jean, 1952, *La Politique des États et leur géographie*, Paris, A. Colin.
- Gottmann, Jean, 1973, *The Significance of Territory*, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press.
- Héritier, Françoise, 1977, "L'identité samo", p. 51-72 de : Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'Identité*, Paris, PUF.
- Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence O. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (dir.), 1977, *L'Identité*, Paris, PUF.
- Lorenz, Konrad, 1973, *Evolution and Modification of Behaviour*, Chicago, University of Chicago Press; 1^o éd. 1965.
- Maffesoli, Michel, 1988, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Malmberg, Torsten, 1980, *Human Territoriality*, New York, La Haye, Paris, Mouton.
- Martel, Philippe (dir.), 1987, *L'Invention du Midi. Représentations du Sud pendant la période révolutionnaire*, Aix-en-Provence, Edisud.
- Martin, Denis-Constant, 1994, "Identités et politique : récit, mythe et idéologie", p. 13-38 de : Martin, Denis-Constant (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Michelet, Jules, 1966, *Tableau de la France*, Paris, Hermès-Waleffe; 1^{ère} éd., 1833.
- Morris Desmond, 1969, *Le Singe nu*, Paris, Grasset.
- Raison, J.-P., 1977, "Perception et réalisation de l'espace dans la société Mérina", *Annales, E.S.C.*, n° 3, p. 412-432.
- Sack, Robert D., 1986, *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thual, François, 1995, *Les Conflits identitaires*, Paris, Ellipses.
- Tinbergen, Nikolaas, 1967, *La Vie sociale des animaux : introduction à la sociologie animale*, Paris, Payot.
- Yoon, Hong-Key, 1986, *Maori Mind, Maori Land*, Berne, Peter Lang.

Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ?

Joël BONNEMAISON
Université de Paris-Sorbonne

Le territoire fait l'objet d'un débat en géographie, mais aussi dans l'ensemble des sciences humaines. L'idée de territoire connaît pourtant un certain succès. Un peu comme si elle correspondait à un approfondissement de la géographie, comme si sous l'espace, on avait découvert le territoire. Mais en même temps cette découverte inquiète. Certains craignent d'accorder une trop large place aux fondements non rationnels et un peu obscurs de l'humanité. Bref, le nouveau paradigme serait dangereux.

Ce qui nous conduit à poser trois questions pour ce colloque :

1) La découverte du territoire est-elle le signe d'un renouvellement de la pensée géographique ? L'approche sous l'angle du territoire diffère-t-elle notamment des approches fondées sur l'organisation de l'espace géographique ?

2) Pourquoi ce débat ? Pourquoi cette inquiétude ? Certains veulent voir la fin des territoires... alors que la lecture des événements contemporains prouve que le territoire est au cœur de tous les enjeux du monde politique actuel; que loin de le faire disparaître, ce qu'on appelle le Système Monde, le fait resurgir, bien malgré lui, comme une sorte de réaction spontanée, un antidote post-moderne ?

3) Et finalement de quel territoire parlons-nous ? Les éthologues ont depuis longtemps leur définition, "l'espace vital terrestre, aquatique ou aérien qu'un animal ou un groupe d'animaux défend comme sa propriété exclusive", les juristes la leur, les psychologues en parlent comme la "dimension cachée" : qu'entendons-nous par territoire en sciences humaines et en particulier en géographie humaine ? Parlons-nous toujours de la même chose ? Il y a à la base un problème de définition, indispensable si l'on veut éclaircir un débat qui semble reposer sur des conceptions parfois floues qui alimentent, comme à plaisir, des malentendus.

Les dérives du territoire

Ces dérives sont au nombre de deux; elles représentent les faces inversées d'une même dénaturation de l'idée :

1) des sociétés animales aux sociétés humaines, n'y aurait-il qu'un pas ? Certains auteurs ont dénoncé alors le *territorialisme* implicite de la notion : le terrorisme du territoire, lié à une vision primaire de l'humanité; il conduirait directement à un nationalisme exacerbé, au tribalisme, à l'ethnisme, entraînant de facto, l'exclusion et par la même la "purification". Le territoire dans ce cas est réduit à la "frontière", à quelque chose qui sert à produire de la guerre. Le territoire est vu comme un impératif, une pulsion qui porte à la conquête et à la défense du domaine (Ardrey R., 1966).

2) Mais la mise en garde contre cette dérive, voire sa dénonciation, peut conduire à l'excès inverse : la *banalisation* du concept. Le territoire, dans ce cas, apparaît dans sa version

"minimale" et comme épuré : c'est une *parcelle d'espace approprié*, une maille de l'espace que la collectivité gère et aménage pour "assurer sa reproduction et satisfaire ses besoins vitaux". On parle dans ce cas d'aménagement du territoire. Ce terme est devenu un concept technique, qui répond à une fonction géographique et qui se définit par "l'unité de fonctionnement que le groupe lui assigne". Les géographes parlent alors de "*la production d'un territoire*" (Le Berre, 1992).

Dans ce dernier cas, le territoire n'est plus qu'un support, la projection dans l'espace d'une structure sociale. C'est un canton du Système Monde. Ce n'est plus une frontière, ni un impératif, mais en voulant ainsi détruire son aspect inquiétant, ne l'a-t-on pas en même temps dénaturé, banalisé à un point tel qu'il ne veut plus rien dire ?

Espace et territoire

Le territoire s'oppose-t-il à l'espace ? Les géographes ont d'abord fondé leur discipline sur la notion de région et la relation avec le milieu naturel, puis dans les années 1960, ils se sont ralliés à l'idée d'espace géographique conçu comme un système organisé correspondant à une unité de fonctionnement dont les déterminants sont largement économiques.

L'espace est une réalité physique, c'est un support qui renvoie pour l'essentiel à des rapports de production. Une certaine géographie en ressort. L'espace produit par le Système Monde ou par l'économie-monde s'expliquerait par le jeu des centres et des périphéries; il serait d'abord une unité fonctionnelle déterminée par l'économie. Sur les marges du système monde, ou si l'on préfère "en dessous", tournerait l'anti-monde, sorte de monde "à l'envers", dont les définitions comme les perceptions sont diverses.

Cette vision, achèvement de la notion même d'organisation de l'espace, a laissé un certain nombre de chercheurs insatisfaits, en particulier ceux qui, précisément, s'intéressent à l'anti-monde, aux espaces cachés et peu connus, ou aux sociétés de l'extrême-périphérie, qui n'entrent pas dans les logiques du Système Monde. Ces chercheurs ont rencontré d'autres systèmes de valeurs. Travaillant hors de l'espace du Système Monde, ils ont découvert son envers : le territoire.

Le territoire peut être défini comme l'envers de l'espace. Il est idéal et même souvent idéal, alors que l'espace est matériel. Il est une vision du monde avant d'être une organisation; il ressort plus de la représentation que de la fonction, mais cela ne signifie pas qu'il soit pour autant démuné de structures et de réalité. Il a des configurations propres, variables selon les sociétés et les civilisations, mais sa réalité ressort plus de l'analyse culturelle, historique et politique que proprement économique.

Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que ce soit des chercheurs travaillant sur des sociétés traditionnelles où les valeurs économiques ne sont pas les valeurs primordiales qui les premiers aient cherché dans le territoire ce que l'espace ne révélait pas.

Le territoire n'est donc pas nécessairement le contraire de l'espace géographique, il le complète. C'est un *ailleurs*, à deux dimensions : une unité d'enracinement constitutif de l'identité et, au-delà encore, un enjeu politique.

Le territoire-identité

Le territoire, sous des configurations spatiales très diverses, est inhérent à toute civilisation. Le sentiment identitaire s'incarne dans des lieux et dans des *géosymboles*, c'est-à-dire des formes spatiales vecteurs d'identité (Bonnemaïson, 1980). Il y a du territoire dans toute société :

toute identité présente un lien avec des lieux qui sont aussi des cœurs. Ce n'est pas alors le sentiment de la banale appropriation qui en rend compte, mais une relation d'essence affective, voire amoureuse. Les lieux du cœur ou lieux de l'identité renvoient souvent à l'origine et baignent dans ce que Levi-Strauss a décrit un jour comme "*la grandeur indéfinissable des commencements*".

Pour Luc Bureau (1971), géographe du Québec, le territoire, c'est la "*résonance entre l'homme et le monde*", on pourrait dire aussi qu'il est la résonance de la terre en l'homme. Quelque chose donc de très animal si l'on veut, de primaire, mais aussi de très profond et par là même de superbement élevé, qui "*ouvre l'esprit au poétique, au sacré et à l'infini*". On retrouve là toute l'ambivalence du territoire, qui est à la fois terre et poème.

Le territoire est d'abord un espace d'identité ou si l'on préfère d'identification. Il repose sur un sentiment et sur une vision. La forme spatiale importe peu, elle peut être très variable. Le territoire peut même être imaginaire ou rêvé, comme dans les diasporas. Il peut être un cheminement, une constellation de lieux réunis par des pistes d'errance, comme dans les territoires aborigènes chantés plus que décrits par Bruce Chatwin, un système discontinu de pâturages comme chez les Touaregs (Bernus), une route de pirogues autant qu'un lieu-fondateur comme en Mélanésie. Ce peut être un cœur tout autant qu'une frontière ou tout au moins un balancement continu entre le cœur et la frontière. Le territoire, c'est cette parcelle d'espace qui enracine dans une même identité et réunit ceux qui partagent le même sentiment. Dans ce sens, c'est bien un lien avant d'être une frontière.

Les Mélanésiens se définissent par leur identification à des réseaux de lieux sacrés et leurs vraies frontières ne sont pas des lignes, mais des espaces vides, sans lieux, ni habitants, des espaces déshumanisés où l'on ne se risque jamais. Dans ce système territorial, le cœur compte plus que le terme (ou que la borne). Le territoire est d'abord un espace culturel d'identification, ou d'appartenance; l'appropriation ne vient qu'en deuxième instance.

Le territoire, enjeu politique

Le territoire en tant qu'espace politique est d'une autre nature. La frontière le borne, elle marque l'espace de survie et de puissance, c'est-à-dire le cœur des enjeux géopolitiques. C'est l'espace défendu, négocié, convoité, perdu, rêvé, où se jouent les rapports de domination entre les nations. On se bat pour un territoire, pour une ligne de crêtes – la ligne bleue des Vosges – ou pour les îles Malouines, bien qu'elles n'aient pas d'enjeux économiques réels.

En cas de conflit, les compromis sur les biens et les richesses, sur l'espace de production sont toujours possibles, ils ne le sont pas sur le territoire. C'est bien le drame des conflits identitaires : la force affective et symbolique du territoire est telle que bien souvent aucune solution n'apparaît, c'est alors la loi du plus fort qui l'emporte.

Les conflits géopolitiques qui résultent du tracé de frontières étatiques sont au fond des problèmes d'identité mal vécus. A terme, ils mènent droit à des guerres d'autant plus violentes qu'ils ont été longtemps niés, contenus et comme comprimés. Les guerres actuelles qui ravagent l'ancienne Yougoslavie en constituent un exemple. Les adversaires se battent pour des territoires enfouis depuis des siècles dans leur mémoire et leur imaginaire, et ce n'est peut-être pas tant l'appétit d'espace qui les motive qu'une affirmation identitaire blessée, longtemps muselée et comme malade. C'est ce qui rend si viscérale leur détermination et si difficile la recherche d'une solution raisonnable.

Le territoire est également le lieu du pouvoir; l'œil du maître ne le quitte pas. Découper, contrôler, dominer les lieux du territoire, c'est dominer tout court. Les rapports de domination entre gens et nation passent par l'exercice du contrôle du sol.

On peut ne pas aimer l'idée de territoire ou s'en méfier, parce qu'elle porte en soi cette idée de pouvoir et d'une affirmation identitaire qui peut être dangereuse, mais c'est une réalité charnelle inscrite dans l'espace et dans le temps, dont nul ne peut s'affranchir. A vouloir nier le territoire, on risque d'aboutir à des crises, des excès inverses encore plus graves. Un jour de pessimisme, Claude Raffestin a écrit : "*L'espace est la prison originelle, le territoire est la prison que les hommes se donnent*". Alors est-ce une prison ou un jardin du bonheur ? Il peut être sans doute l'un et l'autre, mais il existe. On le rencontre.

Le territoire comme lieu du rite

Mais je voudrais terminer par un aspect plus culturel. Ce qui caractérise, au bout du compte, le territoire, c'est la présence du rite. L'humanité traditionnelle, moderne ou post-moderne, vit au moyen de rites qui révèlent ses hiérarchies, expriment ses valeurs et confortent ses croyances, même lorsqu'elle se pense en dehors du religieux. Or le rite a besoin de lieux sacrés et inversement, les lieux ont besoin de rite; le territoire réunit dans un réseau de haut-lieux les géosymboles identitaires et politiques qui agrègent les communautés humaines. Ce sont des sanctuaires ou des Saint des Saints et c'est ce qui le rend magique, c'est-à-dire à la fois dangereux et envoûtant, mais en dernière approche, profondément humain.

Le territoire commence avec le rite. Il est même le plus immédiat des rites, on le sent d'autant mieux qu'il est physique, par exemple lorsqu'on marche à pied – d'où le sens des pèlerinages qui vont vers des sanctuaires (laïcs ou religieux). C'est peut-être le premier exercice rituel inventé par l'homme ou, pour paraphraser Luc Bureau, sa première résonance avec la terre.

Conclusion

En bref, l'idée du territoire réunit plusieurs directions de recherche qui vont être évoquées par Luc Cambrézy. Le territoire est au confluent de l'anthropologie et de la géographie. Il sert de fondement à la géographie historique, politique et culturelle. C'est bien un nouveau paradigme qui répond à un certain nombre de fonctions géographiques sociales et politiques, mais dont les raisons vont au-delà, elles s'inscrivent dans l'univers de la mémoire, des représentations et des valeurs.

Visions du monde et divisions du monde Facettes de territoire

Luc CAMBRÉZY
ORSTOM

Dans l'esprit des éclaircissements apportés par Joël Bonnemaison concernant la définition que nous donnons du territoire, je voudrais introduire brièvement les quatre axes de réflexion que nous avons proposé et qui feront l'objet des quatre ateliers de ce colloque.

On peut résumer l'ensemble de ces débats comme une tentative de réflexion sur la question des représentations et donc sur la diversité des visions du monde. Représentations du monde, représentations de l'espace. Représentations de l'espace par les sociétés concernées. Représentation de l'espace telle que peut la concevoir la géographie en fonction des questions qu'elle se pose et des outils qu'elle se donne, voilà quelques sujets largement transversaux qui ne manqueront pas d'être éclairés et discutés de bien des manières dans chacun des ateliers.

1 – Dans le premier atelier, relatif à l'ethnogéographie du territoire, l'existence et peut-être l'impérieuse nécessité pour toute société humaine d'établir *un rapport fort à son espace de vie* semble être clairement établi. Un rapport qui peut certes s'exprimer par un marquage serré de l'espace, voire par une appropriation jalouse, mais qui transcende largement la possession matérielle.

La puissance de ce lien montre que *l'espace est investi de valeurs qui ne sont pas seulement matérielles mais aussi idéelles*. Envisagé ainsi, le territoire n'est pas seulement une portion d'espace dont la valeur se mesurerait à l'aune de ses attributs géométriques : localisation, distance, surface.

Le territoire n'est donc pas une variable économique; il ne se mesure donc pas en terme de "ressources". N'ayant pas de valeur marchande, le territoire ne peut être le simple support matériel mesurable et chiffrable de l'activité humaine. Dès lors, sa *représentation* pose des problèmes que la géographie, seule, ne peut résoudre.

2 – Le second thème de réflexion, celui consacré à la géopolitique, pose la question, parmi d'autres, de *l'ajustement entre des systèmes de représentations différents*; des systèmes qui le plus souvent s'opposent parce qu'ils n'expriment pas les mêmes visions du monde.

C'est d'abord *le système de représentation que défend tout État et, par évidente filiation, que reprend à son compte le courant dominant de la géographie humaine*. Les nécessités de gestion, d'administration et de contrôle conduisent l'État à mettre en œuvre une vision ordonnée et géométrique de l'espace. De ce point de vue, la monde se divise comme les pièces d'un puzzle. Toutes les éléments s'ajustent, il n'y a ni flou ni superposition. La représentation de l'espace est celle d'un plan continu, d'un support, d'une surface divisé par les frontières du maillage politico-administratif. Toujours de ce point de vue, tout individu est très précisément situé dans l'espace, il appartient à une entité et pas une autre. Il est repéré dans un espace clos, un polygone fermé par des frontières. Il est dedans ou dehors. Presque malgré lui, l'individu est inscrit dans la classification binaire du monde.

Face à cette vision du monde s'oppose une autre logique, celle du territoire que la géométrie ne permet pas de mesurer et que la cartographie permet encore moins de représenter. Dès lors, le problème de l'affrontement entre une logique d'État et la logique des minorités culturelles, n'est pas seulement un problème d'échelle et de rapport de domination entre deux parties de force très inégale. Cet affrontement n'est pas, ou pas seulement, l'expression d'une compétition pour un espace-support qui ne serait que le seul enjeu. *L'affrontement est d'abord l'expression d'une incompréhension ou d'une mésentente entre deux systèmes de valeurs et deux systèmes de représentation.*

3 – Le troisième atelier se consacre à la question *de la territorialité envisagée dans ses rapports avec la mobilité*. Que cette mobilité soit un acte choisi, un mode de vie, ou qu'elle résulte d'une contrainte extérieure, la question posée est celle de savoir si la mobilité conduit à des formes spécifiques de territorialité.

Dans le cas des sociétés nomades, la réponse semble assurée. On retrouve d'ailleurs le schéma évoqué auparavant. A savoir deux visions du monde et deux formes de représentation de l'espace parfaitement antinomiques. Dans les rapports des sociétés nomades avec l'État, les choses se passent d'autant plus mal que, pour elles, l'espace se mesure peut-être plus en temps qu'en terme de surfaces et de frontières. L'importance des lieux, des distances entre ces lieux – qui s'expriment en jours de marche – traduisent une autre lecture de l'espace et du temps.

Reste le cas des migrations contraintes avec au moins deux modalités :

– celles qui résultent des crises écologiques et des contraintes économiques. Elles débouchent sur les questions de migrations de travail et de circuits marchands. Dans ce cas, il reste à savoir si nous sommes toujours dans le cadre de la réflexion sur le territoire ou s'il ne s'agit pas plutôt de formes d'organisation de l'espace économique dont les flux bouleversent le maillage de l'espace, se jouent des frontières et, éventuellement, produisent de nouvelles configurations spatiales.

– viennent enfin les migrations qui résultent des guerres, des conflits ethniques ou religieux et qui conduisent les populations sur le chemin de l'exil. Ces guerres posent clairement un problème de territorialité puisqu'un des résultats de ces conflits conduit à la pire des exclusions : l'exclusion du territoire, le déracinement, et la recherche d'un nouvel espace de vie où il est rare que l'on soit bien accueilli. Dès lors, et notamment dans le cas des diasporas que l'ampleur des génocides a ancré dans l'histoire. La mémoire de l'exil est la trame du lien social. Elle affermit les solidarités, entretient le culte du territoire. Puisqu'il n'y a pas de territoire sans mémoire, resurgit, posée différemment, la question du temps.

4 – Le quatrième et dernier atelier est sans doute le plus difficile à circonscrire, ne serait-ce que parce que les réponses aux questions posées sont fonction de la définition que l'on veut bien donner du territoire. Au delà de la diversité systèmes de représentation, au delà de leurs contradictions, *le territoire peut-il se partager ?* Ou n'est-ce pas qu'une illusion, lorsque, dans le meilleur des cas, le partage de l'espace – et non pas du territoire – n'est qu'une *cohabitation vigilante ?* A ce propos, la ville – considérée comme un lieu de brassage – constitue un champ d'observation privilégié mais pose au moins une question subsidiaire : si l'arrivée de migrants vers la ville, est l'expression même du déracinement, est-il possible de recréer, d'inventer et de s'inventer du territoire ? Et s'il fallait répondre par l'affirmative, faut-il en conclure que les diasporas ne sont finalement que des migrations “ banales ” sublimées par la mémoire et le mythe ?

Pour conclure cette brève présentation des quatre ateliers, quelques remarques s'imposent sur le contenu des communications ou plutôt, sur ce que les communications proposées semblent laisser dans l'ombre. Ces lacunes apparentes, que peuvent éventuellement contredire les communications, ne signifient évidemment pas que nous prétendions avoir réuni l'ensemble des spécialistes de la question. Mais l'exercice vaut malgré tout la peine, en ce qu'il permet d'explorer de nouveaux... territoires. Je ne prendrai que trois exemples.

Une observation assez surprenante tout d'abord. On ne trouve pas de communications spécifiquement centrées sur *le rapport d'échelle entre terre et territoire* et par conséquent, sur la question des structures foncières, des modes de tenure de la terre et des régimes de transmission. Or s'il est un domaine où l'on peut espérer pouvoir comprendre l'origine des points de friction entre plusieurs systèmes de représentation, c'est bien sur ce rapport d'échelle et sur les contradictions qui peuvent apparaître quant à la notion d'appropriation. Une notion que les géographes emploient abondamment sans vraiment préciser ce qu'il faut entendre. Or, au moment où, sous la pression de l'État et des bailleurs de fond, la propriété privée tend à se généraliser là où elle était inconnue; au moment où la propriété privée gagne le terrain qu'elle avait perdu dans les pays où des réformes agraires massives avaient été engagées, il est un peu surprenant de constater que l'étude des structures foncières reste cantonnée dans des études classiques portant sur les systèmes agraires lorsque la question de fond est celle du rapport terre/territoire.

Dans le même ordre d'idées, on peut regretter l'absence d'études centrées sur les moyens employés par certains États, certains régimes politiques, pour gommer, effacer, toutes formes de territorialité antérieures qui pourraient menacer le pouvoir dans son autorité et sa légitimité. En évoquant cet aspect, on pense bien sûr aux régimes politiques qui, arrivés au pouvoir par la violence, se font un devoir de faire table rase du passé. Cela passe le plus souvent par la mise en place d'un nouveau maillage de l'espace. Mais, comme si c'était insuffisant, cela se poursuit le plus souvent par la destruction des lieux symboliques. Les exemples abondent. De la destruction des pyramides aztèques par les conquistadors au changement de la toponymie après l'indépendance du Mexique puis la Révolution de 1910. De la destruction des lieux de culte en URSS à celle des mosquées en Bosnie... Toutes ces actions, réformes foncières et réformes agraires comprises, ont profondément bouleversé les formes antérieures d'enracinement et d'attachement au territoire.

Cela étant dit, on peut se demander si cet acharnement à gommer toute forme d'expression originale de la territorialité est le seul fait de systèmes politiques totalitaires ou autoritaires. Dans nos sociétés, l'urbanisation, la modernité, le système économique mondial, l'État lui-même, ne contribuent-ils pas, à leur manière, à annihiler et à neutraliser toute forme non folklorique de particularisme identitaire ? De nombreux indices font pencher en faveur de cette dernière hypothèse. Au passage, cela pourrait d'ailleurs expliquer cette soif d'histoire, valeur refuge s'il en est, qui semble s'emparer de la société française. L'explosion du tourisme vert, l'inflation de mises en scènes commémoratives, d'éco-musées et de musées régionaux ne sont-ils pas autant d'indices de cette permanente contradiction ?

Pour enchaîner sur le thème de la violence dans ses rapports au territoire, on peut également relever l'absence de communications sur les grandes migrations que les conflits contemporains ont provoqué. Alors que les diasporas qui seront évoquées portent toutes sur des cas historiques qui devraient aider à éclairer l'actualité, il est frappant de constater que la question des populations réfugiées ne soit pas mieux prise en compte. Les raisons de cette lacune sont nombreuses : les aspects politiques, idéologiques et déontologiques ne sont pas à négliger, mais ils n'expliquent pas tout. On peut aussi se demander si les sciences sociales n'ont pas purement et simplement ignoré cette question en supposant que ce type d'événements ne peut devenir un objet de recherche tant que le temps et l'histoire n'ont pas

officiellement consacré ces migrations en tant que diasporas. Plus près de chez nous, ici même dans les rues de Paris, l'exclusion dont on parle tant conduit à de nouvelles formes de territorialité, ou plutôt de non territorialité. Serait-ce faire du voyeurisme que de s'intéresser à ces phénomènes ? La question semble devoir être posée.

Pour terminer je conclurai par un sujet qui nous est cher, le territoire du chercheur. Je veux parler des rapports pour le moins ambigus que le chercheur entretient avec *son* terrain de recherche et *son* sujet de recherche qui, l'un et l'autre, se transforment en un territoire qu'il n'est guère question de partager et qui est le motif des rivalités que l'on sait. Ce territoire n'est pas seulement notre terrain de recherche, en tant que lieu. C'est, avant tout, ce dont ce terrain est porteur, en terme de savoirs et d'expériences, que le chercheur, par une sorte de dérive "naturelle" (?), s'approprie sans réel souci de partage tant qu'il n'a pas recueilli les fruits de cette "possession".

On le voit, le champ de la territorialité est immense. De l'éthologie aux sciences cognitives, de la géographie à la psychologie en passant par l'anthropologie et l'histoire, le territoire est une invitation à passer les frontières des savoirs disciplinaires.

Rapport de synthèse de l'atelier

"Ethnogéographies"

L'atelier "ethnogéographie" a accueilli 25 communications, portant sur des espaces très variés et pas toujours éloignés¹. La démarche ethnogéographique n'est pas réservée aux sociétés d'ethnologues.

La variété des terrains s'est retrouvée dans celle des thèmes abordés, des méthodes employées, et aussi des conclusions soutenues. Ce qui suit doit être considéré comme le plus petit commun dénominateur de séances où des idées très diverses ont été exprimées. Aucune communication précise ne sera ici citée, car c'est bien du seul point de vue du rapporteur qu'une synthèse est proposée.

Le territoire est une représentation. La "réalité" dont il est question est d'abord de nature discursive. En tant que représentation, le territoire est le fruit d'une histoire des idées, et d'une histoire tout court. D'une part, on peut faire l'histoire d'une représentation territoriale (qui apparaît, se développe, décline, à certaines périodes et dans certaines circonstances); d'autre part, une représentation territoriale s'appuie souvent sur une histoire, fantasmée le plus souvent : le territoire et sa légitimation impliquent des ancêtres, une migration fondatrice, des mythes originels... Il y a une ethnogénèse du territoire.

En tant que représentation, le territoire est multiple. À chaque discours, son territoire. La coexistence de plusieurs représentations territoriales sur un même espace et en un même moment n'est d'ailleurs pas nécessairement conflictuelle, car elle peut prendre appui sur des articulations de niveaux de sens, et ainsi assurer une cohésion sociale. Le plus souvent, les représentations territoriales sont tout de même concurrentes, et la domination de l'une se traduit par l'effacement de ses rivales. Il y a ainsi, sur un même espace, superposition ou succession dans le temps de représentations territoriales différentes. Quand différents acteurs et discours sont confrontés, différentes représentations territoriales s'expriment : celle des collectivités locales, des ethnies, des intervenants extérieurs, et surtout, celle de l'État. De même, les vagues de migrations se traduisent par la succession de représentations territoriales, la nouvelle n'effaçant pas nécessairement la précédente pour des raisons d'inertie historique.

Les représentations territoriales sont essentiellement mobiles, évolutives, dynamiques. Les circonstances (politiques par exemple) font émerger certaines représentations et en effacent d'autres. Il semble même que la représentation territoriale en soi ait plus de vigueur, de pertinence, dans certaines circonstances (à certaines époques) que dans d'autres. Les périodes de mutation brutales peuvent être interprétées comme des crises territoriales, qui consistent souvent en un changement de représentation.

La composante discursive du territoire explique le rôle majeur de la langue, véritable matrice culturelle du territoire. Les mots pour dire le territoire, les toponymes sont des éléments actifs : non seulement par eux le territoire est dit, mais aussi par eux le territoire est fait. Le discours territorial est pour une part performatif.

¹ 8 communications sur l'Europe, 7 sur l'Afrique, 4 sur les Amériques, 4 sur l'Asie, 2 sur l'Océanie

L'atelier n'a pas vraiment abordé les questions de méthode. On souligne toutefois la responsabilité du chercheur, qui peut être appelé – quelquefois sans qu'il s'en rende compte – à cautionner telle ou telle représentation territoriale, caution qui peut jouer un rôle majeur et avoir des conséquences énormes. L'ouverture, l'écoute à la base de l'enquête doivent se retrouver en aval, sous la forme de l'honnêteté et de la prudence.

Lors du colloque, peu se sont essayés à définir le territoire, et leurs tentatives ne sont pas toujours allées dans le même sens. Les définitions implicites montraient une diversité encore plus grande. S'agit-il de confusion ? L'atelier ethnogéographique a montré que le territoire n'a d'autre réalité qu'en tant que représentation géographique et que, comme celle-ci est mouvante, il est autant de territoires que de groupes ou même d'individus. Il n'y a pas de différence de nature entre les représentations géographiques du géographe professionnel et celles des groupes qu'il étudie, qui ne sont pas constitués d'"idiots géographiques". La démarche ethnogéographique consiste précisément à mettre en rapport les unes et les autres. La diversité de nos conceptions savantes du territoire, si elle est le reflet de celle des représentations territoriales sur lesquelles porte notre travail, garantit pour finir la validité de ce dernier.

*J.-F. STASZAK
Université de Picardie (Amiens)
Laboratoire espace et cultures (Paris IV, CNRS)*

Le paysage horticole de la Caraïbe, ou ... le territoire apprivoisé

*Catherine BENOÎT,
EHESS, CEA¹*

Les sociétés caraïbéennes sont issues de la colonisation européenne dans le nouveau monde, du génocide des populations amérindiennes, et de la transplantation de populations d'origine africaine, violemment arrachées de leur terre d'origine et réduites en esclavage. Ces colonies prévues au départ pour être des colonies de peuplement ont été mises en valeur, avec la découverte de la fabrication du sucre, pour satisfaire les intérêts économiques des métropoles européennes. Les paysages de champs de monoculture de canne ou de bananes sont les témoins du système de plantation.

En partant de ces données, un certain nombre d'analyses consacrées à la Guadeloupe et à la Martinique, ont souligné le fait que les descendants des esclaves africains ne pouvaient, du fait de la coupure violente et de l'arrachement brutal de la terre originelle, de la non-inscription des généalogies esclaves dans le sol de l'île, et d'une économie de dépendance dans le cadre de la départementalisation, clamer leur origine en référence à ce sol, ou s'appropriier l'espace insulaire². Récemment, E. Glissant a proposé de distinguer l'identité-racine de l'identité-relation, qui serait le propre des sociétés créoles de la Caraïbe ou de l'océan indien³. Pour la première qui "a ensouché la pensée de soi et du territoire" par un mythe d'origine et la violence cachée de la filiation, le sol est un territoire qui en autorise la conquête de nouveaux. Pour la seconde, qui est avant tout le vécu des contacts de cultures, le sol n'est pas vécu comme territoire. Or, si l'on déplace son regard du champ de monoculture de la plantation esclavagiste ou des grandes propriétés actuelles vers une autre forme de mise en valeur du sol, à savoir les jardins, il apparaît qu'il existe bien une territorialisation de l'île⁴. Le paysage horticole traduit une appropriation de l'espace insulaire différente de celle qui a présidé à l'élaboration du paysage agraire⁵.

A partir de l'exemple guadeloupéen, cet article s'attache à décrire les différents jardins du paysage horticole caraïbéen, avant de montrer comment ils sont aujourd'hui et ont été dès les débuts de la colonisation pour les populations esclaves, la première, voire la seule territorialisation possible de l'île.

Le paysage horticole de la Guadeloupe

L'étude des systèmes agraires dans la Caraïbe a eu essentiellement pour objet les techniques et les modes de production de ceux de la plantation ou de ceux des grandes exploitations qui lui ont succédé. L'intérêt porté aux champs de monoculture de canne et aux plantations de caféiers, de cacaoyers ou de bananiers a eu pour conséquence de négliger l'importance des jardins dans le fonctionnement de la plantation. La prédominance de la canne est à l'origine de l'élaboration du

¹ Chargée de conférences à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Chercheur associé au Centre d'Etudes Africaines.

² Affergan 1983; Flagie 1993; Glissant 1981

³ Glissant 1990

⁴ Par territorialisation, j'entends, à la suite de J. Bonnemaïson, la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec l'environnement dans lequel il évolue, et non l'appropriation quasi biologique d'un territoire au sens où la conçoit l'éthologie Bonnemaïson 1981.

⁵ Barrau 1976, 1978, 1986; Ishizaka 1987; Mintz 1960, 1967, 1973, 1983

concept de société de plantation, à partir duquel ont été pensées de manière quasi exclusive l'évolution et le fonctionnement des sociétés caraïbéennes. Pourtant, les sciences sociales anglo-saxonnes se sont intéressées depuis plus de vingt ans au petit paysannat et à l'horticulture dans la Caraïbe⁶, alors que les sciences sociales et des recherches agronomiques de tradition française s'y consacrent depuis peu⁷.

A la Guadeloupe comme dans l'ensemble de la Caraïbe, les habitants des zones rurales de l'île – même s'ils travaillent occasionnellement dans les champs de canne –, déploient leurs activités horticoles, dans un espace dont les deux pôles sont d'une part le jardin de case, et d'autre part le jardin vivrier. Est appelé jardin de case, l'espace habité, considéré dans ses dimensions matérielles et sociologiques, comprenant le jardin, la case et ses constructions annexes⁸. Les cases entourées du jardin lui-même bordé d'une haie, présentent leur façade la plus longue vers le chemin d'accès. Une allée conduit du chemin de desserte vers la case et la galerie où sont reçus les visiteurs. L'espace ainsi traversé est la cour-avant - *douvan kaz* -, lieu ostentatoire où le long de l'allée et jusqu'aux limites de la parcelle sont disposées des plantes de taille moyenne aux fonctions le plus souvent ornementales. Les abords de la case sont soigneusement entretenus, balayés. Les activités de la maisonnée se déroulent à l'arrière de la case, dans un espace appelé cour-arrière – *déryé kaz* -. C'est un espace difficile d'accès : il faut, soit traverser la case, soit franchir des allées de plantes comprenant des plantes magiques, ou gravir des marches d'escalier avant d'y arriver. L'aspect de la cour-arrière tranche singulièrement sur celui de la cour-avant, le désordre et la saleté y sont autorisés. Des arbres fruitiers entourent cet espace et les enfants y jouent souvent. C'est là que se trouvent les parcs à animaux, que l'on tue volailles et porcs. Certaines fonctions même dans les maisons modernes, comme préparer le repas, se laver, laver le linge, peuvent se réaliser dans la cour-arrière et non pas à l'intérieur de la maison. La case, qu'il s'agisse d'une case en bois de deux pièces, d'une case aménagée⁹, ou d'une luxueuse villa, est avant tout le lieu où l'on dort, où l'on mange le soir très tard, où l'on regarde la télévision, où l'on repasse le linge, bref de ce qui est du ressort de l'intimité. Le jardin vivrier qui a pu devenir le jardin cultivé à des fins commerciales est éloigné de la maison. Il est souvent désigné par le terme de "jardin créole", expression un peu réductrice du système actuel de polyculture vivrière¹⁰. Alors que le jardin de case est le domaine de la femme, celui-ci est entretenu par l'homme qui y cultive les produits essentiels à l'alimentation de la maisonnée : ignames, tubercules, différentes sortes de pois, des légumes, des fruits et des épices.

Les jardins guadeloupéens, vivriers ou de case, se définissent en totale opposition au champ. Ce sont des écosystèmes diversifiés, où foisonnent diversité végétale et animale, au contraire des champs de monoculture de l'ancienne habitation ou des exploitations agricoles d'aujourd'hui, écosystèmes spécialisés¹¹. Une "relation d'amitié respectueuse"¹² caractérise les relations qu'entretiennent les hommes avec les plantes de leurs jardins : on parle aux plantes

⁶ En plus de S. Mintz op. cit. Cf. Beckford 1985; Berleant-Schiller et Pulsipher 1986; Fredrich 1978; Kimber 1966, 1973; Horowitz 1960b, 1967, 1971

⁷ Cf. pour la Guadeloupe et la Martinique Barrau 1976, 1978, 1986; Barrau et Montbrun 1978; Barrau, Peeters, et Gilloire 1986; Bory 1982, Chivallon 1992, 1995; Crabos 1983; Delawarde 1935a, 1935b, Etiffier-Chalono 1985, François et Grandguillotte 1986; François, Granguillotte, et Joseph 1985, Gilloire 1983, Lasserre 1965, 1972; Lawson-Body 1990, Horowitz 1967, Peeters 1976, 1984; Rabot 1982.

⁸ Dans la tradition anglo-saxonne, cet espace habité est nommé "dooryard garden", "back-yard garden", "home garden" ou "kitchen garden".

⁹ Est ainsi désignée la case en bois à laquelle a été adjointe des pièces en béton.

¹⁰ Le jardin vivrier a fait au cours de ces dernières années l'objet d'une recherche pluridisciplinaire et pluri-institutionnelle INRA, ORSTOM, Universités de Montpellier et de Toulouse présentée par L. Degras lors d'un colloque sur les "Systèmes de production agricole caribéens et alternatives de développement" Degras 1985.

¹¹ Les écosystèmes dans lequel l'homme évolue sont de deux types. Les "écosystèmes généralisés", selon la définition de D. R. Harris (Harris 1969), possèdent une grande variété d'espèces végétales ou animales, représentée chacune par un petit nombre d'individus. C'est le cas des jardins de case et des jardins vivriers des zones tropicales. Les "écosystèmes spécialisés" quant à eux, selon la définition qu'en donne O. H. Frankel (Frankel 1959), possèdent un nombre restreint d'espèces végétales ou animales mais représentée chacune par un grand nombre d'individus. C'est le cas du champ de blé des zones tempérées.

¹² Haudricourt 1962 p. 42

avant de cueillir certaines de leurs feuilles ou de leurs bourgeons pour ne pas les attrister ou pour encourager leur croissance, et le traitement de chaque tubercule est individualisé. C'est pourquoi il convient, à la suite d' A. G. Haudricourt, de parler d'horticulture plutôt que d'agriculture pour caractériser les modes de mise en valeur du sol où la plante cultivée est l'objet de soins attentifs et individuels, et où le sol est considéré avec soins. Les productions des jardins sont destinées à la consommation familiale et locale et non à l'exportation. D'ailleurs l'histoire coloniale américaniste distingue les "vivres", obtenus dans les jardins et destinés à la consommation locale, des "denrées", cultures commerciales qui proviennent des champs, destinées à l'exportation. Ce sont des techniques agricoles et un calendrier cultural, autres que ceux requis pour le champ de l'habitation qui gouvernent l'exploitation des jardins. Ces jardins situés dans les mornes, ou dans la forêt sont travaillés à la main. L'outillage est sommaire : coutelas, fourche et houe, peu de produits chimiques sont utilisés. La main-d'œuvre est essentiellement familiale, ce sont surtout les hommes qui y travaillent, les femmes et les enfants pouvant assurer de petits travaux d'entretien. Le calendrier cultural pour planter, sarcler et récolter, est basé sur la lune, les saisons, ainsi que sur les qualités prêtées au sol. Au milieu de ce siècle, le jardin vivrier relevait encore du système des cultures itinérantes sur brûlis, hérité des amérindiens. Il s'agissait alors plus de l'annexion temporaire d'une portion de la nature, que de sa transformation durable. Aujourd'hui, les jardins en forêt qui viennent d'être défrichés, deviennent au bout de deux ou trois ans des jardins stabilisés, structurés et ordonnés que le cultivateur borde d'une lisière et exploite sur plusieurs dizaines d'années. Des changements notables dans l'exploitation de ces jardins interviennent cependant depuis plusieurs années, le jardin vivrier pouvant être exploité à des fins commerciales. Des typologies ont été proposées qui distinguent suivant des critères botaniques, économiques et agronomiques, le jardin de case, le jardin vivrier d'autosubsistance et le jardin commercial. Il y a passage d'un modèle "écologique" que représentent les jardins de case et les jardins traditionnels à un modèle "économique" qu'est le jardin vivrier commercial : main-d'œuvre de moins en moins familiale, achat de semences cultivées, utilisation croissante de produits chimiques pour les jardins dont la production est destinée à la vente ¹³. Le jardin de case, quant à lui, contient une profusion de plantes et d'arbres aux fonctions alimentaires, ornementales, médicinales, et magiques. La diversité des espèces végétales est d'autant plus grande que les arbres accueillent sous leur ombrage des arbustes qui eux-mêmes abritent des plantes.

Produit de représentations et de pratiques à la fois horticoles et sociales, le jardin de case traduit une notion de personne et une vision du monde où la plante, l'arbre et le sol sont des intermédiaires entre les occupants des jardins, l'environnement social et celui des morts¹⁴. Le jardin de case est organisé en "coquilles" que les visiteurs et les occupants pénètrent par des labyrinthes et des seuils. Dans le cadre d'un vécu persécutif de la maladie, du mal et du malheur, les coquilles ont pour fonction de protéger les habitants du jardin de case des agressions extérieures qui peuvent venir des visiteurs, des voisins, et des esprits des morts. La première coquille comprend les plantes magiques aux limites de la l'espace habité, la seconde correspond à la zone soigneusement balayée autour de la case, la troisième est constituée par les murs de la case sur lesquels peuvent être ajoutés des protections. Les coquilles gèrent deux types de protection. Une première, contre les étrangers et les voisins : plantes protectrices en façade, propreté des abords de la maison et ordre de l'espace, où les étrangers sont autorisés à pénétrer. Une seconde, contre les esprits : propreté, désordre dans certaines pièces de la maison,

¹³ Cf. Paquette 1978. En Martinique, M.E. Etiffier-Chalono distingue ainsi trois types de jardins : le jardin de case, le jardin traditionnel et le jardin dont la majeure partie de la production est destinée à la vente Etiffier-Chalono 1985. Pour la Guadeloupe, D. Crabos parle de jardins complémentaires ou pas de revenus agricoles dans le cas des deux premiers jardins et de jardin -spéculation pour le troisième type de jardin Crabos 1983. Enfin C. Rabot établit également une typologie de quatre types de jardins en fonctions de la structure et de l'architecture de la végétation (Rabot 1982).

¹⁴ Cf. Benoît 1990. J'emploie le terme de "coquille" dans le sens où G. Bachelard dans "La poétique de l'espace" Bachelard 1957, puis A. A. Moles et E. Rohmer dans "Psychologie de l'espace" l'ont défini Moles 1972. La "coquille" est une des enveloppes protectrices, symboliques ou non qui entourent le corps et l'isolent ou au contraire le lient à l'environnement.

et plantes, faisant barrage aux vents, ou à l'angle de la chambre. Cette organisation en coquilles rejoint les théories médicales populaires du corps où le corps doit être bouclé, fermé, protégé du monde environnant qu'il s'agisse du milieu "naturel", du monde social ou de l'au-delà¹⁵. Cette protection de l'individu, de la naissance jusqu'à la mort, se fait par l'ingestion de divers breuvages dès les premiers jours qui suivent la naissance, de massages tout au long du cycle de vie qui visent à refermer le corps, d'un port de "garde corps", d'un contrôle sévère des relations sociales et des relations avec les morts. Le jardin de case guadeloupéen, objet des mêmes représentations et soins que le corps est vécu au plus près de son sens étymologique de clôture. Les jardins en tant qu'espaces grandement maîtrisés, gérés et en tant que médiateurs symboliques avec l'environnement traduisent bien l'existence d'une territorialité de l'espace insulaire. Ils ont été aussi le premier lieu de son accomplissement.

Esclavage et territorialisation de l'espace insulaire

En effet, les jardins ont existé au sein même de l'habitation et ont été, malgré les pouvoirs de déshumanisation de l'entreprise esclavagiste, qui visait à faire de l'esclave un bien meuble, des lieux d'appropriation d'un sol imposé par la force. Dès le début de la colonisation les esclaves ont exploité, parfois sous la contrainte, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes, des jardins autour de leur case et des jardins vivriers situés aux confins de l'habitation. La présence des jardins sur les habitations est étroitement liée à la manière dont le colon a décidé de résoudre la question économique de l'alimentation des esclaves. S'il décidait de nourrir les esclaves, il devait certes payer pour fournir la ration alimentaire appelé ordinaire, constitué de produits en provenance de la métropole, mais il disposait entièrement de tout le temps de travail de l'esclave corvéable à merci. Sa seule contrainte était de veiller à ce que l'esclave puisse fournir un maximum de travail sans périr de faim. A l'inverse, si le colon octroyait un lopin de terre que les esclaves pouvaient mettre en valeur sur les quelques heures que celui-là leur abandonnait pour travailler pour eux-mêmes, il n'avait certes pas d'argent à dépenser mais perdait des heures de travail. L'administration coloniale française voyait d'un mauvais œil l'octroi d'un lopin de terre, comme en témoignent les nombreux arrêtés et ordonnances qui ont exigé des colons qu'ils nourrissent leurs esclaves au lieu de les laisser mourir de faim ou de se décharger de leur nourriture en leur donnant l'usage d'un jardin¹⁶. L'octroi d'un lopin de terre était considéré comme un premier pas vers l'accumulation d'un pécule, lorsque certaines des productions étaient vendues, pouvant être fatale au système esclavagiste¹⁷. Les autorités locales et le pouvoir central ont multiplié après le Code noir publié en 1685 ordonnances et arrêtés en vue d'obliger les colons à pourvoir à la nourriture de leurs esclaves. Cependant en Guadeloupe, dès le milieu du XVII^{ème} siècle, au contraire de la Martinique¹⁸, des colons ont préféré attribuer quasi systématiquement à leurs esclaves un lopin de terre afin qu'ils pourvoient eux-mêmes à leur nourriture en leur donnant la journée du samedi pour le cultiver. Cette coutume, en vigueur également à la Barbade¹⁹, trouve son origine dans l'installation en Guadeloupe des colons hollandais chassés de Récif lorsque le Portugal reprend à la Hollande les terres que cette dernière venait de lui arracher au Brésil. Ces colons apportent avec eux la technique de fabrication du sucre, alors que la canne dans les Antilles françaises est loin d'être considérée comme une culture susceptible d'apporter des revenus conséquents, ainsi que d'autres manières de traiter les esclaves. C'est ainsi que les colons portugais octroyaient un lopin de terre depuis les premières années du XVI^{ème} siècle dans leur colonie de Madère²⁰. Le Père Labat, missionnaire qui a laissé sous forme de Relation un journal de ses années passées à la

¹⁵ Benoît 1989

¹⁶ Le 6 novembre 1736 le conseil de Guadeloupe condamna un colon qui avait accordé à ses esclaves le samedi au lieu de les nourrir, Colonies, F3 222, p. 643 in Debien 1964 p. 143.

¹⁷ Jamard 1992

¹⁸ Lavollée 1841 p. 132

¹⁹ Labat 1742,

²⁰ Debien 1964

Martinique et à la Guadeloupe à la fin du XVII^{ème} siècle, donne la description suivante des jardins :

"On laisse pour l'ordinaire un espace de quinze à vingt pieds entre chaque case, afin de pouvoir remédier au feu, quand il s'allume dans quelqu'une, ce qui n'arrive que trop souvent. Ils ferment quelquefois ces espaces avec une palissade, et se servent de ce terrain pour renfermer leurs cochons, ou pour faire un petit jardin d'herbes potagères. Dans les Habitations où les Maîtres nourrissent des cochons, il vaut mieux obliger les Nègres de mettre les leurs dans le parc du Maître, que de leur souffrir des parcs particuliers. On les oblige par ce moyen d'avoir soin de ceux du Maître, comme des leurs; et lorsqu'ils veulent vendre ce qui leur appartient, il faut qu'ils en donnent la préférence à leurs Maître, cela lui est dû; mais il faut aussi qu'il leur paye ce qu'il achète d'eux, autant pour le moins qu'ils le pourroient vendre au Marché. Il y auroit de l'injustice d'en agir autrement.

(...) On donne aux Nègres quelques cantons de terre dans les endroits éloignés de l'Habitation, ou proche des bois, pour y faire leurs jardins à tabac, et planter des patates, des ignames, du mil, des choux caraïbes, et autres choses, soit pour leur nourriture, soit pour vendre. C'est une bonne maxime d'avoir soin qu'ils y travaillent, et qu'ils les tiennent en bon état. On leur permet d'y vacquer les Fêtes après le Service Divin, et ce qu'ils retranchent du temps qu'on leur donne pour leurs repas. Ces jardins produisent une infinité de commoditez. J'ai connu des Nègres qui faisoient tous les ans pour plus de cent écus de tabac, et autres denrées. Lorsqu'ils sont à portée d'un Bourg, où ils peuvent porter commodément leurs herbages, leurs melons, et autres fruits, ils se regardent comme les heureux du siècle, ils s'entretiennent très-bien, eux et leur famille, et s'attachent d'autant plus à leurs maîtres, qu'ils s'en voyent protegez et aidez dans leurs petites affaires"²¹.

Loin d'être marginale, l'horticulture a fini par être pratique courante avant l'abolition de l'esclavage. Ch. Schnakenbourg a calculé à partir des habitations citées par V. Schœlcher dans ses "Rapports des procureurs", que sous la monarchie de Juillet, 21 % d'habitants à la Martinique et 10 % à la Guadeloupe continuent de nourrir leurs esclaves, outre quelques uns qui adoptent un système mixte de distribution de nourriture et d'octroi de jardins : les autres - environ 2/3 selon l'auteur - se déchargeant entièrement sur les esclaves du soin de produire eux-mêmes leur nourriture²². Peu avant l'abolition, l'octroi d'un lopin de terre est accepté bon gré mal gré par l'administration de la Guadeloupe²³. Dans les années qui ont précédé l'abolition de l'esclavage, un arrêté local du 31 octobre 1846, recevant sanction royale le 8 décembre 1847, confère à l'esclave un lopin de huit ares, à charge pour lui de subvenir entièrement à sa nourriture, ce jardin n'ayant que quatre ares si l'esclave est nourri par le maître²⁴. Les auteurs des XVII^{ème}, XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles rapportent l'attachement des esclaves aux jardins. A la veille de l'abolition de l'esclavage, V. Schœlcher insiste sur l'attention et l'entretien que l'esclave voue à son lopin de terre, et son intérêt pour les arbres dont il est propriétaire²⁵. G. Debien dans son travail sur l'alimentation des esclaves dans les Antilles françaises, mentionne qu'au XVIII^{ème} siècle à Saint-Domingue, un système d'assolement et de culture itinérante sont mis en place pour éviter que les esclaves ne s'attachent trop aux jardins²⁶. A l'inverse, au XIX^{ème} siècle, la correspondance des commandants de quartier avec la métropole, témoigne du fait que les propriétaires ont opté pour l'octroi d'un lopin de terre à leurs esclaves, afin d' "attacher le nègre au sol"²⁷. L'environnement immédiat - arbres et jardins de l'habitation - a été le support d'une inscription dans une terre que la population esclave ne pouvait posséder.

²¹ Labat 1742 vol.2, 4^{ème} partie, chapitre IX, p. 407

²² Schnakenbourg 1980 p. 55

²³ Lavollée 1841

²⁴ Taffin 1985 pp. 303-304

²⁵ Schœlcher 1842

²⁶ Debien 1972 p. 164

²⁷ Cf. la lettre du commandant de quartier de l'Anse-Bertrand ANSOM GUA 107 753 en réponse à une circulaire du 30 juillet 1818 citée par Taffin 1985 p. 303.

Conclusion

La territorialisation de l'île s'est faite à partir d'une mise en scène horticole de la nature étrangère au paysage agricole de l'île. Le haut degré de maîtrise, de gestion et de symbolisation dont ont été et dont sont l'objet les jardins, traduit bien une appropriation du sol insulaire, et par là la constitution d'un territoire au moins domestique et privé. Il reste en effet à repérer dans la Caraïbe, les espaces et les lieux d'une appropriation collective de l'archipel. Tranchant sur l'aspect soigné des jardins et des espaces privés, la dégradation du paysage et des espaces publics ne témoignent pas d'une reconnaissance collective de l'environnement et d'une appropriation des lieux publics. Bien que de nombreux auteurs s'accordent à mettre en avant l'absence de lien social et l'individualisme, hérités de l'esclavage qui seraient caractéristiques des sociétés caraïbéennes pour rendre compte de cet écart, peut-être faut-il construire d'autres objets de recherche pour mettre en évidence une territorialisation plus générale ? La territorialisation de l'espace s'est faite par une reconnaissance et une domestication de la flore de l'île – quand bien même elle aussi est pour partie étrangère à l'archipel –, ce que des écrivains avaient compris bien avant des anthropologues et des agronomes. La revue *Tropiques* qui parût de 1939 à 1944, en publiant de nombreux articles consacrés à la flore et à la faune antillaise, devait permettre aux Antilles, selon les termes d' A. Césaire de se "recentrer" après les ravages du colonialisme. Pourtant, malgré le colonialisme et l'esclavage, ce recentrement n'avait pas lieu d'être pour une majorité de la population, celle-ci étant parvenue à partir de la flore à fabriquer du territoire. L'appropriation de l'environnement s'étant réalisée au sein du contexte coercitif de la société d'habitation, puis ayant continué malgré le contexte de la départementalisation, la Caraïbe montre de manière exemplaire non seulement que tout groupe dominé est à même de symboliser son rapport au monde par la fabrication d'un territoire, mais également que les logiques symboliques, en produisant une représentation du monde créole qui n'est en rien assimilée à la culture européenne, travaillent à l'écart des logiques de classe.

Bibliographie

AFFERGAN, F., 1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

BACHELARD, G., 1957, *La poétique de l'espace*, P.U.F., Paris.

BARRAU, J., 1976, "Biogéographie ou ethnobiogéographie ? Une réflexion à propos de la Martinique, et plus généralement des Petites Antilles", *Information en sciences sociales* XIV(1):12-34.

BARRAU, J., 1978, "Les hommes et le milieu naturel à la Martinique", *Environnement Africain* (Numéro Hors-Série):31-48.

BARRAU, J., 1986, "L'environnement aux Petites Antilles, sa gestion, ses transformations et les problèmes ainsi posés à l'interface environnement-santé", In *Étude comparative des facteurs socio-culturels relatifs à la santé et à l'environnement dans les Petites Antilles*, J. Barrau, A. Gilloire et A. Peeters, ed., pp. 5-21bis, Rapport dactylographié, CNRS.

BARRAU, J. et Ch. MONTBRUN, 1978, "La mangrove et l'insertion humaine dans les écosystèmes insulaires des Petites Antilles : le cas de la Martinique et de la Guadeloupe", *Social Science Information*, XVII(6):897-919.

BARRAU, J., A. PEETERS, et A. GILLOIRE, 1986, *Étude comparative des facteurs socio-culturels relatifs à la santé et à l'environnement dans les petites Antilles*, CNRS.

BECKFORD, G. L., 1985, "La paysannerie caraïbe : un mode de production proche de l'agriculture de plantation", *Revue internationale des sciences sociales* (37):433-447.

BENOÎT, C., 1989, "Les frontières du corps : perception du corps à la Guadeloupe à travers les représentations et pratiques liées à la maladie, l'espace habité (case et jardin de case) et l'exercice des thérapeutiques traditionnelles", Doctorat de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2 vol., 334p. 145p.

- BENOÎT, C., 1990, "Outil graphique et analyse anthropologique des jardins de case en Guadeloupe", *Histoire et Mesure* 5(3-4):315-342.
- BERLEANT-SCHILLER, R., et L. M. PULSIPHER, 1986, "Subsistence Cultivation in the Caribbean", *Nieuwe West-Indische Gids* 60 (1-2):1-40.
- BONNEMAISON, J., 1981, "Voyage autour du territoire", *L'espace géographique* X (4):249-262.
- BORY, A., 1982, "Crise de la société, crise de la pensée aux Antilles", *Présence africaine* (121-122):27-52.
- CHIVALLON, C., 1992, "Tradition et modernité dans le monde paysan martiniquais : approche ethno-géographique", Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Bordeaux III.
- CHIVALLON, C., 1995, "Space and identity in Martinique : towards a new reading of the spatial history of the peasantry", *Environment and Planning D*, 13:289-309.
- CRABOS, C., 1983, "Approche socio-économique de la production vivrière d'une petite région de la Guadeloupe", Mémoire de fin d'études, ENSAM, dactylo. 66p. +biblio.+annexes 36 p.
- DEBIEN, G., 1964, "La nourriture des esclaves sur les plantations des Antilles françaises aux 17e et 18e siècles", *Caribbean Studies*, 3-28.
- DEBIEN, G., 1972, "La question des vivres pour les esclaves des Antilles françaises aux 17e et 18e siècles", *Anuario del Instituto de Antropologia e Historia* (VII-VIII), 131-173.
- DEGRAS, L., 1985, "Étude de la polyculture vivrière "jardins créoles" des Antilles et de la Guyane (1981-1984). Systèmes de production agricole caribéens et alternatives de développement", pp. 599-611, Martinique, Université des Antilles-Guyane.
- DELAWARDE, J.B., 1935a, *Essai sur l'installation humaine dans les mornes de la Martinique*. Fort-de-France.
- DELAWARDE, J.B., 1935b, *Les défricheurs et les petits colons de la Martinique au 17e siècle*. Paris.
- ETIFFIER-CHALONO, M. E., 1985, "Étude descriptive des jardins traditionnels des campagnes de Ste-Marie, Martinique", Thèse de 3ème cycle, Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier.
- FLAGIE, A., 1993, *Demen sé on kouyon - Recherche en sociologie de la catastrophe dans les quartiers d'habitat précaire en Guadeloupe*, AAEA, Centre de formation et d'ingénierie sociale.
- FRANÇOIS, M.-D. et M. GRANDGUILLOTTE, 1986, "Savoirs et parenté dans l'anklo marie-galantais et le jaden bò kaz", *Carbet* 6:68-97.
- FRANÇOIS, M.-D., M. GRANGUILLOTTE et H. JOSEPH, 1985, *Savoirs Naturalistes Populaires en Guadeloupe*, Convention entre le Ministère de la Culture/Direction du patrimoine, 111p.
- FRANKEL, O. H., 1959, "Variation Under Domestication", *The Australian Journal of Science* XXII:27-32.
- FREDRICH, B., 1978, "Dooryard medicinal Plants of St. Lucia", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, 40:65-78.
- GILLOIRE, A., 1983, "Pratiques de contournement du droit foncier aux Antilles françaises", *Études foncières* (19):12-17.
- GLISSANT, E., 1981, *Le discours antillais*, Paris, Le Seuil.
- GLISSANT, E., 1990, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- HARRIS, D. R., 1969, "Agricultural Systems, Ecosystems and the Origins", In *The Domestication and exploitation of Plants and Animals*, J. P. e. G. W. D. Ucko, ed., pp. 3-15, London, Gerald Duckworth and Co.
- HAUDRICOURT, A.-G., 1962, "Domestication des animaux, culture des plantes, traitement d'autrui", *L'homme*, 2(1):40-50.
- HOROWITZ, M. M., 1960b, "A Typology of Rural Community Forms in the Caribbean", *Anthropological Quarterly*, XXXIII(4):177-187.

HOROWITZ, M. M., 1967, *Morne-Paysan: A Peasant Village in Martinique*, New York-Chicago-San Francisco-Toronto-London, Holt, Rinehart and Winston.

HOROWITZ, M. M., (ed.), 1971, *People and Culture of the Caribbean*, New York, The Natural History Press.

ISHIZAKA, M., 1987, "Une analyse du paysage de plantation dans les Petites Antilles", In *Social and festive space in the Caribbean Comparative Studies on the plural societies in the Caribbean*, II, M. a. N. Yamahuchi M., ed., pp. 115-172, Tokyo, Japan, ILCAA.

JAMARD, J. -L., 1992, "Consommation d'esclaves et production de "races" : l'expérience caraïbéenne", *L'Homme*, XXXII(122-124):209-234.

KIMBER, C., 1966, "Dooryard gardens of Martinique", *Yearbook of Pacific Coast of Geographers*, 38:97-118.

KIMBER, C., 1973, "Spatial patterning in the dooryard gardens of Puerto Rico", *The Geographical Review*, (6):6-26.

LABAT, Révérend Père J.B., 1742, *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique, contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les mœurs, la religion et le gouvernement des habitants anciens et modernes (nouvelle édition augmentée considérablement, 1ère édition 1722)*, 1972-1973, Fort-de-France, Horizons Caraïbe.

LASSERRE, G., 1965, "Petite propriété et réforme foncière aux Antilles françaises. Les problèmes agraires des Amériques latines", pp. 109-124, Paris, CNRS.

LASSERRE, G., 1972, "La petite propriété des Antilles françaises dans la crise de l'économie de plantation", In *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*. ed..

LAVOLLÉE, P., 1841, *Notes sur les cultures et la production de la Martinique et de la Guadeloupe*, Paris, Imprimerie Royale.

LAWSON-BODY, G., 1990, "Stratégies paysannes dans la Guadeloupe en transition vers le salariat : Des habitations marchandes-esclavagistes aux communautés paysannes libres dans l'espace des Grands-Fonds", Thèse de Doctorat, Connaissance des tiers-mondes, Paris VII.

MINTZ, S. W., 1960, "The house and the yard among three caribbean peasantries", *VIe congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, pp. 591-596, Paris, CNRS.

MINTZ, S. W., 1967, "Petits cultivateurs et prolétaires ruraux dans la région des Caraïbes", *Les problèmes agraires des Amériques latines*, pp. 93-100, Paris, CNRS.

MINTZ, S. W., 1973, "A Note on the Definition of Peasantries", *Journal of Peasant Studies*, 1(1):91-106.

MINTZ, S. W., 1983, "Reflections on Caribbean peasantries", *Nieuwe West-Indische Gids*, 57(1-2):1-102.

MOLES, A.A. et E. ROHMER, 1972, *Psychologie de l'espace*, Casterman, Tournai.

PAQUETTE, R., 1978, "La petite exploitation en Martinique", *Environnement africain*, (n° hors-série : environnement caraïbe):77-93.

PEETERS, A., 1976, "Le petit paysannat martiniquais et son environnement végétal. Recherches en cours", *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, XXIII(1,2,3):47-56.

PEETERS, A., 1984, *Représentations et pratiques populaires relatives à l'environnement et à la santé aux Antilles françaises*, Ministère de la recherche et de l'industrie, Ministère de l'éducation nationale, Secrétariat d'état aux DOM-TOM, Muséum national d'histoire naturelle - laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie-ERA 773 du CNRS, Maison des sciences de l'homme/Contrat CORDET.

RABOT, C., 1982, *Les jardins vivriers d'une petite région de la Guadeloupe : approche agro-écologique des associations végétales*, ENITA-CNEARC.

SCHNAKENBOURG, Ch., 1980, *Histoire de l'industrie sucrière en Guadeloupe aux XIX et XXème siècles : La crise du système esclavagiste (1835-1847)*, Paris, L'Harmattan.

SCHÛELCHER, V., 1842, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre.

TAFFIN, D., 1985, "Maladies et médecine à la Guadeloupe au XIX^{ème} siècle", Thèse du diplôme d'archiviste paléographe, École des Chartes.

Les savoirs du territoire en Imerina (Hautes terres centrales de Madagascar)

Chantal BLANC-PAMARD
CEA/CNRS

Sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, les Merina sont des gens de territoire. Imerina est un toponyme, Merina un parler et un ethnonyme. Selon les traditions historiques merina les plus répandues, le nom de Merina¹ ne serait en usage que depuis le règne de Ralambo, à la fin du XVI^{ème} siècle. C'est à ce dernier que l'on attribue la définition de l'Imerina :

"J'appelle ceci l'Imerina sous le jour (*I Merina ambaniandro*). Et je l'appelle l'Imerina parce que j'occupe tous les sommets; il n'y a rien qui ne soit à moi dans tout ce qui est sous la lumière du jour"².

Le toponyme *ambaniandro* caractérise la conception par rapport à l'axe vertical. Ce pays "sous la lumière que seul le soleil domine" est également caractérisé par le regard qu'on lui porte, à la fois ceux qui sont vus sur les hauteurs mais aussi ceux qui dominent les régions plus basses environnantes. Le rôle joué par le regard est très important pour le contrôle du territoire comme en témoignent les nombreux sites fortifiés qui coiffent les sommets des collines (Mille, 1970). Un roi merina disait lors de sa conquête : "A moi toutes ces hauteurs (*manerinerina*)"³. On notera également l'importance du terme *maso* qui signifie œil. Le soleil est *masoandro* l'œil du jour; la source est *masondrano* œil de l'eau⁴.

Aujourd'hui encore, on distingue les Merina qualifiés d'*ambaniandro* (sous le jour) ou de *tanivo* (ceux du centre) des *tanindrana* (ceux de la côte)⁵ selon deux axes de définition : un axe vertical haut-bas et un axe horizontal. L'Imerina est géographiquement mais aussi historiquement et politiquement situé, aux yeux de ses habitants, au centre. Pour désigner les régions périphériques de l'Imerina, l'indication topographique et géographique se réfère au "ventre de l'Imerina" (*kibon'Imerina*)⁶ centré sur la plaine de Tananarive. Ainsi le pays sakalava est désigné par "en bas, à l'ouest" (*ambany andrefana*).

Les Hautes Terres d'Imerina⁷, à une latitude moyenne de 19°S et dont les altitudes sont comprises entre 1200 et 1800 m, sont limitées au nord par la dépression de l'Alaotra, à l'est par le grand escarpement de l'Angavo, au sud par les contreforts montagneux du pays

¹ *Merina* viendrait de *mierina* "être sur une hauteur" (radical : *erina*).

² T.A. pp. 284-285, c'est-à-dire les *Tantara ny Andriana eto Madagascar* recueillis par F. Callet (1908; 1^o édition 1872) et traduits par G.S. Chapus et E. Ratsimba sous le titre *Histoire des Rois*.

³ *Ahy daholo izao manerinerina izao*.

⁴ Je présente certains aspects de ce sujet dans "Dialoguer avec le paysage ou comment l'espace écologique est vu et pratiqué par les communautés rurales des Hautes Terres malgaches" (1986) et "Les lieux du corps" (1995). Cependant, dans cette communication, j'ai développé de façon différente un certain nombre de points et j'ai complété l'analyse par un matériel nouveau.

⁵ La langue malgache se rattache à la famille austronésienne et, plus précisément, au rameau indonésien. "L'austronésien est une famille linguistique, autrefois appelée malayo-polynésien, dont l'extension géographique est la plus importante dans le monde. Les langues austronésiennes sont en effet parlées dans tout l'archipel indonésien et philippin, dans toutes les îles du Pacifique et par les indigènes de Taiwan et de Madagascar" (Loffs-Wissowa, 1988).

⁶ *Kibo* signifie ventre mais aussi coeur. On dit de deux frères et sœur qu'ils sont de même "coeur" (*iray tam-po*).

Betsileo, mais sont ouvertes vers l'ouest sur les vastes pénéplaines sakalava. Pendant la saison chaude et pluvieuse, de novembre à mars, les brumes et brouillards matinaux enveloppent les sommets et cèdent la place pendant la journée à un ciel bleu très lumineux. L'hiver austral est froid et sec. La pluviométrie moyenne annuelle est de 1350 mm. C'est un paysage de collines dénudées, les *tanety*, que surmontent des reliefs montagneux, eux aussi dénudés. Avec de-ci de-là, des reboisements en eucalyptus. Dans les bas-fonds de tailles variées se concentrent les rizières, élément essentiel de la vie agricole. Les campagnes merina sont le lieu d'une polyactivité paysanne dont la constante est une agriculture manuelle centrée sur la riziculture irriguée. Les collines sont le domaine de l'élevage et des cultures pluviales (manioc, patate douce...), avec des variantes liées aux opportunités locales.

D'après les traditions orales, les premiers occupants du sol seraient les Vazimba⁸, vivant de pêche, de chasse et de cueillette. Autour du XII^{ème}-XIII^{ème} siècle, une vague de migrants de langue malaise atteignit les Hautes Terres après avoir abordé Madagascar par la côte N-E. Quand les rois d'Imerina s'installèrent autour de l'actuelle plaine de Tananarive, ils entrèrent en concurrence avec les Vazimba. L'aménagement de la plaine a été essentiel pour affirmer et construire l'identité Merina.

Une inscription territoriale

A la suite de ses prédécesseurs, Andrianampoinimerina qui régna de 1787 à 1810, a poursuivi l'expansion et l'unification du royaume⁹ ainsi que l'aménagement du territoire. La traduction littérale du nom d'Andrianampoinimerina est le plus souvent "Prince-au-cœur-de-l'Imerina" plutôt qu'"au-cœur-des-Merina". On se réfère à la région mais pas à la population, ce qui indique encore une allusion à l'importance du centre.

L'Histoire des Rois rapporte de façon détaillée l'aménagement des rizières dans les marais du Betsimitatatra¹⁰. On doit à Andriantsitakatrandriana, vers le milieu du XVII^{ème} siècle, la mise en valeur de cette plaine marécageuse. "Préparez-vous car nous allons creuser des canaux qui feront produire du riz à ce marais enfoncé qu'est le Betsimitatatra". Cent cinquante ans plus tard, avec Andrianampoinimerina, le riz acquiert une place importante : "Le riz est l'existence même de mes sujets... Aussi je fais les digues pour assurer l'eau de vos rizières". Le Betsimitatatra constitue un territoire hydraulique (Isnard, 1954). Avec les souverains hydrauliciens de l'ancien Imerina a été mis en place le système des groupes statutaires, *andriana* ("nobles" ou d'ascendance princière), *hova* (sujets), *mainty* ("ceux qui ont mis en valeur les terres"¹¹, les premiers occupants) et *andevo* (esclaves).

⁸ Sur la définition de Vazimba, on se référera à Jacques Dez (1971) : "Au départ, le terme Vazimba doit recevoir une connotation socio-économique. Est Vazimba tout individu, toute société qui n'a pas dépassé un certain niveau technique caractérisé par l'absence de la connaissance de la métallurgie, de la riziculture et de certaines pratiques d'élevage. Le terme ne désigne donc pas une race, ni même peut-être un groupe, mais un état d'évolution. Il s'oppose ainsi au terme Mérina. Est Mérina tout individu, tout groupe qui a réalisé la révolution technique à laquelle n'est pas encore parvenu le Vazimba (...). Le terme désigne également les esprits désincarnés, censés procéder généralement de Vazimba défunts, alors qu'ils étaient encore Vazimba, ou les mânes d'ancêtres connus qui sont l'objet d'un culte public, populaire, donc non strictement familial. Par extension il désigne tous les morts inconnus (...). Ces morts inconnus, auxquels aucun culte n'est rendu, sont craints; leurs esprits errent et l'on cherche à se protéger contre eux (...)".

⁹ Andrianampoinimerina faisait le *manao valabe an'Imerina*, littéralement "Faire en sorte que l'Imerina ne soit qu'un seul parc, ou une seule rizière (sans diguette)" (*valabe*, litt. "grand-parc ; grande-rizière), c'est-à-dire qu'il a réuni l'Imerina.

¹⁰ Littéralement : "la grande sans drain".

¹¹ On dit que ce sont eux qui ont fait *lemanamainty molaly ny tany*, litt. "noirci de suif la terre", d'où leur nom *Mainty*, litt. "noir". *Manamainty* = noircir; radical : *mainty*.

L'Imerina *efa-toko*¹² aux quatre provinces d'Andriamasinavalona, premier unificateur du royaume, passe à six provinces (*enin-toko*)¹³. Cette expansion concrétise le projet politique et territorial d'un centre supérieur aux quatre points cardinaux à la périphérie¹⁴. La formule d'Andrianampoinimerina : *Ny ranomasina no valamparihiko*, traduite par "La mer est la limite de ma rizière"¹⁵, précise cet objectif. La compréhension populaire se limite à une interprétation géographique, mais cette expression peut emprunter différentes dimensions. A première vue, le monarque associait son royaume à une rizière, mais la rizière peut avoir aussi une dimension à la fois rituelle, humaine et politique. Il y a toujours une association de l'image du souverain avec celle du riz. "Le riz et moi sommes pareils", se plaisait à répéter Andrianampoinimerina. "A moi est la terre", expression également célèbre du même roi, montre le caractère sacré de la terre.

Dans le royaume divisé en "provinces", le souverain assigna à résidence les *fokonolona*¹⁶ et distingua dans l'administration du royaume, les *menabe*, domaine royal relevant d'une gestion directe des *menakely*, sorte de fief où son pouvoir était délégué à un *tompomenakely* ("seigneur"). Un autre statut territorial concernait les *lohombitany*, terres données en récompense par le souverain; il s'agissait d'une cession perpétuelle, aliénable et transmissible. Accordé le plus souvent à l'extérieur de la province d'origine du bénéficiaire, le *lohombitany* permettait une mobilité des hommes. Aux gens des *fokonolona* étaient concédées des parts de terre, les *zaratany*, bien délimitées dans leur province.

Bien avant l'époque coloniale, le *fokonolona* désigne tous les habitants d'une circonscription administrative, village, hameau ou groupe de hameaux plus ou moins proches les uns des autres. La dimension de cette communauté est très élastique. Les habitants d'un petit hameau d'une dizaine d'habitants constituaient et constituent encore selon l'administration traditionnelle un *fokonolona*. La délimitation du territoire est matérialisée par des *orimbato*, petites stèles que les anciens ont érigées en souvenir de l'institutionnalisation des conventions. La frontière peut être aussi un sentier, une rivière, un rocher, un bosquet... Chaque *fokonolona* traditionnel avait un nom, très souvent celui de l'ancêtre éponyme. Ceci renforce l'importance de la parenté et de la territorialité. Avec la mise en place des collectivités décentralisées en 1975, le *fokontany* désigne la cellule administrative de base formée par un groupe de villages et de hameaux. Le paramètre démographique tient un rôle primordial dans la formation de cette cellule qui doit réunir au moins 400 habitants. D'où l'antagonisme entre la structure administrative contemporaine et celle, traditionnelle, qui ne tient plus compte ni des conventions et des délimitations territoriales ancestrales, ni des relations de parenté tissées entre hameaux de même *fokonolona* traditionnel, ni de leurs interdits respectifs. Mais la modernisation n'a pas amené les Merina à délaisser les traditions ancestrales. Dans chaque village d'un *fokontany* moderne, deux chefs relèvent de l'organisation traditionnelle : le *ben'ny tanana* choisi parmi les lettrés et le *kazabe* (grand ancêtre) ou doyen. Un hameau est composé d'un seul ou plusieurs lignages (Condominas, 1960). A un autre niveau, le *fokonolona* traditionnel constitué d'un groupe de hameaux est

¹² *Toko* qui caractérise un territoire de groupes de descendance localisés est traduit par province au sens de division militaire et fiscale.

¹³ Des éléments naturels délimitent ou caractérisent ces territoires. Ainsi l'Avaradrano (au nord de l'eau) est délimitée par l'Ikopa. Le Vakankaratra est traversé ("cassé") par l'Ankaratra, une chaîne de montagne, comme le Vakinisisoany l'est par la rivière Sisoany.

¹⁴ Selon le mythe *Andriambahokafvoanitany* c'est-à-dire "le prince du peuple au centre de la terre" (Ottino, 1986).

¹⁵ Les malgachisants ont distingué *rano masina* (en deux mots) qui désigne l'eau lustrale, l'eau sacrée, et *ranomasina* (en un seul mot) qui signifie la mer. Le sel se dit *sira*. Littéralement "c'est la mer qui est ma diguette" (*valamparihy* = limite, enclos d'une étendue d'eau). On peut se demander si la transcription est fidèle à la parole d'Andrianampoinimerina; *farihy* se serait substitué à *faria* par harmonie vocalique. *Faria* signifie rizière inondée et son rétablissement dans la phrase permet de retrouver le terme rizière de la traduction.

¹⁶ Communauté définie par son rattachement à un groupe d'ancêtres mythiques.

sous la responsabilité d'un doyen choisi parmi les *kazabe*. Mais il y a un seul président du comité exécutif du *fokontany*. Soit quatre chefs à l'intérieur d'un *fokontany* moderne.

Figure 1

C'est pourquoi, pour un même territoire, les réunions officielles de *fokontany* et celles organisées par les autorités coutumières ne traitent pas toujours des mêmes questions. Les premières concernent le domaine public : la réhabilitation des routes, la réfection de l'école ou le centre de nivaquinisation; les secondes s'occupent des conventions ancestrales : dégâts causés par les bœufs, curage d'un canal, construction d'un tombeau.

A une autre échelle, la référence à une région définit une identité territoriale. Le Vakiniadiana, région à l'est de l'Imerina, désigne à la fois les habitants et l'espace traversé par l'Iadiana, rivière affluente de l'Ikopa. Se présenter comme Vakiniadiana quand on est hors de cette région à Madagascar ou ailleurs dans le monde, c'est manifester son attachement à la terre des ancêtres (*tanindrazana*) qui constitue le patrimoine foncier familial, lieu du tombeau¹⁷. La terre des ancêtres fixe les hommes à des lieux en les liant à un passé et en leur assurant un avenir lors du passage du monde des vivants au monde des ancêtres. Les ancêtres aident à compléter les actions des hommes sur terre qui restent insuffisantes.

Cet attachement aux terres ancestrales se traduit dans la construction du tombeau : chacun sait qu'il y retrouvera l'ancêtre fondateur et sera à son tour rejoint par ses propres descendants¹⁸. Les relations entre les générations¹⁹ se traduisent de différentes manières suivant la profondeur historique et les liens avec l'ancêtre, source de vie (*loharanon' aina*). La base de l'organisation des habitants est la notion de *teraka*²⁰ ou lignage mineur dont l'ancêtre est plus proche biologiquement que dans le *taranaka*, groupe de parenté ou clan, qui est une unité historique et sociale plus vaste dont l'ancêtre est mythique. Lors des cérémonies d'enterrement ou de *famadihana*²¹, le porte-parole s'exprime surtout au nom du *terak'i R*. (soit trois générations) parmi les *taranak'A*. (au-delà de trois générations). Des réunions ont aussi lieu autour du tombeau de l'ancêtre éponyme. Tous les descendants des *teraka* et parfois des *taranaka* sont invités pour resserrer et rappeler l'unité sociale et raviver les valeurs communes.

Le territoire fonctionne comme une réserve d'informations à puiser dans l'organisation sociale. Ainsi la répétition du nom de l'ancêtre constitue une chaîne continue. Par exemple, Razanadrakoto (ou Rakotoson) est le fils de Rakoto et Razafindrakoto, son petit-fils; la dation des noms se fait dans le sens ascendant-descendant. Dans d'autres cas, elle se fait dans le sens inverse : le fils s'appelle Rakoto, le père va s'appeler Rainikoto (Père d'Ikoto).

La transmission du patrimoine foncier vise à ne pas remettre en cause son intégrité. On n'hérite pas du vivant de ses parents. A leur mariage, les fils et les filles reçoivent des terres en usufruit mais attendent que leurs deux parents soient morts pour que l'héritage (*lova*) soit effectif²². Pour hériter, il faut qu'eux-mêmes, les ayants droit, soient parents de fils ou de

¹⁷ "Nous sommes des voyageurs ici, sur terre; mais là-bas est notre lieu de demeure, à jamais" dit Andrianampoinimerina, T.A. p. 520

¹⁸ Mourir se dit *lasa any amin'ny varo-tsy mifody* : "Partir sans espoir de retour". *Varo-tsy mifody* désignait métaphoriquement la traite, l'esclave vendu ne peut plus espérer revoir son pays d'origine. Le second sens est la mort. On passe du monde des vivants au monde des ancêtres.

¹⁹ Unies par un même ancêtre (*iray razana*).

²⁰ Littéralement "les accouchés de".

²¹ De *mamadika* = "retourner" (sens concret) mais aussi "changer". Il s'agit de renaître en passant d'un corps cadavérique à un statut d'ancêtre. *Famadihana* est couramment traduit par "retournement des morts", expression réductrice. Ce rite permet au mort d'accéder au monde des ancêtres, d'acquiescer le statut d'ancêtre protecteur. Ce sont des secondes funérailles.

²² Voir Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa (1995).

filles. C'est pourquoi l'adoption²³ est une solution pour les couples stériles car elle assure la continuité de la lignée.

En raison de l'importance accordée à la terre des ancêtres, ceux qui quittent le village gardent des droits virtuels ou dormants²⁴ sur leurs terres mais doivent s'acquitter des obligations (*adidy*) pour renforcer leurs droits (*zo*) sur leur patrimoine. Il s'agit de proposer de réparer le toit de l'école, de curer l'étang en partageant les dépenses ou tout simplement de faire une visite à la campagne. Dans le système de parenté indifférencié de l'Imerina, plus on s'acquitte de ses devoirs, plus on a de droits. En revanche, ceux qui ont négligé leurs relations en étant trop souvent absents doivent les ranimer (*mamelona ny anaran-drainy*, c'est-à-dire ranimer le nom du père ou le patrimoine). Dans le premier cas, pour qu'on prenne en compte leur demande de faire valoir leurs droits, il faut qu'il s'agisse des petits-enfants revenant alors que leurs grands-parents sont encore vivants. Autrement ils ont plus de difficultés pour réclamer leurs droits d'accès aux terres et pour participer au *famadihana*. La relation à la terre et au tombeau s'atténue au-delà de la troisième génération (grands-parents, parents, petits-enfants).

Perdre sa rizière signifie risquer aussi de perdre la possibilité d'entrer en relation avec les ancêtres, le riz étant le médiateur avec ceux-ci. De même l'absence de descendance²⁵.

L'attachement à la terre ancestrale se retrouve également dans le riz cultivé sur cette terre comme dans l'eau qui l'irrigue. Les canaux appartiennent aux ancêtres, l'eau des bas-fonds aux Vazimba. Les touffes d'herbes nouées par les utilisateurs au bord de l'eau marquent les remerciements pour l'eau ou plutôt le prix de l'eau²⁶.

On notera que le métayage ne concerne, le plus souvent, sur les Hautes Terres (sur la base d'1/3 pour le propriétaire et 2/3 pour le métayer) que les rizières. Les autres parcelles en cultures pluviales ne sont pas confiées en métayage. En revanche, le salariat concerne toutes les activités agricoles et non agricoles. Les Tananariviens "descendent à la campagne" pour aller chercher le riz de leur rizière confiée en métayage²⁷. Il s'agit à la fois de faire le déplacement pour réclamer sa part et être assuré de "manger son riz". Le capital culturel et symbolique que représente le riz est aussi important que son capital économique. Il en est de même pour l'eau puisée au village, source de *hasina* ("force") que l'on vient chercher pour reconforter un malade qui habite à Tananarive. Le tombeau, la terre, l'eau et le riz contribuent à réunir ceux qui sont séparés²⁸.

Les savoirs du territoire

Un espace orienté et nommé

Cet ancrage au sol de façon verticale se traduit aussi de façon horizontale, la désignation se faisant suivant les points cardinaux et une très riche nomenclature toponymique.

²³ *Fananganana* (radical *tsangana* : l'action d'être debout). Quand on adoptait quelqu'un, on le mettait debout devant l'assemblée du *fokonolona* pour le présenter.

²⁴ *Zo miotrika*, littéralement "droit couvé, en réserve".

²⁵ L'expression *ny hanambadian-kiterahana* (On se marie pour procréer) fait surtout référence à la reconnaissance sociale de la descendance.

²⁶ Prix de l'eau ou *vidin-drano*. Après avoir bu l'eau et noué les touffes, on doit dire : *Io ny vidin-dranonareo, fa aza mifanarakaraka* (Voici le prix de votre eau, aussi ne me suivez pas (sous-entendu vous les Vazimba), c'est-à-dire laissez-moi tranquille).

²⁷ La "descente" va d'une localité importante vers une autre moins importante. Cette considération est historique. Autrefois les villages étaient bâtis sur des collines (*vohitra*), puis, pour de multiples raisons, le *vohitra* a éclaté : le "village-mère" reste à sa place et certains habitants "descendent" en bas de la colline (*ambanivohitra*).

²⁸ L'attachement au pays et aux ancêtres se matérialise chez certains Malgaches résidant en France, par l'utilisation du *tany masina* (terre sacrée), pincée de terre prélevée généralement dans les tombeaux royaux. Ils en apportent en France et la conservent religieusement pour ne pas se couper de la source et pour se protéger de tous les malheurs possibles.

L'espace orienté²⁹ n'est pas seulement celui des maisons dont la porte s'ouvre vers l'ouest, symbole du déclin alors que l'est, du côté du soleil levant, est symbole de la vie, plus précisément de la naissance et de la renaissance. Les localisations se rapportent aux points cardinaux. Le système d'orientation de l'espace fait du nord-est (*alahamady*), également appelé coin où on prie, la direction la plus valorisée³⁰. La configuration spatiale se lit dans l'enceinte formée par les quatre murs d'une maison située dans les positions cardinales. A chaque coin correspond l'un des destins majeurs et dans les intervalles les destins mineurs. Les orientations préférentielles se retrouvent dans la vie de tous les jours : le sens du repiquage, la disposition du parc à bœufs, la place attribuée aux nouveaux venus dans le village. Les femmes balaient du nord au sud car on ne peut envoyer les détritiques dans d'autres directions. La position des uns par rapport aux autres comme celle des choses est bien précise. Ainsi lors d'une visite pour une demande en mariage, ceux qui font la demande s'assoient le long des côtés sud et ouest en position d'infériorité.

Dans la maison, le centre qui se trouve à la croisée de forces convergentes et divergentes est un point symboliquement très fort. Trois piliers alignés du nord au sud supportent traditionnellement le faîtage de la maison. Le pilier central est nommé *itambolena noro*, c'est-à-dire "là où s'accumule le bonheur". On retrouve le mythe du centre qui a une place importante dans l'extension du royaume merina.

La géomancie très présente dans le quotidien concerne chaque individu et chaque pratique même la plus simple. Il faut respecter la zonation de l'espace et chacun s'y emploie mais les Malgaches ne cessent de s'excuser car ils craignent toujours de transgresser. Pour tout acte de la vie ayant trait au monde des vivants et à celui des ancêtres, on consulte un devin-astrologue (*mpanandro*, faiseur de jour) qui définit les destins (*vintana*) qui sont exprimés dans le temps mais aussi inscrits dans l'espace³¹.

Les rapports de l'homme au territoire se lisent dans le temps mais aussi dans l'espace. La toponymie constitue une forme d'appropriation territoriale.

Les lieux-dits sont qualifiés, identifiés, appropriés. Les toponymes lient à un lieu précis dont ils expriment une qualité. Le toponyme équivaut à une description géographique (Manerinerina = Haut placé) ou renvoie à une indication historique, sociale (Antamboho = Là où il y a un mur)³², économique ou politique (Ambodivona = Là où il y a un fief). Plus rarement l'ancêtre donne son éponymie, par exemple à Andriampamaky (Le prince à la hache).

L'eau et les possibilités par rapport à l'eau sont un puissant dénominateur. On citera, par exemple :

- Andranomena = A l'eau rouge
- Amboniriana = Au-dessus, en amont de la chute
- Morarano = Où l'eau est facile
- Andranomiely = Là où se dispersent les eaux
- Amporano = Là où l'eau est abondante.

D'autres lieux-dits font référence à la végétation (Là où il y a une petite forêt = Analakely), l'aménagement humain (Là où il y a la digue = Ampefiloha, Ambohibary = Au village du riz) et aux similarités entre lieux distants (Masoandro = Là où il y a du soleil et Bemasoandro = Où il y a beaucoup de soleil car le village est situé à une altitude plus élevée). Les toponymes

²⁹ A ce sujet voir Hébert (1965)

³⁰ Il faut rappeler que les notions d'interdépendance et de correspondance sont très importantes en Imerina. Le nord-est (direction géographique) est associé à l'*alahamady* (mois, destin), au rouge (couleur), aux ancêtres (personnage) au feu, à un statut ou à un pouvoir...

³¹ Il s'agit de la construction d'un tombeau, de l'inauguration d'une nouvelle maison ou encore de l'organisation d'un *famadihana*... Ce ne sont que des exemples, toute entreprise importante nécessite la consultation d'un devin-astrologue.

³² Certains des villages ainsi dénommés sont liés au mouvement d'émancipation des esclaves qui ont marqué par de telles constructions leur appropriation de la terre.

soulignent également les concurrences entre lieux proches. A côté de Tsitakondaza (Dont la célébrité n'est pas cachée) se trouve Tsimatahodaza (Qui ne craint pas la célébrité des autres). Un endroit désert (*efitra*) est anonyme par rapport au lieu où l'on se trouve qui est aménagé et occupé. Il se quadrille peu à peu de toponymes. L'espace nommé est alors identifié et sécurisé. Ainsi Tsarahonenana (Là où il fait bon vivre), lieu de colonisation dans la plaine d'Ambohibary à partir de l'Imamo. En cas d'essaimage, le nom que reçoit le village est suggéré le plus souvent par un lieu : Andranomangamanga = Là où l'eau est bleue ou Andranomadio = A l'eau propre.

Les toponymes ne sont pas figés. Il peut y avoir substitution d'un nom de lieu par un autre. Plusieurs raisons peuvent amener ce changement. S'il ne traduit plus les caractéristiques : Manjaka est devenu Soavimbazaha (que les *Vazaha*³³ ont embelli avec la construction d'une école). Une décision politique : deux exemples, à des périodes différentes. Le nom d'Antananarivo (Au Village des mille) a été imposé par Andrianampoinimerina à la place de Analamanga (A la forêt bleue). Plus récemment, le Président Ratsiraka a substitué le nom de Iavoloha (Haute de tête) à celui de Mavoloha (Jaune de tête) pour le site où il a construit son palais, de même structure que le Palais de la Reine. On renomme et on redonne sens. Les noms abandonnés permettent de retracer le parcours des lieux.

Deux toponymes, l'un traditionnel, l'autre moderne, peuvent s'appliquer à un même lieu : ainsi Ambodivona (Au fief) et Tsitakondaza (Dont la célébrité n'est pas cachée). Cette seconde appellation qui date de 1975 a été choisie pour se différencier du *fokontany* voisin qui a retenu Tsimatahodaza (Qui ne craint pas la célébrité).

La toponymie est une mémoire du vécu; elle archive le territoire.

Les images du corps

Les représentations du corps président aux représentations de l'espace. La traduction du territoire en images du corps s'applique à plusieurs échelles³⁴. L'humanisation est très forte. Ainsi les quatre points cardinaux sont les molaires de la terre (*vazan-tany*). La plaine du Betsimitatatra est le cœur de l'Imerina et les quatre grandes digues sont appelées les *lavatehezana* (longues côtes).

Cette collection de lieux dénommés en référence au corps concerne plus particulièrement les espaces rizières et tout ce qui a trait au riz (le vallon, la rizière, le grenier...)³⁵. L'idée maîtresse est celle d'une organisation ou d'un ordre transférés par le truchement d'un vocabulaire du corps humain à l'espace tel que les gens le vivent. Le corps humain fournit un patron qui organise l'espace dans une combinatoire à deux éléments autour du couple tête-derrière (*loha* et *vody*). Ce dernier opère à tous les niveaux que ce soit selon un axe orienté N/S relatif à l'espace habité et/ou vertical haut/bas relatif à l'espace cultivé, en riz plus particulièrement. La tête, le haut, le nord (trois termes traduits par *loha*) est la partie valorisée opposée à *vody* (le derrière, le bas, le sud). Les deux axes horizontal et/ou vertical peuvent se confondre et être en complémentarité selon la conception malgache de totalité³⁶. L'axe E/O est l'axe du religieux; on se tourne vers l'est quand on prie.

D'autres images du corps qualifient les collines (*tanety*), lieux des cultures pluviales et de l'élevage. Ce sont, en fonction des classes de pentes, le *tampon-tanety* (ou sommet), le

³³ Les Européens en général, les Français en particulier.

³⁴ Ceci n'est pas propre à la région étudiée et se retrouve ailleurs en Imerina et à Madagascar. Voir par exemple Henry Ph. et C. (1992) et Henry Chartier C. (1994).

³⁵ Voir également Formoso (1987).

³⁶ Un exemple, dans la maison : si un visiteur s'assied au sud ou à l'ouest dans la pièce, il est invité, en tant qu'hôte de marque à faire le *miakatra ambonimbony* (monter un peu plus haut), c'est-à-dire à s'asseoir un peu au nord. L'*ambony* qui est un élément de l'axe vertical et le nord, un élément de l'axe horizontal, sont synonymes.

tehezan-tanety ou côte, c'est à dire le versant à pente accentuée et le *vody-tanety* (derrière) qui désigne le bas de versant.

Au-delà et au-dessus de ces espaces identifiés qui correspondent à l'activité productive, les *tendrombohitra*, reliefs montagneux aux croupes arrondies que coiffent des boules de granit ou les sites des anciens villages servent surtout de pâturages. Le *tendrombohitra* (crête-hameau) est ce que l'on voit au-dessus du village. C'est ce qui est désigné par le regard à partir de l'espace maîtrisé et cultivé et aux confins de celui-ci. Mais cette montagne n'est pas étrangère aux bas-fonds et collines. Elle peut être intégrée dans l'espace cultivé sous l'effet de la pression démographique. La limite entre ces deux espaces se déplace en même temps que s'étend l'espace cultivé. Les *tendrombohitra* constituent des espaces qui pourront, s'il est nécessaire, être appropriés comme territoires.

Le territoire s'incarne spatialement et socialement dans un corps dont la tête est la partie valorisée associée au derrière. De fortes valeurs symboliques, politiques et sociales sont accordées au nord, au sommet, au haut. La ville de Tananarive spatialise l'expression des relations sociales (Fremigacci, 1989). La haute ville fut construite autour du *rova* (palais) sur la colline la plus élevée, en 1895. Les *andriana* occupaient les hauteurs tandis que les *andevo* habitaient sur les pentes.

Les chemins de l'eau

L'eau structure l'espace à différentes échelles. Les toponymes tout d'abord : au sud de l'eau, au nord de l'eau, traversé par l'Iadiana... Autrefois, du temps des Vazimba, les cours d'eau et les chenaux dans les marais constituaient des voies de communication.

"L'eau et le riz ne font qu'un de la rizière jusque dans la marmite"; ce proverbe traduit l'importance de l'eau pour le riz, l'eau de pluie comme l'eau d'irrigation. Mais l'eau d'irrigation de la rizière n'est pas la seule sur le terroir. Il existe, à l'échelle de chaque terroir, différentes eaux qui ont des usages précis et connus de tous. Comme le rapportent les *Tantara ny Andriana* (pages 282 et suivantes), les usages de l'eau sont bien définis. Ainsi, à Ambohimanga :

"L'eau employée à la préparation des aliments provenait d'Antsahanandriana car il était défendu de prendre de l'eau à Amparihy... car c'était une eau servant au bain royal... A Andranomboahangy, les femmes enceintes puiseront de l'eau car elles ne peuvent aller dans les champs, ainsi que les malades et les enfants. C'est de l'eau pour les faibles... A Andranomanento, petit étang, l'eau n'est pas employée à la préparation des aliments mais sert à divers travaux... Ambohidrazana, c'est là qu'on prenait l'eau spéciale destinée aux cérémonies de la circoncision..."

A Ambohitsimihafa, Andrianampoinimerina dit :

"Faites attention à la fontaine car c'est là que je bois. Si des gens reviennent d'un enterrement, ne les laissez pas se laver là; ne souillez pas la fontaine".

La figure n°2 répertorie les points d'eau et leurs usages à Mananetivohitra, à l'est de Mahitsy, en bordure de la plaine de Moriandro. L'eau sert à toute la vie dans le village et à tous les âges de la naissance à la mort. Les différents usages sont : la cuisson des aliments, la lessive, l'irrigation, l'abreuvement des bovins, la construction des maisons, les rituels (bénédition³⁷, circoncision, toilette des morts, la lessive après un enterrement). On distingue trois types d'eau : les eaux courantes des rivières, les sources, les puits ou tout autre endroit où l'on prend de l'eau (*fantsakana* ou fontaine au sens de l'eau vive et non pas de construction aménagée).

³⁷ Bénir se dit *mitsodrano*, littéralement "souffler de l'eau".

Figure 2

Chaque eau a un usage bien particulier. Ainsi l'eau du canal conduite, depuis le petit lac d'Anosivola sur le versant Nord de la montagne, en plusieurs endroits des zones d'habitations, à quatre kilomètres en aval, est exclusivement réservée à la construction³⁸, activité de saison sèche quand il n'est plus possible de bénéficier de l'eau de la rivière dans la vallée. Une digue faite de mottes de terre empilées a été construite sur le côté amont du lac qui joue ainsi le rôle de réservoir (tank) d'eau en saison sèche. L'usage exclusif de cette eau pour la construction s'explique par le fait que le canal est un bien commun à plusieurs villages qui ne peut pas être utilisé autrement. Les *fokonolona* voisins ont toujours un élément qui constitue un dénominateur commun de gestion pour empêcher les frictions.

Ce sont également une forêt ou des pâturages. Les alliances matrimoniales concourent d'une autre manière à éviter les frictions.

Tout contribue à une bonne gestion des eaux sur le terroir d'amont en aval. Les eaux sauvages de la saison des pluies, eaux de ruissellement qui dévalent les pentes des *tanety* ou eaux d'inondation dans la plaine doivent être maîtrisées. Deux systèmes y concourent : les eaux de ruissellement (*rano riaka*) sont dirigées et collectées dans un *aro riaka*. Les canaux endigués (*fehilohakely* = petites digues) protègent la vallée de la Moriandro de l'inondation. Ils jouent à la fois le rôle de canal de drainage pour les vallons adjacents à la plaine et d'irrigation pour les rizières de cette dernière. Ce n'est pas le cas des *aro riaka* qui protègent les rizières des bas-fonds et ne servent pas à l'irrigation.

Les usages sont connus de tous et réglementés; on indique aux nouveaux venus les eaux auxquelles ils ont accès. Il se peut que d'autres eaux que celles utilisées par les villageois leur soient désignées. De la même manière toute infraction à l'usage de l'eau est réprimandée. Par exemple un exploitant ayant détourné l'eau réservée à la construction pour l'irrigation de sa rizière, a violé la convention villageoise (*dinam-pokonolona*). Ou encore c'est le sens de l'écoulement de l'eau qui règle l'usage domestique très précis de l'eau, dans un canal, de la tête (*loha*) au derrière (*vody*), d'amont en aval. Si cet ordre n'est pas respecté, cela entraîne la réparation de la faute; et les manières de procéder sont connues. Elles visent à une remise en ordre. Deux têtes de bétail sont tuées et on dispose les animaux tête-bêche; la disposition des animaux, la tête du bœuf étant placée face au derrière de la vache, est une image contraire à l'ordre qui permet de le rétablir³⁹.

C'est l'eau de la source pérenne (*loharano tsy maty*) qui est donnée aux malades en raison de ses propriétés (*tsy maty* : qui ne meurt pas, intarissable). Cette eau qui vient le plus souvent d'un lieu sacré, appelé *doany*, n'est pas nécessairement celle que les villageois utilisent quotidiennement; c'est une source à valeur religieuse et historique, pas domestique. De même, l'eau lustrale de la circoncision est une eau "forte" (*rano mahery*). A Tsarahonenana, on la puise dans les tourbillons formés par la rivière Ilempona autour d'une pile du pont. Pour les proches parents du mort après les funérailles, le rite de purification consiste à laver le linge de la maison où on a veillé le mort dans un *renirano* (eau-mère) puis à se baigner pour que le mal soit emporté à tout jamais par la rivière ou le fleuve. L'eau utilisée est de l'eau courante, *rano mikoriana* aussi dénommée *rano fialana loza* (eau pour quitter, fuir le danger). Toujours à Tsarahonenana, la portion de l'Ilempona réservée à cet usage porte ce nom. A Tananarive, c'est l'Ikopa.

³⁸ C'est le *fotaka* (boue) qui est utilisé pour la construction des maisons et des murs d'enceinte (*tamboho*) : horizon ferrallitique rouge, ameubli à l'eau et piétiné par les hommes.

³⁹ Dans le cas de l'inceste qui se dit inversion (*mifotitra*), le rite de purification est le même.

A partir de ces différentes eaux et des usages correspondants, les noms des lieux-dits sont attribués. Ainsi sur le terroir d'un village, on trouve Ampantsakana ("là où l'on puise l'eau"), Ampanasana ("là où l'on lave le linge", sous-entendu une eau courante), Andoharanofotsy ("à la source blanche"). La seule indication de l'activité qualifie le type d'eau et vice versa.

Les pouvoirs liés à l'eau sont ambivalents. L'essentiel est de savoir l'utiliser à bon escient. Certaines eaux font peur comme le Betsiboka, réputé pour sa couleur jaunâtre, ses tourbillons et ses caïmans. D'autres sont dangereuses comme l'eau avec laquelle on a lavé un mort, elle-même source de mort. Mais l'eau est aussi source de vie. Ainsi dans le bas-fond défriché, drainé, mis en rizière après une longue construction subsiste volontairement, le plus souvent au centre, un lieu non aménagé réservé aux esprits ou *vodivona* (monticule)⁴⁰. C'est là que l'enfant mort-né (*zaza rano*, enfant eau) – ou encore le placenta à la suite d'une fausse couche – est plongé après avoir été mis dans une cruche. La sépulture n'est pas un endroit sec (comme le tombeau) mais un lieu aquatique⁴¹. L'immersion rompt le pouvoir maléfique. L'eau de la source pérenne est un symbole de régénération : la mère aura d'autres enfants.

Un territoire protégé et géré

On prendra l'exemple de la protection des cultures qui nécessite la maîtrise des savoirs du territoire. Contre la grêle, un risque toujours très redouté pour la riziculture, les paysans ont recours au *ody havandra* (charme contre la grêle).

C'est la limite de compétence du faiseur de charmes qui définit son territoire dont la taille est variable. En principe il s'occupe d'une communauté villageoise traditionnelle, le *fokonolona*. Mais la zone de protection varie de deux ou trois réseaux hydrauliques contigus à un espace beaucoup plus vaste comme à Mahitsy. Dans ce dernier cas, elle s'étend sur tous les terroirs des villages du *terak'Anosivola* soit vingt villages et sur une partie voisine de la plaine de Moriandro au N-O (c'est-à-dire 10 km de long sur 5 km dans la plus grande largeur). Dès le mois d'août, le faiseur de charme accomplit un certain nombre de rites : il commence par brûler du suif puis apporte, en janvier, de l'eau bénite (*rano masina*) d'une source⁴² d'Anosivola, dans les villages de "sa" zone. Puis il impose les *fady* relatifs au charme contre la grêle à tous les occupants du territoire dont il a la charge pendant une période à très haut risque, de l'épiaison à la récolte, de mars à mai⁴³. Il doit lui-même être présent pendant ce temps à Nandihizana où il réside. Le culte réunit dans un même interdit le territoire comprenant les rizières, l'enceinte de la cour, l'intérieur de la maison et le foyer. Après la récolte, le faiseur de charme reçoit le *santabary* (prémices de riz), puis il va de village en village collecter en charrette une compensation en paddy⁴⁴ pour la confection du charme et le respect des interdits qui l'ont obligé à délaissé ses activités agricoles. La grêle ne s'est abattue que trois fois sur son territoire au cours de ces quinze dernières années.

Un territoire plastique, des limites mobiles (horizontalement)

La mobilité est également un trait de la société des Hautes Terres qui se conjugue avec l'inscription dans un territoire.

Les limites du territoire ne sont pas fixes mais mobiles, que ce soit dans le sens d'une extension à l'intérieur d'un espace maîtrisé ou vers un espace à maîtriser. Dans le premier cas,

⁴⁰ Ces monticules sont également le lieu de sacrifices avant le labour des rizières. Il y a souvent une grosse pierre mais il ne faut pas croire qu'elle n'a pu être enlevée lors de l'aménagement... *Vodivona* employé dans un sens politique signifie fief comme *menakely*.

⁴¹ Du temps des Vazimba, les morts étaient immergés dans les marécages.

⁴² *Rano tsy ritra* (eau intarissable) est le terme rituel pour dire source (*loharano*).

⁴³ Voir à ce sujet Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa (1993).

⁴⁴ Trois *zinga* (unité de mesure) de paddy par ménage, soit neuf kilogrammes.

ce sont quelques mètres carrés de rizière qui sont gagnés en bordure du bas-fond là où il est possible d'irriguer. Dans le second, il s'agit d'intégrer la montagne dans l'espace cultivé ou bien de créer à des distances souvent importantes des zones de peuplement, à la suite d'une pression démographique trop importante. Les habitants de Tsarahonenana et ceux de la plaine d'Ambohibary se retrouvent aujourd'hui dans des régions qu'ils n'occupaient pas il y a une centaine d'années.

L'investissement d'un espace intervient alors dans la constitution d'une identité et d'un territoire. Soit le village-rejeton nourrit en riz les habitants du village-mère dont le terroir n'y suffit plus. Le contrôle d'un plus grand espace dispense d'intensifier les pratiques agricoles. Dans le village-rejeton, il y a une reprise du savoir ancien avec le semis direct qui correspond à une phase d'extension des rizières alors que le repiquage concerne toutes les rizières du village d'origine. Soit le village-mère continue à approvisionner en riz les rejetons qui ont gardé des rizières sur le terroir-mère. La construction d'un tombeau par les rejetons ne marque pas de rupture, les villages restent solidaires et le territoire s'étend : il se recompose suivant ses lieux et les *famadihana* sont l'occasion d'affirmer la force des liens.

Un territoire solidaire, une combinatoire : le haut et le bas (verticalement)

Le territoire met en relation à différents niveaux. La relation entre le haut et le bas est un autre exemple de solidarité. De ces hauteurs "sous le ciel" s'établit le contact entre terre et ciel, avec Andriamanitra (l'un des noms propres de la divinité suprême). Ces sommets sont également les lieux d'anciens sites habités. Entre le haut et le bas, une complémentarité, et des combinaisons multiples, dans de grandes dimensions (le vallon, la maison) ou en miniature (la parcelle, la marmite). La projection est une notion très importante dans la représentation de l'espace. L'univers a des étendues différentes qui vont du niveau macro au niveau micro (représentation symbolique, rituel). Le cosmos est reproduit à l'intérieur de Madagascar puis au niveau de l'Imerina. Il se rétrécit ensuite de plus en plus : au niveau de l'espace appartenant à la communauté, à celui du village, dans le périmètre où se déroule un rite communautaire à l'intérieur de la maison puis est reconstitué sur une natte au moment du repas et, enfin, sur les figures de géomancie *sikidy*, par exemple, où l'on respecte également les points cardinaux et où l'on synthétise tous les éléments de l'espace social, sinon tout le cosmos.

L'étude du village fortifié d'Ambohidrabiby⁴⁵, site du roi Ralambo d'où ce dernier aurait défini "l'Imerina sous le jour", montre comment le haut et le bas communiquent souterrainement par des galeries (*zohy* ou grottes). L'espace relationnel est encore plus dense que nous ne l'estimions. Ces galeries sont connues mais une seule de leurs fonctions a été retenue, celle de cachette (*zohy fierena*, grotte où l'on se cache) lors des incursions des Sakalava avant le règne d'Andrianampoinimerina, puis lors des persécutions contre les chrétiens de 1823 à 1844 avec la reine Ranaivalona. C'est le terme malgache pour traduire l'action d'assiéger qui a tout d'abord retenu notre attention⁴⁶. Assiéger se dit *manao fahirano* (ne pas donner l'eau ou couper l'eau). Un système de fossés concentriques défend le *rova*, l'enceinte fortifiée du sommet. Des galeries radiales mettent en relation le second fossé et les vallons situés quelques dizaines de mètres en contrebas.

Figure 3

⁴⁵ Ce village à 18 km au Nord de Tananarive est toujours habité. Beaucoup de ces villages sont aujourd'hui désertés depuis le début du XIX^{ème} siècle.

⁴⁶ A Fanongoavana, site du XV^{ème} siècle à quarante kilomètres au SE de Tananarive, l'archéologue David Rasamuel (1987) note que, quand le village est assiégé et les habitants privés d'eau, "des chercheuses d'eau, suivies de gardes, empruntent clandestinement le passage protégé qu'offrent les "drains" pour accéder aux points d'eau. Le *sinibe* ou réservoir d'eau qui est placé dans la maison peut contenir jusqu'à 35 ou 50 litres d'eau. Pour le remplir, il faut qu'une femme portant une cruche (*sinny*) de 15 litres environ accomplisse trois fois l'aller-retour jusqu'à la source".

Lors des sièges, la galerie, d'une hauteur de deux mètres environ, était le chemin emprunté pour se ravitailler en eau à la source du bas-fond; les femmes remontaient la cruche sur la tête. Une autre fonction non moins importante est de conduire les eaux de pluie récupérées dans le fossé vers le vallon à l'endroit où il y a affleurement de la nappe pour réalimenter la source. D'après nos informations, l'eau boueuse débouchait dans un bassin de décantation qui faisait office de desensableur. Du côté amont, un orifice circulaire de deux mètres de diamètre signale l'entrée de la galerie. Le terme courant pour désigner la galerie est *zohy* mais les personnes âgées la nomment *vavaniso* (littéralement "bouche vulve")⁴⁷. Un autre chemin de l'eau... L'eau encore une fois fait le trait d'union grâce à la maîtrise de la lignée technique de la galerie.

Ces premières recherches n'ont qu'un caractère exploratoire. Un travail d'équipe avec des archéologues semble indispensable pour répondre à de très nombreuses questions⁴⁸ mais l'accès n'est pas facile. De plus, certaines galeries se sont effondrées par affouillement et une végétation dense a envahi le ravin. Néanmoins nous avons pu distinguer la partie supérieure d'une autre galerie au pied de la paroi d'un ravin. Il serait également intéressant de mener une étude de ces galeries dans les sites fortifiés de l'Imerina dont la densité est importante (Mille, 1970).

Le territoire : une différenciation qui donne l'unité de toutes choses

Une mise en ordre du monde

Tout au long de cette communication, nous avons souligné que la manière dont la société merina, à différentes échelles, organise et utilise son espace est significative d'un système de représentations qui met en ordre et rend complémentaires et solidaires les choses de façon dynamique. La notion de *tandrify* (vis-à-vis) exprime à la fois l'idée d'unité et de complémentarité. "Même le fond du panier a son vis-à-vis" (*ny vodin-tsobika aza manan-tandrify*) : même le fond du panier a un lien avec autre chose. Ce proverbe traduit bien que l'on peut toujours faire de quelque chose une autre chose.

La pensée malgache distingue non pas pour séparer mais pour unir. Aucun dualisme qui oppose radicalement. La représentation que la société merina se fait du monde est celle d'une cohérence globale⁴⁹. Tout est possible, aucune rigidité. Rien n'est réglé d'avance mais il y a à la fois un ordre établi et des limites qui ne sont pas des bornes. Aucune étanchéité entre les différents territoires. Tout est mise en relation, que ce soit verticalement ou horizontalement, à différentes échelles.

Le territoire est tissé de pratiques et de savoirs indispensables à l'action, que trop souvent les projets de développement négligent. Tout récemment, la réhabilitation des Petits Périmètres Irrigués (PPI) dans la plaine d'Ambohibary en est un exemple. Cette opération isole le haut, les versants, et le bas, la plaine, en ne s'occupant que du canal qui ceinture celle-ci, sans d'ailleurs beaucoup de succès. Les paysans se désengagent de ce qu'ils appellent "un mariage imposé". Les opérations de développement délimitent et fractionnent des espaces et

⁴⁷ Le travail de l'archéologue E. V. Andriamiarisoa (1985) sur le site d'Ambohimangidy, à une dizaine de kilomètres au SO de Tananarive, apporte des précisions. "Deux *vavaniso* partent des deux angles NO et SE du fossé circulaire (...) Ils constituent les canaux d'évacuation des eaux qui se trouvent accumulées dans le fossé et, dans un second temps, ils permettent d'éviter un remblaiement assez rapide de celui-ci... C'est le chemin que les femmes et les enfants empruntent pour aller chercher de l'eau pendant les périodes troubles".

⁴⁸ Par exemple : époque de construction, techniques d'exécution (utilisation de l'eau, évacuation de la terre, soutènement en bois)...

⁴⁹ L'appartenance à une communauté de personnes implantée sur un territoire déterminé, traduite par le terme mérité, a été étudiée par H. Rakoto Ramiarantsoa (1995).

des sociétés cohésives. Le territoire se trouve alors amputé des relations qui font sa cohérence et fondent son identité.

Bibliographie

ABE, Y., 1984, *Le riz et la riziculture à Madagascar. Une étude sur le complexe rizicole d'Imerina*, Paris, CNRS, 232 p.

ANDRIAMIARISOA, E. V., 1985, "Ambohimangidy : organisation d'un espace vécu", Mémoire de maîtrise, Université de Madagascar, Centre d'art et d'archéologie, Tananarive, 228 p.

BLANC-PAMARD, C., 1985, "Communautés rurales des Hautes terres malgaches et gestion de l'eau", p. 321-442, in *Développement agricole et participation paysanne. Un exemple : les politiques de l'eau*, G. Conac, C. Savonnet-Guyot et F. Conac (eds.), Paris, Economica, 767 p.

BLANC-PAMARD, C., 1986, "Dialoguer avec le paysage ou comment l'espace écologique est vu et pratiqué par les communautés rurales des Hautes Terres malgaches", in *Milieux et paysages*, Y. Chatelin, G. Riou (eds.), Paris, Masson, p. 17-34.

BLANC-PAMARD, C., 1995, "Les lieux du corps : l'exemple des communautés rurales des hautes terres malgaches", in *Ethnogéographies*, P. Claval et Singaravelou (eds.), Paris, L'Harmattan, p. 51-76.

BLANC-PAMARD, C., et H. RAKOTO RAMIARANTSOA, 1993, "Les bas-fonds des Hautes Terres centrales de Madagascar : construction et gestion paysannes", p. 31-47, in *Bas-fonds et riziculture*, M. Raunet ed., Actes du séminaire d'Antananarivo, Madagascar, 9-14 décembre 1991, Montpellier, CIRAD, 517 p.

BLANC-PAMARD, C., et H. RAKOTO RAMIARANTSOA, 1993, "Lire la lune. Cours du temps, rythmes climatiques et pratiques agricoles. L'exemple des communautés rurales des Hautes Terres centrales de Madagascar", Symposium "Le climat : perception, prévision, manipulation". XIIIème Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Mexico, du 29 juillet au 5 août 1993, 20 p.

BONNEMAISON, J., 1981, Voyage autour du territoire,, *L'Espace Géographique*, n° 4, Paris, p. 249-262.

BONNEMAISON, J., 1983, "Du terroir au territoire", in *Profession Géographe, Pratique de la recherche tropicale*, LA 94, CNRS/EHESS, ORSTOM, Paris, p. 99-106.

BONNEMAISON, J., 1990, "L'espace réticulé. Commentaires sur l'idéologie géographique", p. 500-510, in *Tropiques. Lieux et liens, Florilège offert à Gilles Sautter et Paul Pélissier*, Paris, ORSTOM, "Didactiques", 620 p.

CALLET, F., 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Tananarive, Académie Malgache, 2 tomes, p. 1-481 et p. 482-1243.

CALLET, F., 1953 à 1978, *Histoire des Rois d'Imerina*, trad. de G.S. Chapus et E. Ratsimba, Tananarive, Académie Malgache, tome I, 1953, 668 p.; tome II, 1956, p. 691-824; tome III, 1958, 340 p.; tome IV, 1958, 910 p.; tome V, 1978, 222 p.

CONDOMINAS, G., 1960, *Fokonolona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, Berger-Levrault, 235 p.

COUSINS, W. E., 1963, (Textes réunis par), *Fomba malagasy*, Tananarive, Trano Printy Imarivolanitra, 7ème réédition par H. Randzavola, 207 p.

DEZ, J., 1971, "Essai sur le concept de Vazimba", *Bulletin de l'Académie malgache*, 49, 2, p. 11-20.

DOMENICHINI, J.-P., 1989, "La conception malgache du découpage de l'espace", *Cahiers du CRA*, n° 7, p. 7-49.

FORMOSO, B., 1987, “Du corps humain à l’espace humanisé. Système de référence et représentation de l’espace dans deux villages du Nord-Est de la Thaïlande”, *Études Rurales*, 107-108, p. 137-170.

FREMIGACCI, J., (sous la direction de), 1989, “Histoire et organisation de l’espace à Madagascar”, *Cahiers du CRA*, n° 7, 168 p.

HEBERT, J.-C., 1965, “La cosmologie malgache” (suivie de) “L’énumération des points cardinaux et l’importance du Nord-Est”, *Annales de l’Université de Madagascar*, série Lettres et Sciences Humaines, Taloha n° 1, pp.84-149 et 150-195.

HENRY, C. et Ph., 1992, “Étude d’un paysage en évolution : la colonisation de l’Est de l’Amoronkay”, Université de Montpellier III, Mémoire de Maîtrise, 184 p. multigr.

HENRY CHARTIER, C., 1994, “Perception, gestion et dynamique de l’environnement maritime et terrestre dans la région de Belo-sur-mer (côte ouest de Madagascar)”, Mémoire de DEA de géographie, Université de Paris X-Nanterre, 112 p.

ISNARD, H., 1954, “Les bases géographiques de la monarchie hova”, in *Eventail de l’histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, A. Colin, p. 195-206.

LOFFS-WISSOWA, R., 1988, “Austronésien”, in *Dictionnaire de la Préhistoire*, A. Leroi-Gourhan (ed.), Paris, PUF.

MILLE, A., 1970, “Les anciens villages fortifiés des Hautes Terres malgaches”, *Revue de Géographie de Madagascar*, p. 103-114.

MOLET, L., 1979, *La conception du monde, du surnaturel et de l’homme en Imerina*, Paris, L’Harmattan, 440 p.

OTTINO, P., 1986, *L’étrangère intime. Essai d’anthropologie de la civilisation de l’ancien Madagascar*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2 tomes, 630 p.

PAUL-LEVY, F. et M. SEGAUD, 1983, *Anthropologie de l’espace*, Paris, Centre Georges Pompidou/CCI, 345 p.

RAISON, J.-P., 1986, “L’enracinement territorial des populations merina (Hautes Terres Centrales malgaches), fondements, modalités et adaptations”, *L’Espace Géographique*, n°3, p.161-171.

RAKOTOMALALA, M.M., 1990, “Une expérience pluridimensionnelle : la maladie chez les Voninzongo du Sud-Est (Madagascar)”, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 679 p.

RAKOTO RAMIARANTSOA, H., 1995, *Chair de la terre, œil de l’eau... Paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina (Madagascar)*, Paris, ORSTOM, Collection A travers champs, 370 p.

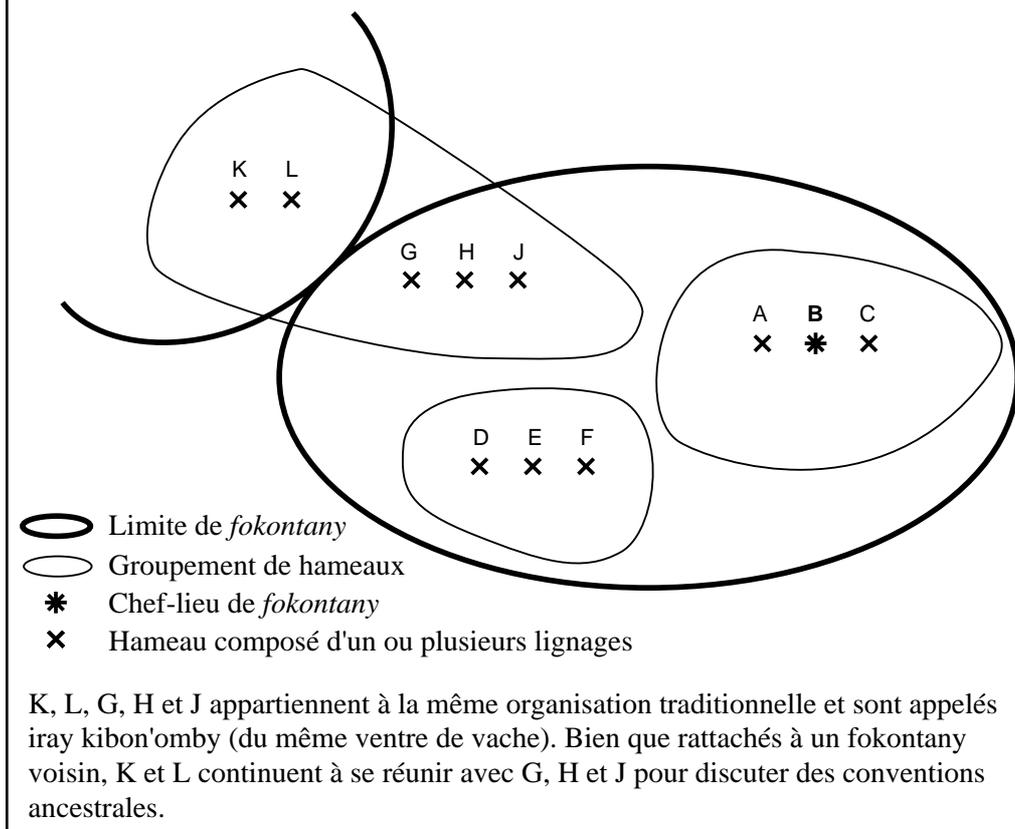
RASAMUEL, D., 1987, “Fanongoavana : une capitale princière malgache du XIV^{ème} siècle”, 255 p. multigr.

RATSIKIZANDRAKOTOARISOA, A., 1988, “Contribution à l’étude du culte "Ody havandra" (Lailava-Ouest, Antananarivo Atsimondrano)”, Mémoire de fin d’études, Lettres malgaches, EN3, Université d’Antananarivo, 135 p.

STANDING, H. J., 1904, “Les fady ou tabous malgaches”, *Bulletin de l’Académie malgache*, vol. III, p. 105-159 et p. 196-259.

VERIN, P., 1995, “Vision malgache traditionnelle de l’espace et du temps”, in *Ethnogéographies*, P. Claval et Singaravelou (eds.), Paris, L’Harmattan.

Figure n°1 - Les différentes délimitations de fokonolona



[Retour au texte](#)

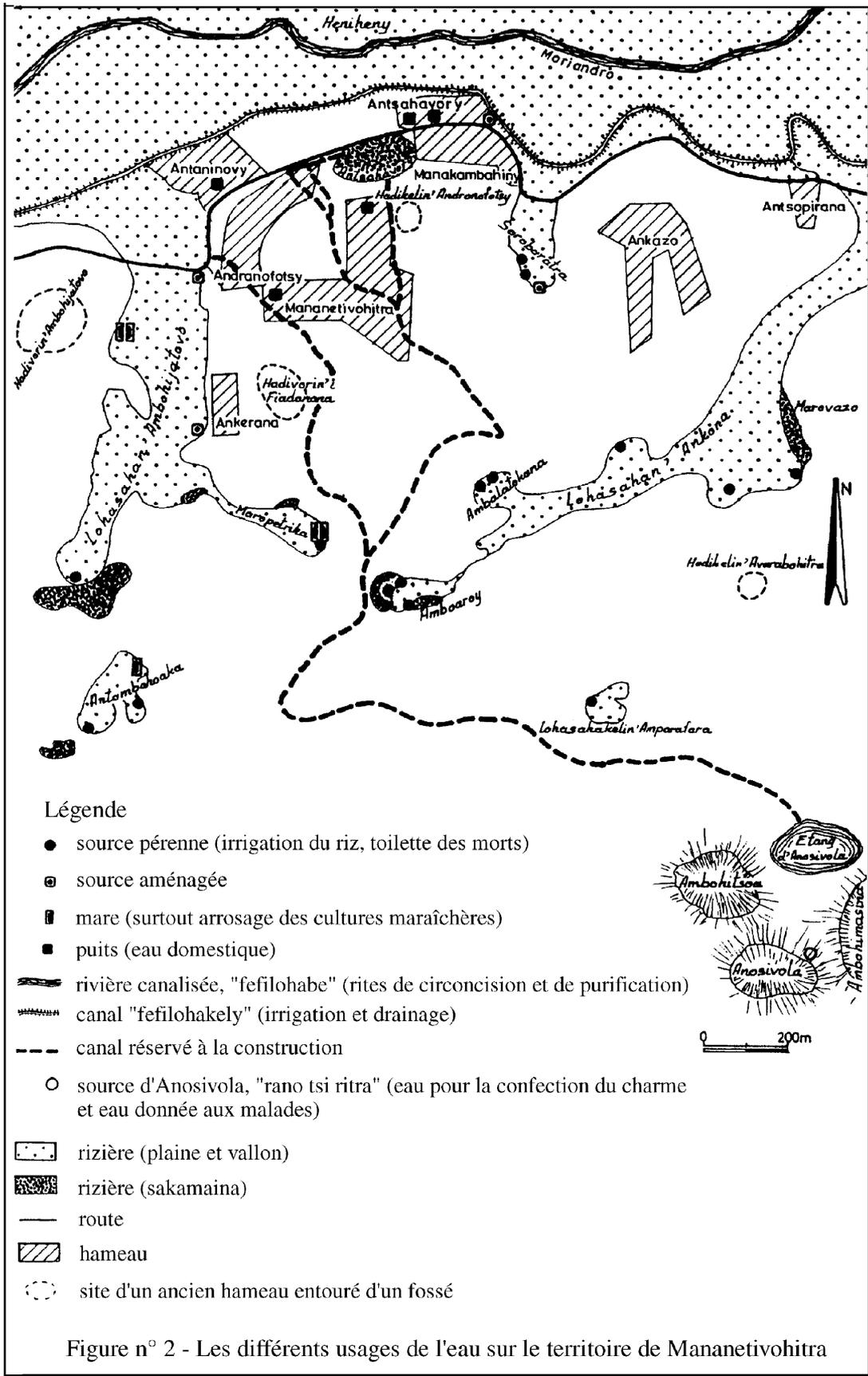
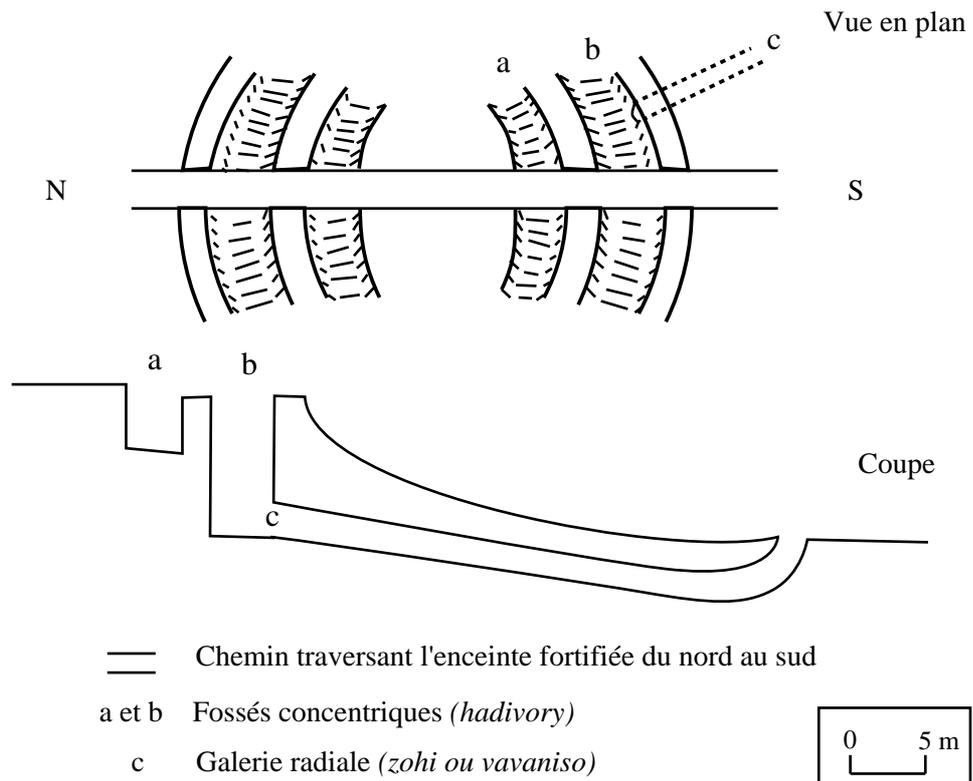


Figure n°3 - Schéma d'une galerie à Ambohidrabiby



[Retour au texte](#)

Espace matériel et espace psychologique d'une communauté écartelée : "les" îles de Corse

*Michel CASTELLANI
Université de Corse*

Les déchirements contemporains ont attiré l'attention sur les réalités corses. On aurait bien entendu aimé trouver d'autres sources d'intérêt pour cette île, et ce n'est pas minimiser les préoccupations que de remarquer le caractère historique de la violence sociale comme des troubles politiques. Passée une période de tassement dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, ces derniers ont repris de plus belle après la première guerre mondiale, et surtout à partir des années soixante : attentats, catastrophiques agressions physiques, polémiques de toute sorte ont plongé la Corse dans une tempête permanente qui contraste avec la passivité économique et la permanence des questions de fond. En fait, bien des évolutions se sont produites depuis un demi siècle : "désertification" de l'intérieur, vieillissement de la population, arrivée des rapatriés et renversement durable des flux migratoires, passager "miracle" viticole, élévation au statut de grande région touristique, ouverture sur l'extérieur par le car-ferry, l'avion, les médias... Les choses se sont ainsi grandement compliquées sur le plan social, démographique et culturel, multipliant les occasions de friction¹.

De très nombreuses études ont été menées sur les mutations de la Corse contemporaine en matière économique et humaine (même si les statistiques démographiques relativement fiables n'apparaissent qu'à l'occasion du dernier recensement et que manquent grandement de solides données macro-économiques). On connaît ainsi la faiblesse de la fonction de production, la marginalisation extrême du secteur secondaire, la résistance de la consommation, les énormes déséquilibres de peuplement, ou l'inquiétante structure d'âges. Ce soubassement incertain constitue certainement une des sources de l'agitation politique : ventre plein n'a pas d'histoire. Notre propos aujourd'hui n'est pas d'ajouter une étude supplémentaire dans ces domaines techniques. Il est de réfléchir rapidement sur la problématique d'amont, toujours essentielle, de la perception du milieu par les habitants. Elle peut éclairer sur un mode intéressant les débats actuels. La nature des relations homme-terre ne conditionne-t-elle pas le positionnement matériel ? En retour, ce dernier n'influence-t-il pas directement l'image du milieu ? Les différences de perception à l'intérieur d'une société ne sont-elles pas un révélateur premier de ses fractures profondes ?

On peut sans trop caricaturer classer la conscience du support physique selon deux approches :

- Celle de l'image immédiate, qui engage la place absolue de l'individu dans son environnement (proche ou lointaine, directe ou distendue...)
- Celle du projet, de l'utilisation matérielle, des objectifs économiques, des opportunités d'action que ce même milieu est censé offrir avec une permissivité subjective plus ou moins grande.

¹Une idée globale, donc non nuancée, des problèmes de nature économique peut être donnée par le traditionnel PIB régional. Ce dernier s'élève à environ 21,5 milliards de francs, ce qui procure un quota individuel de 84 000 francs. La valeur ajoutée par habitant est donc de l'ordre des trois-quarts de la moyenne française.

On peut aussi, dans le cas d'espèce de la Corse, classer les individus selon une trilogie d'essence chronologique: les habitants pérennes, les Corses de l'extérieur, les immigrants récents. Il fait peu de doutes que ce n'est pas la même terre qui habite les esprits. Cette approche à deux entrées servira de fil directeur à cette modeste réflexion.

Corses résidents : une approche complexe

Les Corses de souche constituent une communauté au sentiment d'appartenance très accentué. L'identité est toujours affirmée, implicitement ou pas, et les réflexes de type social obéissent largement à une série fine de principes communs. Les réactions devant les grands événements de la vie, heureux ou pénibles, relèvent d'une conscience collective supérieure dont le jugement est largement, sinon unanimement, admis. Même si l'acception n'est pas la même pour tous, ni le contenu politique, le peuple corse est pour la majorité une réalité patente et par définition unique. Bien plus complexe apparaissent les problématiques de type géographique. La perception change d'échelle. La Corse éclate en une complexe mosaïque, où se multiplient les niveaux d'appartenance : ville principale, micro-région, village, hameau... Les modes de vie actuels ont conduit la majorité de la population dans les deux villes principales et quelques centres secondaires, et compliqué plus encore le jeu, sans en remettre en cause les règles profondes. Le sentiment d'adhésion à chacune de ces unités est réel. Il n'en compromet pour autant pas la suprématie de l'attachement au village. Les Corses sont des urbains qui "ont" un village. Bien des familles se contentent d'une habitation principale modeste tout en consacrant une part des revenus à l'entretien d'une maison familiale vide onze mois sur douze².

C'est à l'égard de la micro-région d'origine que fonctionne le mieux le sentiment d'appartenance. On peut habiter des décennies entières à Bastia sans y adhérer vraiment, comme un immigré de l'intérieur, séparé de quelques dizaines de kilomètres du Cap-Corse ou du Niolu natal. Un révélateur parmi d'autres n'est-il pas cette obstination à voter dans un village où l'on ne vit pas ? On pourrait citer facilement, même après les tentatives récentes de régularisation, bien des coquilles à peu près vides dont relèvent des dizaines voire des centaines d'électeurs. Le Corse est un insulaire intérieur.

Il est peu étonnant dans ces conditions de constater l'extrême intensité des rapports individu-milieu immédiat. L'espace est cadre direct d'identification, avec un maillage très fin de lieux dits, de coins d'intimité. Le maquis, le terroir communal (*u cumunu*) ne sont rien d'autre qu'une somme subjective de lieux "privés". On peut admettre sans trop extrapoler qu'il y a là une trace pérenne de l'histoire. Ce peuple nomade a suivi des siècles durant ses chemins de transhumance, réalisé ses escapades face aux dangers extérieurs, tout au long des sentiers difficiles. Il a arraché sa subsistance aux terrains pentus, aux terroirs véritablement construits, soutenus par des milliers de kilomètres de murailles. Il a trouvé abri dans ces milliers d'asiles sommaires en pierre sèche, quelquefois dans des refuges de type troglodytique. La toponymie conserve en abondance les traces des siècles de *razzia* (*petra sarracina, funtana di i mori...*). Les terroirs fossiles sont aujourd'hui enfouis dans l'épaisse végétation méditerranéenne. L'incendie révèle trop souvent le fruit du travail obstiné des hommes, les bergeries, les chapelles, les tombeaux, les aires, les canaux, les moulins, qui parsèment littéralement le paysage. Les limites communales indiquent clairement la recherche de la complémentarité altitudinale, depuis la plaine d'hivernage jusqu'aux pâturages d'été, ou plus modestement des zones fluviales et torrentielles humides aux terroirs arboricoles et forestiers. L'utilité économique de ce type de mise en valeur agricole et animale a le plus souvent disparu. La

²Les deux agglomérations principales et quelques centres secondaires (Porto-Vecchio, Calvi, Corte...) concentrent l'essentiel de la population. En 1993 ces 25 communes ont domicilié 2140 naissances, exactement les trois-quarts du total insulaire. Les 235 autres communes se sont contentées du quart restant (714). La moyenne annuelle des premières est donc de 85,6 naissances (pour 64,3 décès). Celle des secondes de 2,13 (pour 3,47)... Ces quelques données illustrent sans mal la modestie des volumes et une démographie à deux vitesses.

familiarité qu'elle induit avec le milieu perdure. Faut-il s'étonner de l'extrême importance accordée à la chasse, et plus précisément aux battues aux sangliers ? Il faut avoir vu la connaissance fine d'une topographie pourtant complexe, des habitudes des animaux, l'organisation tribale des hommes, la passion des armes et du fait cynégétique, pour comprendre le phénomène atypique de résurgence historique. Il reste aussi de ce mode de vie l'atavisme de la montagne, cette passion qui emporte bien des jeunes vers les sommets enneigés ou vers les lacs glaciaires.

On réalise de cet état d'esprit, les difficultés sans nombre qu'a pu éprouver l'administration génoise puis française à gérer de façon stable le milieu. Le contrôle de l'élevage extensif n'est toujours pas assuré. L'abolition des droits collectifs fonciers est encore loin d'être passée dans les faits. On notera aussi que l'intégration psychologique du milieu n'en laisse pas moins la priorité à l'utilisation concrète. Cela était évident quand les communautés ont eu à assurer des siècles durant leur subsistance. Les conditions de vie ont été épouvantablement difficiles jusqu'aux années trente, et le travail des hommes harassant. La situation actuelle ne laisse plus aux activités rurales qu'une portion ultra minoritaire. La population n'en est pas moins marquée par une nette tendance prédatrice. Chasse, pêche, activités de cueillette, coupes de bois, recours à l'incendie, décharges plus ou moins sauvages et systématiques, témoignent trop souvent d'une regrettable sous-estimation des questions environnementales. Sur un plan plus général, on comprend aussi la méfiance a priori à l'égard du visiteur, plus encore du nouvel installé, les difficultés à sortir d'une inextricable indivision, à établir un droit commun, à imposer les arbitrages d'un POS ou d'un Schéma d'Aménagement. Nous souscrivons sans mal à la remarque qu'Albert Quantin faisait en 1911 :

"le Corse tient à la propriété personnelle par atavisme et par nécessité... Il jouit en communisme pratiquant, des biens communaux."

Il est habituel de dire que le Corse n'est pas un marin. La Corse a pourtant été à la croisée de tous les chemins maritimes de Méditerranée Occidentale. Le paradoxe n'est qu'apparent. Le repli interne est la trace de siècles de contacts conflictuels avec les puissances et les visiteurs extérieurs. L'explication historique est pourtant insuffisante. Les contacts humains avec la terre ferme, Italie pendant des siècles puis France, les échanges de toute nature, ont en effet été considérables. Il faut donc bien considérer aussi que l'appel du milieu est fort. Parce qu'il est insulaire certainement. Mais également par sa puissante personnalité, par sa division en micro-régions fortement individualisées, qui sont des cadres de vie fermés immédiatement perceptibles. Ce milieu parle à l'homme.

La personnalisation du cadre familial est la conséquence logique de ce qui précède. On pourrait multiplier les exemples d'anthropomorphisme, de sites interprétés comme des unités vivantes, du "lion" de Roccapina à la "*sposata*" pour toujours pétrifiée. Combien de rochers illustrent de leurs formes tourmentées tel ou tel animal, voir Napoléon en personne. On ne finirait plus de citer les traces supposées des démêlés du diable avec St Martin (gorges, lacs, grottes, Capu Tufunatu..). Les lieux-dits, les sommets, bénéficient cependant dans la permanence de leur présence d'une familiarité chaleureuse dévolue aux membres de la grande famille. Le décor n'est pas neutre. Il répond par son intégration à la société, à l'individu même, à un besoin de certitude :

"*u liò di Roccapina ha dettu a l'omu di Cagna, tu mi guardi la marina, eo ti gardu la muntagna*" (le lion de Roccapina a dit à l'homme de Cagna: "charges toi de la marine, je surveille la montagne").

Partout la présence des saints protecteurs ajoute à la prégnance d'un espace actif où l'homme file son destin difficile et actif. Les générations passées ont semé des tombeaux partout, à

proximité immédiate des lieux d'habitation ou de travail. "Les morts se sentent bien au long des chemins qui les ont vus passer jeunes gens et jeunes filles" a écrit un poète contemporain. Ces tombeaux témoignent de la permanence du contact entre générations, et de ces dernières avec le cadre habituel de travail et de vie.

On remarquera l'opposition notable entre l'énorme peine du quotidien et le consensus dont jouit le milieu. Les cas d'indignation contre l'ingratitude de la terre ou de l'organisation sociale sont rares. La révolte, l'engagement politique progressiste ne sont pas un trait dominant de cette société de type patriarcal et paternaliste, pourtant fort inégalitaire. Aujourd'hui encore, malgré la pénétration de bien des idées politiques contestataires, la base est encore largement conservatrice. La conscience du déclin économique et humain est par contre très vivace. Elle est même devenue source majeure d'inspiration pour la poésie, la littérature et la chanson corses. On n'en finirait plus de citer les regrets et imprécations diverses que suscitent la mort du village, les cloches muettes (*campane mute*), les terres à l'abandon, et sur un plan plus personnel le déchirement du départ³. Cette conscience est assurément un des moteurs essentiels de la contestation politique qui a atteint ces dernières années un degré considérable malgré le faible niveau du support démographique.

Corses du dehors : l'île convergence

Il n'est nullement étonnant de constater le déchirement fréquent des Corses de l'extérieur. L'île, conçue globalement, est la référence centrale d'une vie, qui pour être quelquefois brillante, n'en est pas moins celle d'un déraciné. La perception d'une île est sans doute mieux établie, par les contours fixes, matériels de la côte. A la frontière politique, immatérielle, l'île ajoute la rigidité patente du rivage. Elle est de facto objet individualisé. Tout au long des temps, la Corse a joué le rôle de signe unique d'appel et d'agrégation. Elle est mère, famille, lieu de vie désiré, et plus encore lieu d'éternité. Elle est un point de convergence, pour des milliers d'individus absents provisoires, fut-ce pour des décennies.

"In le fureste d'Africa nera, Corsica amata io sognu di tè, sempre pensendu a la più dolce terra, sola speranza di vita per mè". (Dans les forêts de l'Afrique noire, Corse aimée je rêve de toi, la plus douce des terres, objectif unique de ma vie.)

Pendant un siècle et jusqu'aux années soixante, le départ a été considéré comme un douloureux mais inévitable moyen de promotion et même de simple survie. L'arrivée des rapatriés, les mutations économiques, ont renversé l'image. Etudier, travailler, vivre dans l'île constitue pour la majorité des jeunes un objectif central.

Les cas d'intégration externes ne sont bien entendu pas rares. Mais il ne deviennent dans la plupart des cas accomplis qu'en deuxième ou troisième génération. Et encore, les faits de retour aux sources sont-ils fréquents. On pourrait citer bien des exemples de fils de Corses, souvent d'ailleurs mariés au dehors, se débattant obstinément pour trouver dans les maigres possibilités de l'île des opportunités de réinsertion. Comme on pourrait citer bien des exemples de personnes ayant passé leur vie à Paris ou en Amérique Latine, venant chaque fois qu'il le peuvent visiter les lieux où ils seront enterrés. Ce réflexe d'anguille n'est-il pas la meilleure preuve qui soit de la perception d'une fatalité supérieure, intangible, qui unit un être à une parcelle d'univers ? La maison familiale joue évidemment un rôle particulier que nous n'évoquerons pas ici. On observera au passage que la perception du monde extérieur – aussi bien pour les Corses résidents que pour les expatriés – est indissociable de celle de l'île elle-même. Cette conscience externe accompagne invariablement la destination principale des flux

³En un siècle, 250 000 Corses environ ont quitté l'île, à partir de 1870. La Corse n'a pas encore retrouvé son volume d'habitants du début du XX^{ème} siècle, marquant une nette rupture avec le modèle insulaire Méditerranéen.

humains. Historiquement c'est l'Italie qui a joué le rôle de "*terra ferma*", c'est-à-dire de référence supérieure. Depuis plus d'un siècle maintenant cette fonction est remplie par la métropole. Il est révélateur que le terme actuel de "continent" passé dans le vocabulaire quotidien, désigne de façon très restrictive le continent français. L'Empire a joué un siècle durant un rôle majeur : Alger, Dakar, Saïgon ou Tananarive ont fait partie du paysage mental des Corses au même titre que Toulon ou Marseille. L'histoire contemporaine des Corses, personnelle, familiale, politique et économique, s'est déroulée de façon quasi exclusive dans l'aire politique française. Après des décennies de construction européenne, rien n'indique que l'adéquation de ce fonctionnement aux réalités géographiques (le rééquilibrage entre PACA, Ligurie, Toscane et Sardaigne notamment) s'effectue sur un mode dynamique. Contrairement à ce qui pourrait être, la Corse est très en retard dans son intégration au fait communautaire, sur ce qui s'est opéré dans bien des régions de l'Union et du "continent" français.

Immigrants : la primauté de l'économique

L'état d'esprit des nouveaux arrivants ne peut bien entendu être de même nature que celle des personnes de souche. Depuis toujours la Corse, tant géographique qu'humaine, propose un cadre physique et une société qui appellent à des réactions fortes. Les visiteurs jettent un regard intéressé, et tout au long des productions littéraires ou journalistiques les avis, pas toujours sympathiques, abondent⁴. Ceux qui s'installent sont conduits à composer avec l'environnement. La prise de contact conduit en fait à des suivis très dissemblables, qui vont du rejet pur et simple à l'intégration sans problème. Bout du monde isolé, société de brutes insupportable, tel est le sentiment de type sénéquien. Il est minoritaire. Plus souvent l'île a offert et offre toujours une dynamique préhensible où se fondent les hommes. Il est certain que la greffe demande le temps de la connaissance, des gens, des us, des régions. La barrière de la langue, hier essentielle s'est étioyée : l'acculturation, trop rapidement fait son œuvre.

Au delà du dualisme rejet/intégration, une ligne essentielle de fracture s'est dessinée récemment, avec l'explosion du tourisme et l'amplification considérable de circulation de monnaie. Elle oppose les migrants traditionnels sans dimension économique particulière (fonctionnaires..), et les investisseurs dont la position dans la société corse fait objet de débats serrés. Partenaires indispensables du développement pour les uns, ils sont pour les autres de redoutables bétonneurs. Elle sépare aussi deux franges de l'opinion : celle favorable à l'évolution, au mouvement, au droit à la ressemblance, celle qui dénonce la perversion de l'argent facile et la dérive monétaire de la société. Le problème n'est pas nouveau, la Corse ayant joué à bien des reprises le rôle de terre de conquête (Rome, Gênes, France au XIX^{ème} siècle...) Il est certain que l'opportunité financière ouverte par la mise en valeur agricole d'abord, par l'investissement touristique ensuite, a modifié lourdement le rapport homme-terre. L'arrivée des rapatriés a constitué un phénomène massif d'installation d'une population aux caractéristiques bien affirmées et donc difficilement assimilable. L'explosion du tourisme qui a attiré sur l'île des milliers de spécialistes divers de la banque, de la finance, de l'immobilier et du loisir, constitue une nouvelle et lourde évolution. Ainsi les plaines littorales, longtemps infestées et méprisées, sont devenues les objets essentiels des aménagements modernes. Il est hors de doute que l'œil de l'investisseur est dicté par des préoccupations matérielles. Le passé, l'affection, la nostalgie n'y jouent plus – au mieux – qu'un rôle subsidiaire. Depuis quelques décennies la Corse subit une inquiétante pression immobilière et spéculative que les textes administratifs gèrent à minima et que la violence clandestine contient non sans de regrettables conséquences. On comprend qu'il serait excellent de trouver une solution pertinente à cette question. La Corse

⁴On ne traitera pas ici du cas particulier des touristes. On notera simplement que la Corse "île de beauté" se résume pour l'essentiel à la mer, à la plage, au soleil. La montagne concerne depuis peu une frange minoritaire, avec le GR20, les sommets et les lacs. Les coteaux, sièges principaux de vie il y a un siècle, aujourd'hui désertés, sont presque totalement ignorés de la clientèle.

sanctuaire coexiste difficilement avec la Corse vache à lait, l'attachement au sol avec l'approche technocratique et spéculative.

On peut aller bien plus loin que les questions de type matériel. La valeur culturelle accordée à la Corse constitue un autre type de frontière essentielle. La nature des relations qui unissent l'île à l'extérieur est composite. Cela va de la revendication du droit à la différence, au besoin de ressemblance. C'est bien connu, la mer sépare et unit à la fois. La qualité de vie, la familiarité entre les hommes, la nature de leurs relations, etc. constituent pour beaucoup un cadre sécurisant et positif. Mais il est facile d'identifier aussi des jugements plus critiques et quelquefois de nature péjorative. Il peut arriver qu'ils intéressent globalement la communauté corse, pour en contester certains aspects : inefficacité, clientélisme, absence d'ambition et de qualité, parasitisme etc. Il est fréquent aussi de constater une soumission systématique au fait extérieur : ce qui se fait ailleurs (enseignement, médecine, travail..) est de meilleure qualité. L'ambiguïté n'est pas mince : s'il s'agit de traduire une volonté d'amendement, une recherche d'excellence, l'argument, bien que pêchant par globalisation et manque de nuances, est admissible. S'il s'agit d'une volonté de critique, d'une manifestation de mépris, on peut identifier une réaction d'autoflagellation, bien connue en situation coloniale. Elle ne porte en tant que telle aucun germe de progrès.

Trouver un dénominateur commun ?

Avec les mutations économiques et humaines récentes la société corse a subi une fracture majeure de nature historique telle qu'elle n'en avait plus connu depuis la romanisation. Le passé est toujours bien implanté dans les esprits, mais son avenir comme signe culturel majeur n'est plus assuré. Le contexte économique, culturel, social s'est radicalement modifié depuis quelques décennies. Il n'a plus que des rapports très lointains, non seulement avec le XIX^{ème} siècle, mais également avec celui des années soixante. L'échelle des valeurs, le niveau et le mode de vie, les mentalités, ont en permanence évolué. Le rapport de l'homme à la terre a intégré des quantités d'intrants nouveaux. Malgré tout, il reste encore dans les certitudes intérieures bien des traces qui viennent de très loin, et que les natifs de l'île savent posséder en commun. Ce capital qui forme le soubassement intime d'une culture est en voie d'érosion rapide. Ouverture et médias jouent comme partout leur rôle. Sur les 90 000 habitants supplémentaires enregistrés en trente ans, 75 000 proviennent des excédents migratoires directs, et l'on comprend que les effets démographiques induits sont également considérables...

La société corse, affaiblie par un siècle d'émigration continue, bouleversée par l'arrivée contemporaine de ces dizaines de milliers de personnes, est le siège d'une dynamique massive d'acculturation. Le rapport de l'île à ses habitants est en train de subir une évolution dont l'érosion de la langue n'est sans doute qu'un révélateur premier. C'est aussi l'image subjective de la Corse, dans sa variété et dans ses lignes de force, qui est en train de changer. Les contours de ce qui se fait de neuf n'ont certainement pas que des aspects positifs. Il est pourtant difficile d'admettre une image d'île vacances, d'île résidence ou simplement d'île d'indifférence, et il est impossible de tolérer la nature des nouveaux rapports sociaux, tels qu'ils semblent se dessiner. Il faudra donc déchiffrer les chemins d'une stabilisation ou d'une évolution de progrès. Ce n'est a priori pas facile.

Territorialités multiples et conflictuelles : réponses paysannes à la crise des campagnes africaines

Bernard CHARLERY DE LA MASSELIÈRE
Université de Toulouse-Le Mirail et
Institut Français de Recherche en Afrique (KENYA)

Un certain nombre d'études sur les communautés rurales ont concentré l'attention sur le groupe de localité, laissant supposer – ou donnant matière à interpréter – qu'il y a identité immédiate entre une société rurale et son *territoire*, et que l'une se définit par son appartenance à l'autre. L'attachement, voire l'enracinement, du paysan à sa terre a renforcé ce principe idéologique – ramené soit à l'impérialisme des conditions naturelles soit à l'usage primitif de la délimitation – à partir duquel s'analyse le rapport des sociétés rurales à l'espace. D'autres études – ou les mêmes, si on veut bien les lire avec précision – ont mis l'accent à la fois sur la complexité, la multiplicité et les interférences des différents espaces d'usage que mobilisent les sociétés rurales, et, souvent, sur l'absence d'implication territoriale de certaines relations sociales.

Ces phénomènes s'inscrivent dans une histoire et une géographie plus larges où l'on voit progressivement "la notion très mobile d'espace se fige[r] en territoire" (Alliès, 1980 : 23). L'encadrement des sociétés agraires dans un maillage de plus en plus serré de contraintes et de servitudes spatiales est un élément souvent méconnu de la crise paysanne.

Pour comprendre les implications d'un tel processus il faut partir du *mouvement*, celui qui, par sa nature, définit des aires de référence, souples et discontinues dans le temps et dans l'espace; mouvement *social* par lequel la société construit, ajuste et consolide son identité et ses hiérarchies, vit ses propres contradictions et oriente son développement. Ces aires de mouvement, ces espaces mobiles, prennent leur signification dans ce qu'ils contiennent et c'est ce contenu – essentiellement des relations sociales au sens large – qui légitime le marquage de l'espace sous la forme plus de confins, de fronts que de frontières. Cette notion d'*aire* s'oppose à celle de *territoire*, où la limite tend à s'abstraire des contingences économiques, politiques et sociales pour déterminer et légitimer un projet d'action, celui de l'Etat ou de la Technique.

L'Etat, la marchandise, la technique quadrillent à la fois pour leur propre compte et en interférence, des sociétés locales dispersées. Ce maillage inscrit ces sociétés dans une "idéologie de la finitude" alors qu'elles relevaient, selon l'expression de Giri (1983), d'une *civilisation de l'espace*; ce concept un peu flou fait référence à une occupation extensive d'un espace qui, grâce à la souplesse des médiations sociales, restait potentiellement ouvert. Rodolphe de Koninck (1993) parle de *compromis territorial*, résultant partiellement d'un lien de production-reproduction entre l'Etat et ses paysans pour cause de gestion spatiale, mais il me paraît difficile de présenter la fermeture des espaces comme une évolution spontanée des sociétés agraires. Celles-ci, de plus en plus fragmentées en petits agriculteurs parcellaires que se disputent les différents pouvoirs, sont amenés à définir leur propre territorialité dans un espace surdéterminé de façon hétérogène.

Face à un territoire dont le contenu reste indéfini et inégal, le paysan mobilise sa propre capacité de mouvement et d'investissement en jouant au mieux des opportunités qui lui sont offertes par les différentes filières territoriales – dont aucune ne s'impose totalement à lui – mais aussi par l'existence de lacunes dans l'espace quadrillé. Dans une société et une économie qui

restent essentiellement agricoles, il y a nécessité permanente pour les différents pouvoirs de composer avec les cultivateurs du sol dont ils se disputent la capacité à matérialiser l'objet même de la gestion territoriale, car ils n'ont en fait rien d'autre à lui substituer depuis que les politiques visant à mettre en place une agriculture sans paysan ont fait long feu. En ce sens, le paysan peut apparaître comme le "vainqueur" de cet *impératif territorial* dont il sanctionne la légitimité. Cependant, même si le paysan peut trouver les voies d'une promotion individuelle ou collective – qui peut être momentanément et inégalement atteinte –, il se présente plutôt comme l'*alibi* de cette construction territoriale, qui le contraint, lui est étrangère et l'engage dans un nouveau rapport à l'espace qu'il ne contrôle plus et qui crée des ruptures décisives dans son mode de fonctionnement.

1. La fin des terroirs

Face aux différentes opportunités à lui offertes, le paysan est amené à disperser ses propres forces et son propre capital, à démultiplier et diversifier ses engagements. Mais la finalité de ce procès lui échappe et il y épuise son savoir-faire, ses compétences et son rapport particulier à l'espace. Il anticipe ainsi la fin des terroirs.

L'impasse foncière

Pour les sociétés agraires, le rapport à la terre *tient lieu* de socialité plus que de territorialité. Mais, quand les formes de cette socialité sont ébranlées, on constate une sorte de repli ou de récupération sur l'appartenance territoriale.

Toucher au foncier, c'est toucher aux mécanismes de la reproduction sociale : d'où la résistance des sociétés agraires à toute transformation technique ou administrative du système foncier qui n'exprimerait pas d'abord une nouvelle relation sociale dans laquelle elles puiseraient les moyens de leur propre développement. Les facteurs qui ont pu transformer le rapport foncier et ébranler la cohésion sociale des sociétés agraires sont essentiellement des processus de territorialisation où se sont conjuguées les forces de l'Etat, de la marchandise et de la technique. C'est en investissant la notion juridique de la *vacance des terres* des codes de représentation de la technique (intensification) et de la marchandise (valorisation), que l'administration a pu créer les conditions d'un nouveau rapport foncier. La croissance démographique de plus en plus contenue dans un cadre territorial strict n'a fait qu'amplifier le phénomène, mais elle n'a eu d'effets sensibles qu'à retardement (Raison, 1990).

"La terre à celui qui la cultive et qui l'exploite". Tel est le principe de la plupart des réformes foncières qui ont été conduites après les Indépendances. L'évaluation de la légitimité à occuper la terre ne relève plus ni de l'histoire sociale ni du code de l'alliance. Seul compte désormais la capacité technique d'une unité sociale à mettre en valeur une portion d'espace, dont les spécificités sont définies par des instances extérieures aux sociétés agraires : terres blanches, terres indigènes, vocation agronomique à telle ou telle culture, terres sèches, terres irrigables, terres péri-urbaines de rente, etc. Le risque foncier de ne pas être en adéquation avec les nouvelles règles qui, de façon légale et coercitive, s'imposent à tous, entraîne l'agriculteur dans un véritable engrenage : s'il ne valorise pas sa terre, il prend le risque de la perdre, et s'il ne la valorise pas correctement, il prend le risque de perdre les moyens de le faire; le paysan sénégalais qui ne pouvait payer ses dettes liées à l'arachide, se voyait interdit de ristournes et perdait ainsi en partie la possibilité d'acquérir de nouveaux moyens de production (machines, semences, etc.).

Ces processus ont entraîné la dévaluation du rapport traditionnel à l'espace et des valeurs sociales et symboliques qui lui étaient attachées, dans la mesure où l'espace de référence était discontinu, élastique, faiblement matérialisé, espace de relation plus que de contenu. La reconnaissance sociale ne passe plus d'abord par la complexité des alliances claniques et

lignagères ou du système de parenté, mais par l'emprise territoriale directe, par l'*exploitation du sol*. Le discours technicien a imposé l'idée que seule la sécurité foncière par la consolidation des droits fonciers individuels, pouvait permettre l'intensification agricole et donc ouvrir au paysan l'accès aux nouveaux moyens de production. Les agriculteurs se sont donc lancés dans des stratégies multiples – et contradictoires dans la mesure où elles privilégient l'extensification –, matérialisant leur emprise sur le sol : multiplication des défrichements, des plantations, sédentarisation sur une portion de territoire, etc.

La course à la terre se révèle être un compromis permanent entre l'optimisation de la force de travail et la constitution d'un capital foncier. Le vide juridique et social qui pèse sur le mode d'attribution et d'échanges des terres, crée une ambiguïté qui ne favorise pas l'émergence ou la recomposition d'unités stables de production.

La clôture territoriale conduit les paysans à ouvrir, sous la pression démographique, des fronts intérieurs. Dans les espaces saturés, la première possibilité d'accès à la terre reste l'héritage, qui entraîne une fragmentation parfois dramatique des unités spatiales de production. Si les ventes et les achats de terres se multiplient, comme dans les zones très fortement peuplées des hautes terres de l'Afrique de l'est, les zones de plantations et les périphéries urbaines, ils restent de simples palliatifs qui ne permettent pas forcément la reconstitution d'unités de production rentables. Personne ne prend le risque social, sinon en dernière nécessité, d'être exclu de la terre : avec l'indétermination que créent la crise de l'Etat, la crise des marchés, la crise urbaine et l'éclatement des structures familiales, l'identification territoriale reste un vieux réflexe paysan¹. Au Cameroun par exemple, dans le mode d'adaptation des producteurs de café et de cacao au nouveau contexte économique, l'accumulation foncière est la seule stratégie – avec celle de la "double-activité contrainte" – qui soit peu affectée par la crise (Losch et alii, 1991). Le développement d'un marché de la terre augmente la pression sur l'espace rentable et renforce les inégalités : s'il valide la propriété privée et favorise le cadastre², il ne modifie en rien les contraintes auxquelles les exploitations agricoles font face et s'adaptent à travers le processus de morcellement. Il facilite au contraire l'accaparement du sol par les privilégiés d'une société de plus en plus contrastée.

La situation actuelle du système foncier est le fruit d'une longue dégradation. Elle est le produit instable d'un rapport de forces, d'une tension permanente due à la superposition des droits, à la marginalisation de l'autorité coutumière et à l'impuissance du législateur à se placer au dessus des contradictions sociales. Peut-être est-on dans une longue situation de transition vers un nouveau rapport territorial. Cependant, la réactivation de certaines revendications coutumières suite au retour "démocratique" des particularismes ethniques ou lignagers laisse supposer qu'il ne sera atteint qu'à un coût social et politique élevé que le monde rural, déjà fragilisé, ne sera peut-être pas en mesure de supporter.

Surcharge et désinvestissement des terroirs

La fragilité du secteur d'autofourniture va de pair avec une dépendance de plus en plus grande vis à vis des revenus autres que ceux tirés de la production traditionnelle. En introduction aux études du projet *Atlas des structures agraires au sud du Sahara*, Paul Pélissier et Gilles Sautter pouvaient écrire en 1970 que :

¹ "Security for a Kikuyu is where the farm is", "To own land inspires respect and status in society, and a landless Kikuyu does not feel like a real person", écrivent les auteurs de *Geographical studies in highland Kenya* (Christiansson et alii, 1988: 126).

² qui peut servir les intérêts d'une petite bourgeoisie urbaine à la recherche de sa propre territorialité que la ville ne peut lui donner (cf. par exemple Christiansson et alii, 1988). En ce sens, le développement du marché de la terre agricole peut éventuellement servir à résoudre la crise urbaine mais pas la crise paysanne.

"le terroir est toujours la cellule de base de l'activité et il délimite l'horizon de vie des paysans producteurs"³.

Vingt ans après la situation a profondément évolué : l'horizon s'est élargi, les activités se sont diversifiées. A travers ce constat banal, on peut poser la question de savoir si cette évolution n'anticipe pas une sorte de "fin des terroirs".

Certes, sous l'effet des mouvements qui ont affecté à la fois le tissu social et les aires de production agricole, les terroirs se sont profondément fragmentés et diversifiés. Certains se sont marginalisés et repliés sur des structures traditionnelles affaiblies, d'autres se sont ouverts largement sur l'espace plus vaste de l'économie nationale et internationale. Mais il n'y a pas de terroir qui ne soit touché, de près ou de loin, par l'amplification des dynamiques territoriales nouvelles, dans la production mais aussi dans les échanges.

Si le terroir désigne une portion d'espace matériel constitué, aménagé et reconnu comme *espace de vie* pour un groupe rural villageois ou assimilable à un village, que signifierait une fin des terroirs ? Un terroir est-il un territoire ? A priori, on sent que ce n'est pas tout à fait la même chose, encore faut-il préciser pourquoi. D'abord, le terroir n'existe pas en dehors des mouvements internes qui lui donnent sa consistance. Il y a ensuite l'échelle de référence qui est celle d'une *combinaison*, mais d'une combinaison restreinte, d'unités élémentaires, sociales mais aussi matérielles. La notion de terroir villageois – ou terroir de versant comme au Rwanda – intègre de cette façon celle de terroirs agronomiques, que l'activité humaine consacre dans son propre mode d'organisation. Le terroir a donc un caractère unique, dont la particularité est reconnue et validée "dans tout ce qu'elle a d'improbable". Dans sa diversité combinatoire, le terroir matérialise l'*invention* et la *reproduction naturelles* de la société dans son rapport à l'espace, au sens où l'entend Moscovici (1970 : 55).

La complexité et la diversité du terroir sont ainsi la signature d'une société locale qui mobilise ses capacités d'invention et d'innovation, indissociables des particularités de son environnement matériel – c'est-à-dire de ce qui lui est proche –, pour produire son espace social. Ce processus n'est ni contrôlable ni forcément prévisible.

Le territoire, au sens où nous l'entendons, est, par contre, placé sous le signe du *prédéterminé*; investi de l'extérieur – par la médiation du système technicien –, objet d'unification, il est lieu du *même*, du modèle, du projet et par là de la tutelle. Le rapport à l'espace ne s'invente plus, il s'impose.

Les exemples les plus marquants se trouvent certainement dans les périmètres des grands projets de développement où sont diffusés d'une façon plus ou moins parfaite le plan quadrillé, l'entrecroisement des lignes, les itinéraires techniques, etc. – toutes choses éminemment répétitives sur la base initiale d'une contrainte technocratique et non plus naturelle.

Il est important de noter que le lieu d'invention et de reproduction du "paquet technologique" n'est pas le ou les territoires où il s'applique. Son transfert et sa diffusion entrent dans une logique de consommation d'un produit et d'un savoir standardisés. L'innovation sociale n'accompagne plus l'innovation technique, elle la subit, ...quand il n'y a pas résistance ou désengagement paysans, ou la contredit. Mais ce mode de rapport à l'espace se heurte à un moment ou à un autre aux côtés finis et contradictoires des choses connues et à l'épuisement d'un *capital de départ* fixe qui intègre en fait les capacités du terroir – sol, travail, espace... –, devenues de simples objets dégagés de leur combinaison inventive et qui ne sont plus placés dans une perspective de développement mais de consommation.

C'est en ce sens que l'on peut parler d'*épuisement* des terroirs, que ce soit les terroirs qui sont de plus en plus chargés ou ceux qui sont de moins en moins occupés⁴.

Sur les terres fortement appropriées, la croissance démographique doit de plus en plus s'absorber sur place. Si elle est fonction d'une fécondité traditionnelle, elle est aussi un sous-produit de la clôture des espaces et des nouvelles extériorités. Plus on a d'enfants, plus on

³ Etudes rurales, 1970, N.37,38,39 : 25

⁴La richesse sémantique du terme *épuisement* peut couvrir la diversité des situations: raréfaction, appauvrissement, exhaustion (aussi bien comme utilisation de toutes les possibilités que comme prélèvement, *puisage*).

démultiplie les possibilités d'ouverture – qu'elles soient réelles ou supposées – tout en maintenant sur place un potentiel de main-d'œuvre. On se situe donc dans une dynamique complexe qui intègre l'environnement immédiat et les aires de la mobilité. Le travail forçant le droit, tout doit être mis en œuvre pour confirmer une inscription territoriale la plus diffuse et la plus diverse possible. L'espace stratégique des paysans s'élargit bien au delà de celui de l'exploitation où l'enferment les techniciens.

Le fractionnement des unités de production est compensé par un investissement en travail beaucoup plus lourd : bien qu'elle soit difficile à évaluer, on estime que la productivité du travail en général baisse avec la réduction de la superficie de l'unité de production. L'individualisation de la tenure a par ailleurs fragilisé le rapport foncier, ce qui nécessite à ce niveau encore un surinvestissement en travail de type autant symbolique que productif. La division du travail, des lieux et des revenus entre les sexes a ébranlé l'unité des ménages; quand le noyau familial de fait se désintègre, chacun est amené à suivre un itinéraire particulier, et à s'assurer d'un minimum d'indépendance.

D'un point de vue agricole, l'espace cultivé se densifie : les agriculteurs poussent leur logique traditionnelle jusqu'au point de rupture de charge de la capacité des sols : multiplication des associations, culture en hauteur, raccourcissement des cycles, préférence accordée aux tubercules (manioc, patate douce,...) sans qu'il y ait, dans les espaces les plus parcellisés, de transformation dans les techniques de travail, qui demanderait la disponibilité de ce qui a été justement perdu : c'est-à-dire de la terre et de la main-d'œuvre, de l'espace et du temps.

L'analyse de l'évolution des paysages agraires au Rwanda permet de suivre à l'échelle locale ces processus de désintégration des terroirs de collines ou de versants, correspondant apparemment à une densification massive des espaces. L'explication par la croissance démographique semble s'imposer tout naturellement. Il est difficile de la détacher du renforcement de l'encadrement territorial depuis la colonisation, les phénomènes étant simultanés. Quels sont les effets spécifiques de l'un ou de l'autre ? Nul ne saurait vraiment le dire. Par contre, on peut relever quelques faits intéressants.

On peut d'abord constater que le *terroir* se définit, non pas à l'échelle de ce qu'on appelle l'exploitation agricole, mais à celle plus collective du versant, de la colline. C'est à ce niveau que l'on peut mesurer l'invention paysanne qui inclut, comme nous l'avons vu, la maîtrise de l'espace physique, ici des différents faciès écologiques qu'offre un milieu très varié. Cette invention replace les apports extérieurs – par exemple ceux du colonisateur : café, manioc, etc. – dans une dynamique sociale à partir de laquelle se réorganisent les composantes de l'espace matériel. On le constate aussi bien sur les fronts pionniers, qui ne correspondent pas à cette "ruée anarchique des peuplades bantoues" que dénonçaient les premiers agronomes, que dans les terroirs depuis longtemps occupés.

Sur les fronts pionniers, l'espace se *découvre* avec prudence à partir de noyaux de peuplement occupant des sites stratégiques (accès à l'eau, éloignement des zones dangereuses,...) et se déploie progressivement à la périphérie par gonflement du centre ou par arborescence selon des axes bien précis. Sur les terroirs anciennement peuplés, l'organisation de la production à l'échelle individuelle des *ingo* n'entrave pas une discipline collective dans la gestion de l'espace. L'habitat quoique dispersé se fixe sur des sites privilégiés (sommet de collines, milieu de versants selon les données topographiques) à partir desquels se définissent une distribution et une combinaison habiles et complexes des cultures, selon un double principe : allègement progressif de la pression démographique du centre vers la périphérie (qui transparaît dans le gradient d'intensité du travail sur les parcelles) en interférence avec les contraintes climatiques, pédologiques et topographiques.

On remarque ensuite que la désintégration, plus ou moins rapide selon les lieux, de ces différents dispositifs est sans doute l'élément le plus grave de la crise de l'espace au Rwanda. Ce mode de gestion de l'espace aurait-il pu résister à une croissance démographique sans perturbation externe ? Encore une fois, nul ne peut le dire. Par contre, on peut constater qu'il est resté ignoré des politiques d'aménagement et de développement. Je crois qu'il en fut ainsi parce qu'il ne s'intégrait pas dans le schéma territorial colonial puis étatique, qui s'est construit au niveau élémentaire sur la reconnaissance exclusive de l'exploitation individuelle et, à un deuxième niveau, sur la création des communes (vastes entités administratives de 200 km en moyenne) et éventuellement de grandes zones de projets. Dans les régions pionnières comme le Bugesera ou le Mutara, le flux migratoire a été rapidement encadré et canalisé dans la structure fermée des *paysannats*, où l'espace a été prédécoupé de façon géométrique et le schéma des cultures imposé.

Ce faisant, on a dépossédé la communauté paysanne de ses capacités propres à gérer l'intégration de la croissance démographique dans l'espace. La commune est trop vaste pour une maîtrise interne de son développement : elle est à l'échelle des projets techniciens. L'exploitation individuelle, dégagée d'une discipline collective et de superficie de toute façon trop petite pour pouvoir jouer des disponibilités offertes par le milieu physique, peut se diffuser partout dans l'espace, qui se remplit cette fois-ci de façon anarchique ou aléatoire. Très vite, par l'effet implacable de l'héritage, les exploitations se fractionnent : en quatre générations dans une exploitation de la commune Kigoma, on est passé de 7 hectares à 0,2 hectare disponible par ménage. A cette échelle, l'absurdité du schéma spatial de référence apparaît dans toute son évidence.

On pourrait donner d'autres exemples de ces processus, mais là n'est pas l'essentiel. Plus l'espace se charge, plus il se dissocie. En ce sens, on peut parler d'*implosion* spatiale. Peu à peu les terroirs perdent cette combinaison unique qui leur donnait leur identité. L'espace se banalise et devient une juxtaposition d'unités disparates qui n'ont plus de lien organique entre elles; la notion même de *gestion commune* disparaît. Les choix se ramènent à quelques oppositions, à quelques alternatives de plus en plus réduites.

Dans le même mouvement où il se charge, l'espace est désinvesti d'une part décisive de ses forces. Ce processus d'appauvrissement existe bien entendu dans les espaces périphériques, terres d'émigration, terres sèches : au Kayor arachidier la fin des terroirs c'est l'uniformisation voire l'effacement des paysages, la banalisation des types de sols par la perte commune d'une fertilité minimum, le transfert des réserves du sol, transformées en rente monétaire investie ailleurs, la standardisation des choix culturels, une lente dérive sociale parfois, etc..

Dans les terroirs de hautes densités, le désinvestissement est un phénomène à la fois plus insidieux, plus inégal et en apparence paradoxal. L'indicateur le plus significatif est sans doute la destination des revenus monétaires tirés de la vente des récoltes et de l'emploi salarié. Il est rare que l'épargne paysanne soit orientée de façon prioritaire vers des investissements productifs, sauf peut-être quand l'autosubsistance risque d'être compromise. D'une façon générale, les revenus servent d'abord à investir les filières du nouvel ordre territorial : celles du marché et de la fonction publique.

La promotion sociale passe par l'école qui permet ou permettait aux enfants d'intégrer à un niveau ou à un autre, le territoire qui se construit à l'échelon national. L'école fonctionne comme un instrument de sélection technique et sociale. Pour elle, les paysans mobilisent le fruit de leur travail, engagent parfois leur capital social (vente de terres). A travers elle et à travers leurs enfants, ils cherchent à avoir part aux nouvelles formes de redistribution de la richesse, ou de la rente, qui transforment leur cadre de vie et qui redéfinissent leur propre territorialité. On n'a peut-être pas suffisamment pris acte de ce nouveau lien organique qui s'est tissé par là entre l'Etat et la paysannerie, entre la ville et la campagne, sauf peut-être pour quelques ethnies qui ont érigé au niveau d'un véritable art de vie cette maîtrise sociale de l'intégration spatiale, comme les Bamileke, les Kikuyu, etc.

L'espace de vie du paysan n'est plus réduit aux limites de son terroir; il prend désormais la forme d'une combinaison instable de lieux discontinus et de réseaux mouvants, dans laquelle le terroir devient une unité de plus en plus évanescence, voire relique. Par ailleurs cet espace s'individualise d'autant plus que l'unité du ménage ne résiste pas à la division sexuelle du travail et, de plus en plus, à celle des courants d'échanges. Parallèlement à l'effondrement du marché des produits coloniaux (café, cacao,...) et à la déflation dans le secteur de la fonction publique, la production vivrière devient un facteur d'intégration au marché. Les réseaux de solidarité se redéfinissent sur des bases nouvelles qui ne sont pas forcément celles du terroir. Après une phase de surinvestissement foncier et de consolidation inégalitaire de l'assise terrienne, il semblerait qu'on revienne à un espace où l'intégration des hommes dans le territoire repose plus sur la solidité des relations sociales.

2. Recomposition sociale et enjeux du nouveau rapport territorial

Depuis les années 80, c'est-à-dire depuis le renversement des flux financiers internationaux du Sud vers le Nord, les pays du tiers-monde connaissent une crise financière qui, en Afrique en particulier, ébranle les fondements de l'appareil d'Etat. En fait, ce n'est ni l'Etat en tant que tel – ni son territoire – qui est ainsi remis en cause, mais un certain mode de fonctionnement, celui de l'*Etat néopatrimonial* dont la symbolique du pouvoir a suscité des dépenses ostentatoires et des redistributions non productives. C'est la fin d'un système d'Etat, prolongation ou substitut des systèmes lignagers où l'économique est restée tributaire du socio-politique, pratique coûteuse, contradictoire et peu rentable.

Il semble qu'on assiste à la fin d'un modèle, qu'on pourrait appeler *modèle colonial*, par référence auquel les *agriculteurs-indigènes* ont mis en œuvre de multiples stratégies d'ajustements, silencieusement consommé des ruptures dans leur mode de vie, engagé un avenir toujours incertain.

Le développement extensif de l'appareil d'Etat, de la ville, des grands projets agricoles et des cultures de rente a laissé les communautés locales et nationales face à de graves déséquilibres dans tous les domaines de la vie active. De cinquante années d'interventionnisme sortent une paysannerie et des espaces fragmentés, pluriels. Paradoxalement, l'émergence d'une agriculture moderne, capable de répondre aux besoins des marchés nationaux et internationaux – ou ce qu'il en reste – tout en conservant les équilibres écologiques fondamentaux, ainsi que le maintien de l'intégrité du territoire national semblent dépendre du bon fonctionnement et de la promotion des systèmes paysans. C'est en sollicitant la participation paysanne au développement rural que se cherchent aujourd'hui des réponses à la crise sociale et économique. Jean-Pierre Chauveau (1992) ne voit là que la récurrence de la composante populiste qui, depuis la Première Guerre mondiale, forme la culture des développeurs. Il n'y aurait donc pas rupture mais continuité. Je crois qu'effectivement il y a continuité du modèle idéologique à une échelle macroéconomique, mais à l'échelle locale se produisent, de façon mal assurée, des ruptures, des réorientations, des recompositions sociales et spatiales, par rapport aux nouvelles configurations que semblent prendre le territoire national, les aires de la marchandise, le rapport ville/campagne.

La permanence de l'incertitude territoriale

L'Etat est en crise. Crise financière qui lui ôte l'essentiel des moyens qui lui permettaient de maintenir une unité même factice du territoire national. Ce qui est en cause, c'est la capacité de gouvernements *fractionnaires* à représenter l'unité nationale. La compétition est donc ouverte aux ethnismes, régionalismes et autres particularismes qui constituent le fond de l'Etat africain.

A part peut-être en Casamance au Sénégal, ethnismes et particularismes n'ont pas pour objectif la partition de l'espace national. Si la lutte pour le contrôle du centre est si vive, c'est bien parce que celui-ci permet de disposer de ressources politiques stratégiques; de ressources économiques aussi, car dans le marasme des marchés, la prospérité vient du drainage de la rente extérieure. Dans de nombreux pays, comme le Rwanda ou le Burundi, elle se réduit de plus en plus à l'aide ou aux ristournes externes.

D'un autre côté, les programmes d'ajustement structurel sous l'égide de la Banque mondiale et du FMI contraignent l'Etat à se désengager et à décentraliser sa gestion. Il n'y a pas là de remise en cause de l'entité nationale; simplement un transfert de compétences. Mais il n'y a pas d'acquisition de compétence sans définition d'un territoire afférent. Il ne serait pas inutile d'analyser la stratégie spatiale de la Banque mondiale, en tant que banque dont le capital a un caractère justement *a-territorial*. Il paraît évident que la Banque mondiale a besoin de tailler son propre territoire, par l'investissement silencieux des espaces nationaux sous couvert de fonctions de gestion; elle remplit là, mais à une échelle mondiale, la fonction d'intégration que

joue ou devrait jouer toute administration. A cette échelle qu'attend-on de l'Afrique ? La stabilité sociale d'un côté et la libération de l'économie de l'autre. La stabilité sociale est menacée par l'explosion démographique, la crise de l'emploi urbain, l'insécurité alimentaire, etc. Elle passe par la réduction des déséquilibres spatiaux, entre la ville et la campagne en particulier, et par un meilleur contrôle des espaces intérieurs.

D'où les politiques de décentralisation qui se heurtent cependant à l'inconsistance des collectivités publiques, régionales ou locales, qui n'étaient que de simples relais d'un appareil d'Etat centralisé aujourd'hui en totale déflation.

D'où également la volonté de fixer les populations sur un espace local, ce qui expliquerait le soudain intérêt des bailleurs de fonds pour les programmes de *gestion des terroirs* et leur requête auprès des ONG qui ont occupé les vides de la fonction territoriale, laissés par une administration centralisée. Le principal problème vient du fait que le *terroir en soi* n'a plus beaucoup de signification et qu'il y a une très grande incertitude sur la définition du *local*.

Le *local* peut faire référence aussi bien à l'économique, au développement, au politique, au social, au culturel, au vécu des groupes, etc., c'est-à-dire en fait à tout et à n'importe quoi. Le concept de "dynamiques locales de développement" ne nous aide pas plus. Il me semble que par principe il ne peut y avoir de définition universelle des facteurs qui, en un lieu donné en un temps donné, définissent une dynamique locale. Celle-ci peut être immanente à une collectivité qui se reconnaît comme telle par des alliances ou des loyautés multiples et conjoncturelles, l'espace concerné étant donc d'abord un *espace relationnel*; ou bien elle peut être imposée par un découpage quelconque de l'espace qui est donc d'abord un *territoire*. La première dynamique relève des formes multiples de recomposition sociale qui marquent actuellement le continent africain; il apparaît déjà de plus en plus nettement que les groupements, agrégations, associations issus d'un tel mouvement soient l'enjeu de nouvelles formes d'intervention et donc de contrôle, qui un moment ou à un autre nécessitent l'invention et la codification d'un territoire. La seconde pose plus directement le problème des critères de découpage spatial et de l'instance de compétence : il semble que ce soit toujours – et peut-être encore plus depuis que l'Etat et le marché sont en régression – le rôle de la technique que de définir la réalité du local : ce peut être le village-terrain d'un transfert de technologie par une ONG, le "bassin-versant" d'un projet de conservation des sols, le périmètre d'une technique hydro-agricole, le marais d'un ouvrage de drainage, le secteur d'un système de vulgarisation, etc.; toutes sortes d'espaces particularistes qui ne sont pas unifiés institutionnellement à un échelon supérieur et qui ne le seront pas tant que les bailleurs de fonds refuseront à l'Etat les moyens d'exercer ce rôle fédérateur. La démocratisation de la vie publique peut être une des voies ouvertes à une nouvelle codification de la fonction étatique, si elle n'est pas paralysée par des crispations particularistes.

Les paysanneries, qui avaient démultiplié les stratégies de type centrifuge, sont appelées ici à se recentrer sur des territoires fermés. A-t-on mesuré les possibilités, sociales et économiques, d'un tel renversement ? On attend que ce changement soit attractif grâce à la croissance de la productivité, c'est-à-dire grâce à une politique d'intensification. Mais celle-ci demande, déjà depuis cinquante ans, infrastructures, capitaux, marchés ouverts, etc. Or ces conditions sont très aléatoires et, quand elles existent, dessinent un espace fortement inégal.

L'importance économique des marchés agricoles nationaux reste faible. Les échanges sont peu intégrés à l'échelle nationale. Ils relèvent plus d'un certain opportunisme commerçant que d'une politique agricole unifiée. Par ailleurs, l'existence d'un surplus commercialisable dépend toujours des conditions de l'auto-suffisance alimentaire et des possibilités de mobilisation des terres et de la main-d'œuvre. Il n'est pas inutile de rappeler la pauvreté d'ensemble de la majorité des ruraux qui ne trouvent pas sur leur exploitation les moyens de la simple reproduction du groupe domestique. Ceux qui ont suffisamment de terres peuvent orienter à leur profit la mobilité de la main-d'œuvre provenant des exploitations les plus petites, dégager ainsi un surplus commercialisable et utiliser leur propre liberté de temps pour se former ou former leurs

enfants, investir les réseaux de commerce ou les emplois non agricoles plus rémunérateurs. Il peut donc y avoir, au niveau des exploitations, des formes insidieuses, hétérogènes, inégales et très aléatoires de redéfinition des rapports entre les territoires individuels; cela ne crée pas les conditions de l'émergence d'une dynamique *locale* de développement.

On constate également la prédominance croissante sinon de l'extensif du moins de pratiques culturelles expéditives, faute de capital et main-d'œuvre. A ce niveau, il n'y a pas de solutions offertes aux problèmes anciens.

Mouvement paysan : recomposition ou mirage ?

Le mouvement social qui affecte la composition des unités familiales, lignagères, professionnelles, etc., du monde rural africain ne prend pas naissance avec le désengagement de l'Etat, même si celui-ci tend à canaliser et à institutionnaliser des tentatives, jusqu'alors plus ou moins ignorées, de réaction à un individualisme déstructurant.

Le modèle colonial avait sapé les fondements des relations lignagères. Il avait survalorisé le travail masculin et engendré de nouvelles formes d'exploitation du travail des femmes en les maintenant à l'écart de la production marchande. Même si, dans les sociétés d'horticulture forestière, les femmes ont maintenu leur contrôle sur la production marchande, ici essentiellement vivrière, cette division du travail a affecté le rapport ancien des forces sociales en fragilisant l'institution familiale.

Les difficultés de l'approvisionnement interne du groupe domestique et la valorisation marchande de la production vivrière laissée jusqu'alors au soin des femmes ont commencé à introduire des dysfonctionnements dans cet ordre social. En certains lieux, la féminisation de l'exode rural a engendré une individualisation des stratégies à l'intérieur même de la famille restreinte : le "ménage", dont la colonisation avait fait l'assise sociale du développement économique, s'en trouve fragilisé. La plupart des études anciennes et récentes témoignent de cette lente désintégration du social. Ce n'est pas nouveau mais il faudrait que, en regard de la crise écologique qui fait les riches heures des médias, cette crise sociale soit mieux reconnue.

Cela pose la question de l'intégration individuelle dans de nouveaux champs de solidarités et d'intérêts communs. L'accent est mis à nouveau aujourd'hui sur la cohésion du système social, condition indispensable de la modernisation de l'agriculture et de l'émergence d'une paysannerie capable d'en assurer le développement et d'en assumer les éventuelles contradictions. Les situations sont évidemment très diversifiées. La désagrégation du groupe familial en certain lieu n'interdit pas, ailleurs, des formes de recomposition encore difficiles à identifier. L'attention, nouvelle, portée par les projets de développement aux groupements paysans suffira-t-elle à assurer cette transition des solidarités familiales et lignagères à des alliances plus directement économiques et financières ? Les unes peuvent-elles d'ailleurs se passer des autres ?

En fait, les paysans semblent placés dans une nouvelle contradiction. D'un côté, la remise en cause des filières de promotion et d'intégration sociales, offertes par un Etat fort et régulateur, a entraîné un repli vers des formes traditionnelles d'identification. On peut trouver dans la crise grave que traversent actuellement les universités africaines, la manifestation du dérapage du modèle occidental diffusé par l'Etat. L'appartenance ethnique ou régionale, par exemple, semble offrir une sécurité – symbolique peut-être – plus à même de répondre aux aspirations d'une jeunesse urbaine désorientée, mais aussi d'une paysannerie désabusée. D'un autre côté, la voie semble ouverte à la reconnaissance de toutes formes spontanées d'association ou de groupement à vocation *moderniste*, susceptible de relancer la *participation populaire au développement*.

Un grand nombre de groupements ont une existence précaire et éphémère, et chacun semble y tester le loyalisme des anciennes solidarités et l'avenir des nouvelles en gestation. L'Afrique se

présente ici, aussi bien en ville qu'à la campagne, comme un vaste laboratoire social, qui est le signe, après une longue période de déstructuration, d'une rupture plus marquée dans l'ordre social. La transcription de ce mouvement dans la réorganisation des espaces de vie et de compétence est encore plus aléatoire, étant donnés les blocages évoqués plus haut. Il est impossible pour le moment d'imaginer ce qu'il peut produire comme nouvelles codifications spatiales, aussi bien dans le rapport ville/campagne que dans les rapports lieu/nation, espace individuel/espace collectif, etc.

La question centrale tourne autour des possibilités offertes à une réelle *invention sociale* qui ne peut faire l'économie d'une *réinvention des espaces* à tous les niveaux. L'interférence de réseaux d'échelle et de nature très différentes contribue certainement à faire bouger l'ancien maillage territorial. Mais on constate que certains verrous demeurent, en particulier le verrou foncier, et que de nouvelles frontières intérieures, liées à des dynamiques sectorielles, bloquent l'expansion des initiatives paysannes ou de la *société civile*. Il apparaît clairement que l'espace de ces relations nouvelles et multiples reste en friche et que l'unification nécessaire à la valorisation de ces comportements erratiques est loin d'être assurée.

En certains lieux, les effets prévus restent tributaires de l'indétermination actuelle des bailleurs de fonds quant aux conditions même du développement. Certaines régions ne sont plus situées à la périphérie mais au delà même des frontières de l'*espace du développement*. C'est sans doute là où les effets peuvent être inattendus. Là aussi où l'enthousiasme actuel pour les organisations paysannes africaines risque de n'être que le dernier en date des *mirages du développement*.

Conclusion

Le territoire colonial prenait son point de départ, et non son aboutissement, à la frontière. Parce que le temps était compté et parce qu'il s'agissait d'espaces périphériques dont il suffisait, apparemment par simple circonscription, de se réserver une fraction de la force de travail et des matières premières, l'organisation du territoire s'est peu souciée d'intégrer les composantes de la vie matérielle et les dynamismes propres de communautés rurales fluides. Au contraire, sorties d'une période historique, XVIII^{ème}/XIX^{ème} siècles, marquée par une importante circulation des personnes, elles-mêmes composites de beaucoup de communautés partielles, ces collectivités se plaçaient a priori, dans leur mode d'expansion et de reproduction, en contradiction avec une grille d'encadrement rigide et prédéfinie. Cependant, cette territorialisation a permis, dans la logique des systèmes *indigènes*, d'ouvrir de nouveaux champs de mobilité pour certains et d'affermir pour d'autres l'assise foncière, créant ainsi une sorte de compatibilité *détournée* avec le système colonial. Détournée, car c'est en fait par le découpage artificiel des territoires que la colonisation – et par là l'économie marchande et technique –, a investi l'espace de ses propres codes, de ses propres références et de ses propres mythes.

Avec l'avènement des Etats indépendants, l'enjeu territorial a pris toute sa mesure. Mais, pour investir, idéologiquement, économiquement, etc., et imposer son territoire, le pouvoir colonial, l'Etat devait *épuiser* les forces antérieures qui modelaient l'espace selon d'autres logiques que celles de la marchandise, de la division du travail et de la technique; ce qui rend impossible l'articulation entre la matrice autochtone et celle de l'Etat et du capitalisme⁵.

Par des formes complexes de déplacement, d'ajustement, de rupture, les paysanneries se sont engagées dans ce processus territorial, par force, par nécessité ou par opportunité. Investissement silencieux, sans conflits majeurs – sinon pour quelques rares ethnies –, sans crise ouverte, ce qui peut ne pas manquer d'étonner, mais plutôt caractérisé par une série

⁵ Pourtier, 1986.

d'implosions sourdes dans les structures sociales et spatiales des communautés paysannes. On ne peut comprendre ce *silence des usagers* que si l'on admet que la violence faite aux communautés rurales s'est trouvée exorcisée dans des formes de ritualisation du processus. Jean-Pierre Chauveau (1992) nous donne un des codes du rituel dans la combinaison populisme/misérabilisme qui règle les effets pervers de l'ajustement des rapports sociaux entre développeurs et développés. On pourrait également évoquer le couple intensification/extensification qui, selon les conjonctures économiques, l'un corrigeant l'autre, permet d'intégrer les contradictions entre fertilité agronomique et fertilité économique; ou encore de l'usage de l'alternance centralisation/régionalisation, etc. Le territoire peut être ainsi en permanence *réinventé* sans que soient remis en cause les schémas conceptuels du *développement* qui marginalisent la culture paysanne. C'est peut-être là sa fonction, comme processus inachevé donc toujours perfectible, *aménageable*, que de détourner le sens de la question de fond, qui est celle du mode d'accumulation et de redistribution de la richesse.

Bibliographie

ALLIES, P., 1980, *L'invention du territoire*, Presses universitaires de Grenoble (coll. Critique du Droit), Grenoble, 184 p.

CHARLERY DE LA MASSELIÈRE, B., 1994, "De l'indigène au citoyen. Afrique noire, l'étirement d'une crise paysanne durable", Mémoire de synthèse pour la soutenance d'habilitation, Université de Toulouse-Le Mirail, 140 p.

CHAUVEAU, J.P., 1992, "Du populisme démocratique dans l'histoire institutionnelle du développement rural en Afrique de l'ouest", *Bulletin de l'APAD*, N.4 : 23-32

CHRISTIANSSON, C., H. DRAKE, P. KINLUD, L. WAHLIN ET L.E. ASE, 1988, *Geographical Studies in Highland Kenya, 1987-1988*, University of Stockholm, Stockholm, 168 p. + ann.

GIRI, J., 1983, *Le Sahel demain - Catastrophe ou renaissance ?*, Karthala, Paris, 325 p.

KONINCK (de), R., 1993, "Le compromis territorial" ORSTOM, *Cahiers des Sciences Humaines*, Trente ans (1963-1992), Hors série : 43-47.

LOSCH, B., J.L. FUSILLIER ET P. DUPRAZ, 1991, *Stratégies des producteurs en zone caféière et cacaoyère du Cameroun. Quelles adaptations à la crise ?* CIRAD (Coll. Documents Systèmes agraires, 12), Montpellier, 252 p.

MOSCOVICI, S., 1970, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion (Coll. Champs), Paris, 569 p.

POURTIER, R., 1986, "La dialectique du vide. Densités de population et pratiques foncières en Afrique tropicale forestière", *Politique Africaine*, N.21 : 10-21.

RAISON, J.P., 1990, "Quelles sociétés rurales en Afrique noire pour l'an 2000 ?" *Cahiers du GEMDEV*, N.17 : 119-134.

La construction de l'identité par le territoire **Quelques réflexions à partir du cas des Inuit, d'hier (nomades)** **et d'aujourd'hui (sédentarisés)**

Béatrice COLLIGNON
Université de Paris I

Ces dix dernières années ont vu un retour en force du mot "territoire", retour qui s'est accompagné d'une extension du sens dans lequel ce terme est employé. Cette diversité renvoie à celle des définitions mais aussi à celle des perceptions des différents interlocuteurs. On peut s'entendre sur ce qu'est un territoire, mais ne pas lui donner les mêmes limites, ne pas y intégrer les mêmes espaces, parce que les vécus ne sont pas les mêmes et, de ce fait, les perçus divergent également.

Pour les chercheurs en ethnogéographie le territoire n'est pas seulement un morceau d'espace qu'un groupe s'approprie pour l'utiliser aux meilleures fins. Il est aussi le point d'ancrage où "*s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité*" (J. Bonnemaïson, 1981 : 249) d'une communauté¹. Cette identité se confond avec le territoire, terre nourricière matérielle mais aussi spirituelle, c'est lui qui donne la vie et le sens. Il y a ainsi une relation essentielle entre le territoire reconnu comme tel par un groupe – ethnique ou social – et l'identité qu'il se construit et qu'il le construit. Ce sont les éléments constitutifs de cette relation et les expressions culturelles de celle-ci que ce texte cherche à identifier, à partir de l'exemple des Inuit² du Canada .

Figure 1

Depuis les années cinquante, ces derniers ont été confrontés – tout comme d'autres cultures qualifiées autrefois de "primitives" – à des mutations culturelles profondes et brutales, par l'effet de l'intrusion massive de biens matériels et de modes de pensée qui leur étaient étrangers. Cette dynamique de transformation a été qualifiée d'acculturation et le sens de ce terme, qui renvoie d'abord à l'idée d'acquisition, a été détourné dans un sens négatif pour exprimer l'idée d'une perte d'identité culturelle. Cependant, on peut s'interroger aujourd'hui sur la légitimité de ce constat. En effet, nous n'avons peut-être pas bien saisi encore les processus par lesquels se construit une identité, individuelle et communautaire. Or, si l'on affirme que le territoire joue un rôle central dans cette élaboration il est légitime de penser que l'exploration des relations territoire / identité et de l'évolution des limites reconnues du territoire par les membres d'un même groupe permettra de mieux comprendre les mouvements en cours.

Dans le cas des Inuit, deux perceptions du territoire³ s'opposent. Pour les plus de 40 ans, les villages dans lesquels ils ont été sédentarisés il y a 30 ou 40 ans sont des espaces à part, qui ne

¹Voir aussi J. Bonnemaïson, 1986-87.

²*Inuk* : *l'homme par excellence*, Inuit est le pluriel de cet ethnonyme. Autrefois appelés Eskimo (ou Esquimaux), les Inuit ont en 1976, lors de la première conférence circumpolaire, requis la reconnaissance officielle du nom qu'il se sont eux-mêmes donné . Le Canada l'a fait en 1978. Cependant, du point de vue ethnologique, les Inuit ne sont qu'une branche de la famille culturelle plus large des Eskimo.

³Chez les Inuit, il n'y a pas d'appropriation exclusive du territoire. Ses limites sont floues et correspondent grossièrement aux limites des migrations saisonnières. Le territoire d'une communauté, c'est ce morceau d'espace géographique dont la toponymie et l'histoire - réelle et mythique, les deux se confondant - sont connues et dont le groupe porte le nom, expression d'une fréquentation régulière par laquelle l'homme s'associe à son territoire.

font pas partie de ce qu'ils reconnaissent comme leur territoire, lequel se limite à l'espace qu'ils fréquentaient régulièrement suivant un rythme saisonnier avant la sédentarisation.

Ce territoire est celui qu'ils considèrent comme le vrai monde des Inuit – et donc le seul territoire véritable –, tandis que les villages appartiennent pour eux au monde des Blancs et représentent le Canada.

On change de vie en passant de l'un à l'autre, et ceux qui sont bilingues changent également de langue : l'Inuktitut⁴ est la langue du territoire, l'Anglais celle des villages. Les jeunes considèrent au contraire leur village non seulement comme partie intégrante mais comme centre incontesté d'un territoire nouveau, éclaté, à l'image de leur nouvelle identité.

C'est autour du village que s'articulent le monde proche (le territoire des anciens) et lointain (le Canada du sud). Ces deux perceptions sont une des expressions des mutations en cours, aussi leur analyse devrait-elle permettre de mieux qualifier ces dernières : acculturation ou mutation à l'intérieur de la culture d'origine, qui se transforme mais ne disparaît pas ?

Les Inuit de l'Arctique canadien ont connu une histoire récente semblable à celle de tous les peuples de chasseurs – cueilleurs au XX^{ème} siècle. Restés nomades jusque dans les années cinquante ou soixante – selon les régions – ils furent ensuite confrontés à une brutale sédentarisation, décidée en fonction de considérations politiques élaborées par une société allogène et orchestrée par des administrateurs ignorant tout ou à peu près de leur culture.

Ce changement radical dans l'organisation de leur mode de vie contraignit les Inuit à inventer de nouvelles pratiques du territoire, ce dernier demeurant au cœur de leur culture matérielle et intellectuelle. La transition entre la vie nomade et la vie sédentaire se fit en deux temps (B. Collignon, 1993). Des années cinquante au milieu des années soixante-dix, les Inuit avaient des maisons dans les villages mais vivaient au rythme du territoire⁵, où ils passaient en fait le plus clair de leur temps. Ensuite, et jusqu'à la fin des années quatre-vingt, le temps passé sur le territoire se raccourcit – d'autant plus que l'on était plus jeune – et la mécanisation des modes de transport – motos-neige, motos tout terrain, puissants moteurs hors-bord - permit d'aller plus vite et plus loin mais accrut aussi fortement le coût des activités cynégétiques. Enfin l'interdiction de l'importation de peaux de phoque dans la CEE, votée par l'assemblée européenne en 1983 et reconduite indéfiniment en 1987, entraîna la disparition de la dernière activité cynégétique lucrative et condamna les chasseurs de phoque à l'aide sociale. A l'aube des années quatre-vingt-dix la phase de transition est terminée, les Inuit sont entrés dans l'ère de la sédentarité. Les jeunes qui atteignent aujourd'hui l'âge adulte n'ont – sauf exception – jamais vécu plus de quinze jours de suite dans les campements, en dehors des villages. Leur perception du monde, du territoire et de la culture inuit s'en trouve radicalement changée.

Cette mutation profonde affecte toutes les composantes de la culture eskimo, notamment ce qui concerne la relation à l'espace et au cosmos dans son ensemble. Dans le monde d'hier, les Inuit entretenaient une relation dynamique avec un territoire dont ils se considéraient comme un des éléments – au même titre que la faune et la flore – et non pas comme des usagers. Pour les jeunes d'aujourd'hui, ce territoire des Anciens semble n'être planté là que comme une toile de fond, un décor sur lequel se détache le village, seul espace de vie possible. Ce dernier est coupé de son environnement direct mais relié de plus en plus intensivement à un monde éloigné dont il reçoit tout ce qui est nécessaire à sa survie. Les villages arctiques sont ainsi de plus en plus les têtes de pont de la culture nord-américaine. Cette culture imprègne la vie quotidienne, par le biais de ses biens matériels mais aussi de ses productions culturelles, du moins celles qui sont diffusées 24 heures sur 24 par des chaînes de télévision que les satellites transmettent aujourd'hui dans tous les villages de l'Arctique canadien.

⁴*inuktitut* : à la manière des Inuit, est devenu le terme de référence pour désigner la langue des Inuit.

⁵Au sens que les Anciens lui donnent.

Dans cette nouvelle situation, les Inuit sont placés devant l'obligation de se construire une nouvelle identité, tant l'ancienne est inadaptée aux conditions de leur vie contemporaine. Faut-il pour qualifier ce mouvement parler d'abandon d'identité au profit d'une autre, fortement marquée par ses composantes allogènes ? Ou bien serait-il plus juste d'analyser le processus en termes de mutation de l'intérieur de la culture et de l'identité inuit ? Il est encore difficile de répondre à ces questions et il convient d'avancer avec prudence, sans nostalgie mais sans aveuglement. Pour comprendre le sens des modifications en cours, un rapide retour en arrière s'impose, afin de repérer comment se construisait autrefois l'identité inuit et quelle place y occupait leur territoire. A la lumière de cet éclairage, on pourra alors considérer la situation contemporaine, dans laquelle la communauté inuit dans son ensemble reconnaît comme Inuit des jeunes qui ne parlent pas l'Inuktitut⁶, ne chassent pas et ne connaissent pas le territoire traditionnel, pour ne citer que leurs plus grandes défaillances.

Le territoire et l'identité chez les Inuit d'hier

La construction de l'identité s'inscrivait autrefois dans le cadre d'une perception globale du cosmos comme un monde de relations, dont tous les composants sont vivants et interdépendants. Trois d'entre eux – les hommes, les animaux et les lieux – dominant cependant tous les autres, car ils ont une âme. Les hommes et les animaux sont en plus dotés d'un esprit, mais seuls les hommes – et parfois les chiens – ont un nom⁷ (J. Oosten, 1996). Dans une certaine mesure et sous certaines conditions, il est possible à chacun de ces trois types d'êtres de changer d'espèce : un ours peut devenir un homme, un homme peut devenir un phoque, qui peut devenir pierre ou nuage, et réciproquement. Cependant, ce sont surtout les hommes qui usent de ce pouvoir de transformation. Le monde se caractérise donc par sa grande fluidité, qui induit une forte mobilité de ses composants. C'est dans ce contexte, dans une représentation dynamique du monde⁸, que l'identité inuit se construisait autrefois dans l'expérience du territoire, qui participe à l'histoire des hommes à trois niveaux : histoire de l'humanité, du groupe, de l'individu.

Les hommes et le territoire sont apparus en même temps et se sont façonnés mutuellement. Dès l'origine, *Nuna* (la terre), *Tariuq* (le sel, la mer), *Anngun* (le gibier) et *Inuk* (l'homme par excellence) sont intimement liés, ils créent ensemble le monde. Certaines entités topographiques procèdent de l'histoire humaine, tandis que les hommes sont d'emblée marqués par le territoire. Ce dernier porte en lui l'histoire des Inuit et c'est donc vers lui qu'il faut se tourner pour trouver la réponse à la question "qui sont les *Inuit*, les hommes par excellence ?".

Comme dans toutes les sociétés de chasseurs - cueilleurs, la tradition orale joue un rôle essentiel dans la construction de l'identité. Ici, *nuna* apparaît comme le dépositaire de l'histoire des hommes (B. Collignon, 1994). Les mythes fondateurs sont inscrits dans le territoire et la toponymie permet de situer les étapes par lesquelles la société s'est constituée. Les noms de lieux attestent que le monde d'aujourd'hui, avec ses codes et ses rythmes, s'est bien créé là⁹. Cette inscription de l'histoire des hommes dans le territoire conduit à une lecture affective du paysage, par laquelle l'espace est approprié – puisqu'il est le fruit de l'histoire du groupe – et ainsi humanisé. L'apparition de la mort, par exemple, marque à jamais la topographie de la

⁶Cette situation, rare au Groenland et dans l'Est de l'Arctique canadien - Nouveau Québec compris - est la norme dans l'Ouest de l'Arctique canadien et en Alaska.

⁷*Inua*, "l'âme" (mais la traduction n'est pas satisfaisante), *tarniq*, "l'esprit" et *atiq*, le "nom" sont les trois notions qui, ensemble, font la personne, l'être humain. L'homme est possesseur de son *inua*, tandis que l'animal n'en est que l'utilisateur.

⁸Sur la question de la dynamique dans la culture inuit, voir N. Tersis et M. Therrien (dir.), 1996.

⁹Il n'y a pas, dans les mythes inuit de l'Arctique canadien, de récit qui rappellerait la grande migration au cours de laquelle les chasseurs de baleines des rives du détroit de Béring investirent progressivement l'archipel arctique canadien jusqu'à arriver au Groenland, à partir du X^e siècle de notre ère environ (culture de Thulé). Simplement, plusieurs récits signalent la présence autrefois des *Tunit*, ancêtres des Inuit qui les remplacèrent progressivement. Ces *Tunit* sont très certainement les Thuléens des archéologues.

région habitée par les Inuinnait¹⁰ sous la forme de trois monts qui sont en fait les cadavres des quatre premiers défunts de l'histoire de l'humanité : *Uvayuq*, *Amaaqtuq* et *Uvayuruhiq*¹¹. Le territoire porte également une histoire invisible, qui n'a pas marqué le sol mais dont la mémoire collective se charge de cultiver le souvenir par le biais des récits, par lesquels se transmet une lecture idéelle du territoire. Ainsi il ne reste aucune trace visible du massacre d'un groupe d'Inuinnait par une bande d'Indiens au lieu dit *Qurluqtuuq* en 1771, mais nul ne l'a oublié¹².

La lecture historique du territoire ne repose pas seulement sur la mémoire collective. Dans la terre même l'occupation humaine a inscrit de nombreux signes, pour qui sait les voir et les interpréter. Ronds de tente, maisons thuléennes à demi enfouies dans le sol, caches à viandes ou à matériel sont autant de constructions qui ponctuent le paysage, plus ou moins discrètement. Que la tradition orale les rattache ou non à un événement précis elles rappellent, elles aussi, que les Inuit et leurs lointains ancêtres habitent de longue date le territoire. Aussi est-ce sur ce territoire – sur *nuna* surtout, car *tariuq* ne retient rien – que les Inuit trouvent les réponses aux questions relatives non pas à leur origine mais à leur évolution, qui les a conduit à être ce qu'ils sont aujourd'hui. L'histoire intellectuelle et matérielle des Inuit est gravée dans leurs territoires, concrètement ou virtuellement. Le territoire est donc le gardien de l'identité des Inuit, pour le moins dans sa dimension temporelle.

L'humanisation du territoire passe aussi par la mise en place d'un système toponymique¹³, expression de la perception inuit de l'espace. Le baptême des multiples entités qui le composent transforme l'espace habité en un territoire "possédé par la parole"¹⁴, associé à la communauté des Inuit. Il en est en effet un élément à part entière, au même titre que le gibier et les hommes. Par le baptême de ses lieux, les Inuit créent une relation forte avec le territoire, dont les multiples noms ne font que renvoyer à ses occupants eux-mêmes, à leurs activités et à leurs émotions¹⁵. La force de ce lien est d'autant plus grande que le toponyme porte, dans son énoncé même, l'expression d'une lecture humaine du territoire. L'opinion commune est que, dans les corpus toponymiques des peuples nomades, les toponymes descriptifs dominent largement, y compris chez les Eskimo. Afin de vérifier cette hypothèse, j'ai élaboré, à partir d'un corpus d'un millier de toponymes recueillis auprès des Inuinnait¹⁶, une typologie fondée sur le sens de ces noms. La répartition était fondée sur une opposition entre les toponymes se rattachant au milieu physique et ceux se rattachant au milieu humanisé.

Figure 2

Les résultats obtenus ont montré que le rapport n'est que de 60 % - 40 % : nous sommes loin de la nette domination attendue. De plus, une analyse plus poussée du sens de ces

¹⁰Groupe Inuit de l'arctique occidental canadien vivant sur l'île Victoria et le littoral continental qui lui fait face au Sud, de l'Ouest de la rivière Coppermine à l'Est de la baie de Bathurst. Ils furent baptisés "Eskimo du Cuivre" par l'explorateur W. Stefansson lorsqu'il les rencontra en 1911. Aujourd'hui, on préfère les désigner par le terme qui signifie tout simplement, dans leur dialecte, "les hommes par excellence" (cf. note 18).

¹¹*Amaaqtuq* désigne une femme portant un bébé dans son dos, cela fait donc quatre. L'histoire veut que cette famille, souffrant de la famine à l'intérieur des terres, se soit dirigé vers la mer à la fin de l'été. Hélas, alors qu'ils arrivaient en vue de l'Océan - et de son abondant gibier - ils succombèrent à la faim : le fils *Uvayuruhiq* d'abord, puis la mère et l'enfant, enfin le père. Avant eux, les hommes ne mouraient pas. Cette histoire fut recueillie par D. Jenness (1924 : récit 69), puis par K. Rasmussen (1932 : 256) et encore par moi-même (1992).

¹²Il s'agit d'un événement tragique connu aussi comme le "massacre de *bloody falls*". L'explorateur Samuel Hearne fut le témoin de cette tuerie, perpétrée par ses guides Chipweyan, et son propre rôle dans cette affaire n'est pas clair. L'histoire fut recueillie successivement par les trois ethnologues qui se préoccupèrent de la tradition orale des Inuinnait (D. Jenness, 1924 : récit 74 ; K. Rasmussen, 1932 : 252 ; M. Métayer 1973 : récit 66). Elle me fut également contée à plusieurs reprises en 1991. R. McGraph (1993) en a fait une analyse synthétique.

¹³Sur l'étude des systèmes toponymiques inuit, voir B. Collignon, 1994 ; Th. Correll, 1976 ; Holmer N.M., 1967 et 69 ; J.-F. Le Mouël, 1978 et L. Müller-Wille, 1987.

¹⁴J.-F. Le Mouël, 1978 : 90.

¹⁵*Nikavik* : l'endroit où l'on porte le deuil ; *Qilanaaqturvik* : l'endroit où l'on est très excité (parce que l'on y prend beaucoup de poissons) ; *Iriaraluk* : celui-là où l'on ne reste pas longtemps car l'endroit est effrayant, etc.

¹⁶Voir note 10.

toponymes conduit à revoir la classification. En écoutant les Inuit parler des lieux et de leurs noms, il s'avère en effet que de nombreux termes qui paraissent se rattacher au milieu physique sont en fait investis d'un second sens, qui les humanise.

Figure 3

Ainsi, un nom tel que *Huuqqitak* : "l'endroit sablonneux et peu profond" est en fait compris par les Inuinnait comme "passage à gué des caribous", car chacun sait que ceux-ci recherchent les endroits peu profonds et sablonneux. Il convient donc d'inverser, au moins, le rapport : 40 % des toponymes renvoient au milieu physique, 60 % au milieu humanisé.

Pour rendre compte de la perception inuit des toponymes, il faudrait même considérer que tous les toponymes renvoient au milieu humanisé, dans une optique inuit. Le territoire est ainsi le support sur lequel se déploie, par le biais de la toponymie, un discours sur l'identité inuit. C'est donc à travers lui que, de génération en génération, les Inuit redécouvrent et se ré-approprient cette identité. A ce titre, il est significatif de noter que la toponymie inuit est marquée par un grand dynamisme. Si certaines entités – en général des éléments topographiques importants où des sites utilisés parfois depuis plusieurs siècles – portent des noms très anciens, d'autres voient leurs noms changer toutes les trois ou quatre générations, en même temps qu'évolue la pratique du territoire et donc la perception de ces entités (B. Collignon, 1996).

La place centrale qu'occupe le territoire dans la construction de l'identité inuit est encore fortement exprimée dans les modalités, communes à tous les Eskimo, de désignation des groupes. Leurs noms sont en effet construits sur un toponyme du territoire, de telle sorte que le groupe est baptisé par ce dernier. Ainsi les hommes nomment le territoire mais c'est ensuite lui qui leur donne une identité, expression de l'interdépendance qui lie les hommes et la terre. L'ethnonyme se construit sur un toponyme désignant en général une entité importante – une montagne, une grande baie, une belle rivière, etc. – auquel on ajoute le suffixe *miut*¹⁷, qui signifie l'appartenance. Ainsi ce sont bien les hommes qui appartiennent au territoire, et non l'inverse. L'identité inuit ne peut donc se construire sans assise territoriale : qui n'est pas associé à un territoire ne peut être un Inuk.

L'identité se décline à plusieurs échelles : l'individu, la famille nucléaire, la famille élargie, le camp, le groupe qui occupe un même territoire et entretient des relations étroites avec tous ses habitants. C'est à cette dernière échelle que fonctionne la communauté, association de plusieurs lignées dans laquelle les solidarités familiales sont dépassées. C'est à cette échelle que le groupe se baptise et perçoit son territoire¹⁸.

A l'échelle du territoire du quotidien, c'est encore la fréquentation privilégiée de certaines parties de celui-ci qui détermine pour une grande part l'identité des individus. Ainsi la division des sexes – et la perception des différences qui les séparent – est aussi question de territoire. L'homme est associé à l'extérieur et à l'ouverture, ainsi qu'au saillant : il passe la plupart de son temps à la chasse, à parcourir le territoire, à pénétrer les grands espaces de la toundra et de la banquise. Il est le pourvoyeur. La femme en revanche est associée à l'intérieur, au monde clos et rond de l'iglou – ou de la tente en été – dans lequel elle passe le plus clair de son temps et où elle reçoit ce que le chasseur lui apporte. Hors de la maison, son aire d'activité se limite à celle du

¹⁷Singulier : *miuk*, duel : *miuut*.

¹⁸Au delà de cette échelle, il n'y a pas d'identité reconnue comme telle par les Inuit eux-mêmes. Les ethnologues et les linguistes distinguent une vingtaine de groupes principaux pour les cultures eskimo, dont l'unité repose sur un dialecte, une technologie et un fonctionnement social communs. Conscients de cette division, les Inuit ne l'expriment pourtant pas. Les ethnonymes qui désignent aujourd'hui ces groupes sont en fait des créations récentes et allogènes. (à titre d'exemple, voir note 10)

camp et de ses proches alentours. Elle est le réceptacle et le transformateur, elle joue un rôle central dans le processus d'humanisation (M. Therrien, 1987).

Au sein du groupe, chacun se désigne par le toponyme attaché au lieu où son camp est implanté. Il découle de la mobilité des hommes que cette identité plus personnelle est mouvante et toujours temporaire, étroitement associée à la pratique du territoire. Cette identité multiple de l'individu est aussi mise en exergue par les pratiques sociales et les conditions d'énonciation inscrites dans les règles grammaticales et syntaxiques de la langue. En effet, celle-ci impose que le locuteur soit toujours situé par rapport à ses interlocuteurs et selon les conditions de cette situation – dans l'espace géographique et dans l'espace social – son statut change et son discours s'en trouve lui-même modifié. A la mobilité de l'identité individuelle, s'ajoute dans une moindre mesure celle du groupe, notamment dans l'arctique occidental canadien.

Là en effet, un individu qui passe d'un territoire à un autre change aussi d'identité après quelques années, lorsqu'il est bien intégré à la communauté qui est associée à ce territoire. Il prend alors son nom et, à son tour, s'associe ainsi symboliquement avec lui. D. Jenness (1922) rapporte pour les Inuinnait qu'une famine ayant décimé un groupe, les rescapés partirent s'installer sur un nouveau territoire – toujours dans la même région – et changèrent alors collectivement de nom.

L'identité inuit se caractérise ainsi par deux qualités principales. elle se construit dans le cadre d'une inscription territoriale forte, elle est mobile et fragile et se redéfinit en permanence en fonction des situations. Cette souplesse, qui permet l'adaptation d'une identité, qui se construit tout au long d'une vie, est l'un des éléments clefs des mutations contemporaines, qui s'accompagnent d'une nécessaire redéfinition de l'identité inuit.

Les nouveaux territoires de l'identité des Inuit d'aujourd'hui

Les Inuit décrivent souvent leur mode de vie contemporain sous les cinq traits suivants : le travail de bureau, avec des horaires fixes; la vie dans une maison; la sédentarité, l'immobilité de la communauté; l'apparition des activités de loisirs, notamment du sport; la division de la population adulte en deux groupes, les travailleurs (salariés pour l'immense majorité) et les chômeurs. Dans ces conditions, il n'est plus possible de vivre suivant les valeurs d'autrefois, l'identité héritée n'est plus adaptée.

La société inuit contemporaine est frappée par de nombreux dysfonctionnements : l'alcool fait partout des ravages, de la drogue est régulièrement consommée – surtout par les moins de 40 ans – dans tous les villages, la violence familiale et sexuelle s'accroît et les suicides se multiplient, notamment chez les jeunes hommes. Tous ces problèmes sont à mettre en relation avec une interrogation de fond sur l'identité, comme si les Inuit exprimaient dans la perte de leur corps celle de leur âme, les deux étant pour eux intimement liés. L'identité, fragile, est troublée. Cependant, le tableau n'est pas aussi noir qu'il pourrait sembler à première vue. Parallèlement à cette dynamique de destruction, une dynamique endogène de reconstruction se met en place. L'élaboration d'une nouvelle identité, conforme aux valeurs inuit et adaptée à la vie sédentaire contemporaine – dont les rythmes et les valeurs sont de plus en plus calqués sur le modèle nord-américain – est au centre de ce mouvement. Dans cette quête, quelle place occupent les caractères de l'identité d'hier et notamment le territoire comme porteur de l'identité ? L'analyse se concentre ici sur les jeunes adultes et adolescents (15-25 ans), car ils sont la première génération pour laquelle il ne s'agit pas d'adapter une identité acquise dans un autre monde (celui du territoire et de la culture inuit traditionnelle) mais d'en construire une nouvelle, qui ne leur est pas transmise par leurs parents. Pour les Anciens, parents et grands-parents, ces jeunes qui vivent suivant des rythmes et des activités si éloignés des leurs, qui en Arctique occidental ne parlent plus l'Inuktitut et ne le comprennent même pas, sont pourtant bien des Inuit. Nul ne

songerait à remettre en cause leur appartenance à la communauté culturelle. Pourtant, lorsque l'on demande aux générations précédentes de justifier cette reconnaissance, chacun est bien en peine de formuler une réponse. Cependant, cette difficulté à expliquer ce qui est ressenti n'est pas l'expression d'une faiblesse du jugement; elle n'est que le reflet d'un mode de pensée qui répugne à ce type d'approche spéculative. Il convient donc de faire comme les Inuit : observer comment les jeunes construisent leur nouvelle identité et repérer en quoi ce comportement peut être qualifié d'inuit.

Les perceptions du territoire divergent fortement selon les générations (voir *infra*). Dans leur vie quotidienne, les jeunes sortent très peu de leurs villages. Les déplacements sur le territoire sont rares et certains jeunes adultes n'ont jamais de leur vie vu un caribou vivant ! Lorsqu'ils dépassent les limites de leur village, ils ne s'en éloignent jamais, car ils savent qu'ils seraient incapables de retrouver le chemin du retour s'ils quittaient les pistes les plus balisées. Ils redoutent le brouillard et le blizzard, qu'ils ne savent pas voir arriver car ils n'ont jamais eu l'occasion d'observer les évolutions du temps et ne savent donc pas lire les signes avant-coureurs d'un changement de météo. Si l'on peut passer de bons moments sur le territoire des Anciens, il est principalement perçu comme un monde dangereux, imprévisible et inquiétant: tout peut y arriver.

Les jeunes se disent Inuit, mais ils reconnaissent qu'ils sont aussi maladroits que des touristes lorsqu'ils sont sur le territoire inuit traditionnel, qu'ils consomment plus d'aliments d'origine exogène que de nourriture locale, etc. Ils ressentent la nécessité impérieuse de construire une identité qui permette de concilier les deux cultures entre lesquelles ils vivent, mais la quête est difficile. Les adultes confirmés, eux, disent de leurs enfants que ce sont bien des Inuit mais qu'ils ne les comprennent pas toujours. La tendance est plutôt à la compréhension : les manquements aux valeurs inuit ne sont que peu reprochés aux jeunes, car l'on considère qu'ils ne sont pas responsables de la situation dans laquelle ils se trouvent. Lorsqu'ils évaluent les comportements de cette nouvelle génération, ils mettent le plus souvent en avant la difficulté des circonstances et sont plutôt enclins à penser qu'elle ne s'en sort pas si mal dans son effort d'élaboration d'une identité en adéquation avec la vie arctique contemporaine.

Cette recherche suit deux directions. La première va dans le sens d'un retour au territoire des Anciens, dans un mouvement de retour aux sources en quelque sorte. Vers la fin de l'adolescence ou aux débuts de l'âge adulte, des jeunes demandent soudain à leurs parents (au sens large du terme) de les emmener camper sur le territoire, alors qu'ils refusaient dans les années précédentes d'accompagner leurs familles lorsqu'elles partaient pour ces mêmes campements. Comprenant que c'est là que se trouvent leurs racines, leur histoire et leur identité, ils cherchent à en retrouver le chemin, ainsi qu'à découvrir le goût de l'association étroite homme / gibier / territoire dans laquelle vivaient les générations précédentes. Aller camper implique un retour au mode de vie et aux valeurs inuit, telles qu'elles s'expriment dans les activités quotidiennes et dans la langue, car seul l'Inuktitut est utilisé dès que l'on sort du village en compagnie d'adultes de plus de 35 ans. Cependant, ce retour au territoire, aussi important soit-il, n'est jamais qu'un court épisode. Il ne s'agit pas de retourner à la vie et à l'identité ancienne. On fréquente le territoire une ou deux semaines par an, afin d'entretenir un lien, mais un lien très distendu.

La seconde direction, plus complexe, va dans le sens de la construction de nouveaux territoires. L'investissement affectif et historique de nouveaux espaces permet de créer un nouveau territoire porteur d'identité, l'ancien ne pouvant plus jouer ce rôle pour de multiples raisons. Dans ce processus, l'ancrage territorial continue de jouer un rôle fondamental dans l'élaboration de l'identité. Le village est le lieu privilégié de cette création. En cela, les perceptions des jeunes et des plus Anciens sont radicalement opposées. Récemment l'histoire

du village, sa tenue (en terme d'entretien des infrastructures et de propreté) sont devenus des sujets de préoccupation pour les Inuit. Chaque jeune tisse avec cet espace aux dimensions limitées (la plupart des villages de l'Arctique canadien comptent entre 500 et 1 500 habitants) une relation intime, spécifique, dans laquelle s'ancre non seulement son histoire mais aussi celle de la communauté dans son ensemble. On prend ainsi soin de se souvenir des occupants successifs de chaque maison, des configurations anciennes du village – remontant même à l'époque de sa constitution, alors que ces jeunes n'étaient pas nés – etc. Autant l'histoire du groupe sur le territoire d'autrefois semble peu les intéresser, autant celle qu'il a vécu dans le village depuis sa fondation retient leur attention. Ainsi se construit peu à peu une nouvelle histoire collective, associée étroitement aux micro-lieux où elle s'est déroulée.

Au delà du village, les jeunes Inuit tentent de tisser des liens privilégiés avec d'autres territoires, plus éloignés. Tout d'abord avec la ville canadienne¹⁹ la plus proche d'eux, celle qu'ils sont amenés à fréquenter de temps à autres, notamment pour y recevoir des soins médicaux. Jusqu'au début de cette décennie, les plus doués ou les plus motivés, qui poursuivaient leurs études au lycée, y passaient aussi de longs mois pendant trois ou quatre ans²⁰. Parler de la ville, de ses boutiques et de ses bars, de ses rues, est un plaisir dont ces générations ne se lassent pas. Le discours qu'elle suscite rend compte non pas de la ville elle-même mais de la pratique qu'ils en ont²¹ : une série de lieux bien connus, mais mal reliés entre eux. Ceci constitue une rupture forte avec la perception inuit du territoire, qui est d'abord compris comme un réseau de relations entre les lieux où les axes – les liens – priment sur les lieux. Depuis quelques années, l'application à créer des liens avec cette ville-repère se marque aussi par l'habitude que les jeunes salariés ont prise de s'offrir deux ou trois fois par an de courts séjours dans cette ville, à l'occasion de week-end prolongés le plus souvent. Et le mouvement ne s'arrête pas là. La tendance est à l'intégration dans ce nouveau territoire de villes plus éloignées et moins familières encore. Il s'agit des grandes villes du sud du Canada : Edmonton, Calgary et Vancouver pour l'Arctique de l'Ouest, Montréal, Toronto et Ottawa pour l'Arctique de l'Est et le Nouveau Québec. Ces mêmes jeunes adultes commencent à passer aussi quelques vacances dans ces villes. Leurs séjours se limitent en général à la visite d'une seule ville dans laquelle ils passent une semaine, deux au maximum. Le plus souvent, le choix de leur destination est lié à la présence sur place de membres de leur communauté, qui leur servent de relais dans ce monde inconnu. Les lieux fréquentés sont presque exclusivement ceux dans lesquels ils sont introduits par leurs relais, ou – ce qui revient au même – ceux que des habitants du village leur ont indiqués, pour s'y être eux-mêmes rendus lors de leurs propres séjours. Cette pratique s'inscrit dans une démarche, entreprise par les jeunes générations, de construction progressive d'un territoire qui s'étend peu à peu. Le fait que ces voyageurs préfèrent, lorsqu'ils prennent de nouvelles vacances dans le Sud du pays, retourner dans la même ville – et fréquenter les mêmes lieux – que lors de leur voyage précédent est à ce titre significatif. De toute évidence, leurs voyages n'ont pas un but touristique.

Par ailleurs, à côté de la mise en place et de l'entretien de relations avec de nouveaux lieux qui entrent peu à peu dans l'espace vécu, on observe que les jeunes s'investissent aussi fortement dans quelques lieux plus ou moins imaginés qu'ils perçoivent comme symboliques de la vie des nord-américains : les patinoires sur lesquelles se déroulent les matchs de hockey sur glace des grandes équipes et, dans une moindre mesure, les terrains de base-ball et de football américain. Ce qui différencie ces lieux des précédents, c'est qu'ils ne sont connus, sauf exception, que par l'intermédiaire de la télévision. C'est sur les seules images qu'elle en donne que les jeunes Inuit créent une relation affective et historique forte avec des lieux dans lesquels

¹⁹C'est à dire où la population dépasse 5 000 habitants et est en majorité composée d'Euro-canadiens.

²⁰A partir de 1991 - 1992, le gouvernement territorial a choisi de développer une politique de proximité en ouvrant des classes de lycées dans la plupart des villages d'au moins 1 000 habitants. Ceci a permis de réduire fortement les abandons, qui étaient autrefois la règle.

²¹En 1987, après en avoir entendu parler pendant près de cinq mois par les Inuinnait d'Holman, je découvris à mon tour Yellowknife. J'eus du mal à y retrouver la ville de leurs évocations, tant leur perception et la mienne divergeaient.

la vie du groupe dominant, celui qui impose un nouveau rythme à leur vie d'Inuit, leur semble vivre ses heures les plus décisives. Il s'agit bien plus d'espaces rêvés que vécu. Le nouveau territoire, matrice de l'identité inuit moderne, est ainsi composé pour une bonne part de lieux fantasmés, perçus à travers l'image déformée qu'en diffuse la télévision. Cela est vrai pour les terrains de sport, cela l'est tout autant pour les grandes régions géographiques : la Californie est celle des séries télévisées *Alerte à Malibu* et *Falcon Crest*, le Colorado se réduit au monde de *Dynastie*, la Floride à celui de *Deux flics à Miami*, etc. Le côté rêvé de ces espaces n'empêche pas les jeunes Inuit de les percevoir – et de les vivre – comme des parties intégrantes de ce qu'ils reconnaissent comme leur territoire, "point d'ancrage où s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité" (cf. p.1).

Ainsi se crée peu à peu un nouveau territoire, marqué par ses discontinuités et son irréalité. Plus imaginé que vécu, fantasmé pour une bonne part, il n'en répond pas moins aux attentes des jeunes. Les deux directions prises dans la dynamique actuelle de construction d'une nouvelle identité ne s'opposent pas, bien au contraire. Elles sont en effet complémentaires, chacune donnant une inscription spatiale à l'une des deux facettes de l'identité inuit contemporaine. Le nouveau territoire avec lequel elle peut s'élaborer est constitué de ces deux pans, qui ne peuvent séparément donner une identité, mais peuvent y parvenir ensemble. Les jeunes oscillent entre ces deux pans et trouvent leur identité dans l'équilibre qu'ils arrivent à établir²². Équilibre instable, toujours à retrouver, à l'image de la culture inuit, fondée sur une perception dynamique du monde (B. Collignon, 1996). Identité du compromis, fragile mais réelle, qui naît dans la mise en relation des lieux et des hommes. En tout cela n'est-elle pas encore bien une identité inuit, même si les relations homme / territoire s'inscrivent désormais dans un monde dilaté par rapport à celui d'hier ?

Cette dynamique de construction est par ailleurs compliquée depuis une quinzaine d'années par les négociations entre gouvernement fédéral et Inuit en vue de l'obtention de territoires inuit autonomes²³. La légitimité des revendications se fonde sur l'affirmation de la place centrale du territoire traditionnel dans la culture inuit. On assiste ainsi à un retour en force de ce territoire comme porteur et élaborateur de l'identité inuit. Les Inuit sont les hommes du territoire et c'est pour cette raison qu'il faut leur accorder l'autonomie dans la gestion de ce dernier. En conséquence, les nouvelles directions explorées par les jeunes en termes de territorialité sont marginalisées et ne peuvent être reconnues comme acceptables. Face à leurs tentatives d'élargissement de la notion traditionnelle de territoire le discours inuit officiel oppose un attachement déterminé aux définitions anciennes et enferme ainsi les jeunes, refusant leurs solutions innovantes. Ceci est d'autant plus marqué que les représentants Inuit chargés des négociations pratiquent eux-mêmes peu le territoire, voire le connaissent bien mal. Leur position délicate, source de malaise pour eux, les pousse à adopter une position défensive de replis plutôt que d'accepter les ouvertures proposées, contrairement à l'attitude qui prime localement parmi les Anciens, dans les villages mêmes.

²²Hélas, tous n'y parviennent pas.

²³L'accord sur la création du *Nunavut* : "notre terre", a été signé et ratifié par les Inuit de la région concernée en 1992. Il fonctionnera à partir de 1999 et sera alors le territoire inuit autonome le plus important au Canada, et celui dont le gouvernement sera doté des plus larges pouvoirs. D'autres territoires inuit autonomes existent déjà. Le *Kativik*, (aujourd'hui de plus en plus souvent appelé *Nunavik*) a été créé en 1976, dans le nord du Québec suivi du *Inuvialuit land* en 1984 (autour du delta du Mackenzie et de l'île de Banks).

Conclusion

Il est encore impossible de conclure sur ce que sera la nouvelle identité des Inuit. Cette analyse conduit cependant à faire deux remarques.

Placés dans la position de l'observateur extérieur, notre tendance est de juger négativement la situation contemporaine, car nous l'opposons à celle de l'époque précédente. Au regard de cette histoire, les dégâts provoqués par la transformation du mode de vie des Inuit sont considérables, d'abord pour eux, tant les jeunes semblent aujourd'hui perdus. Cependant, il importe d'écouter ce que les Inuit eux-mêmes, et notamment les Anciens, en disent. Leur jugement est beaucoup plus nuancé que le notre et va dans le sens d'une compréhension bien plus que dans celui d'une condamnation. Surtout, ils portent leur attention sur d'autres phénomènes et sont assez sages pour ne pas procéder par comparaisons avec le monde d'hier. Ils s'intéressent davantage à la dynamique elle-même, au processus de construction. Et là, ils retrouvent en leurs enfants des Inuit, qui savent construire des relations fortes avec le territoire et qui savent surtout inventer des solutions sans trahir les principes selon lesquels s'élabore depuis toujours l'identité inuit. Le territoire continue à y jouer un rôle central, mais ce n'est plus le même territoire, non pas parce que ses limites ont changé mais parce que la définition même de ce qu'est un territoire est transformée.

Les processus décrits et analysés ici ne sont pas seulement vécus par les Inuit contemporains. Nombre de populations, au delà même des seuls chasseurs cueilleurs vivent les mêmes difficultés. Que peut donc apporter à la compréhension de ces phénomènes globaux l'étude du cas inuit ? Il me semble que l'essentiel est dans leur tentative de redéfinition du territoire. Notre perception d'ethnogéographes du territoire des communautés est peut-être trop figée, la définition que nous lui donnons trop étroite. Les jeunes Inuit sont en passe de nous montrer qu'un territoire peut être hétérogène, discontinu, irréel pour une part, et pourtant donner de l'identité. Le territoire vécu peut être un territoire virtuel, n'ayant qu'un rapport lointain avec l'espace réel auquel il se réfère. Un territoire n'est jamais fixé pour toujours, de même qu'une culture ne cesse de se renouveler. De sorte que c'est peut-être bien plus à nous de revoir notre approche de ces phénomènes qu'à eux de tenter vainement de se raccrocher à une identité territoriale qui n'a plus de pertinence.

Bibliographie

BONNEMAISON, J., 1986–1987, *Territoire, Histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, Paris, ORSTOM, coll. "Travaux et Documents" n°201, 2 vol., 540 et 680 p.

BONNEMAISON, J., 1981, "Voyage autour du territoire", *L'espace Géographique*, 10, 4, Paris, Doin, pp 249-262.

COLLIGNON, B., 1996, "Dynamique et savoir géographique inuit – l'exemple des Inuinnait", in Tersis N et Therrien M. (dir.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit – Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", pp. 59-77.

COLLIGNON, B., 1994, "Le savoir géographique des Inuinnait", Université de Paris I. – Panthéon-Sorbonne, thèse de doctorat, 346 p. (à paraître chez L'Harmattan, collection "Géographie et Cultures" en 1996).

COLLIGNON, B., 1993, "Variations of a Land-use Pattern : Seasonal Movements and Cultural Change among the Copper Inuit", *Etudes / Inuit / Studies*, 17, 1, Québec, G.E.T.I.C., pp. 71-90.

COLLIGNON, B., 1991, "Holman Island : Evolution du rapport d'un groupe Inuit à son territoire (1900 - 1991)", *Acta Geographica*, 87(3), Paris, Société Française de Géographie, pp. 3-27.

CORRELL, Th., 1976, "Language and Location in Traditional Inuit Societies", in Freeman M. (dir.), *Inuit Land Use and Occupancy Project*, vol. 2, Ottawa, M.A.I.N, pp. 173-180.

HOLMER, N.M., 1967 et 1969, "The Native Place Names of Arctic America", *Names*, 15 & 17, New York, pp. 182-196 & 138-148.

JENNESS, D., 1924, *Eskimo Folk-lore - Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf, Report of the Canadian Arctic Expedition - 1913-18, Southern Party - 1913-16, Vol. XIII, A*, Ottawa, F.A. Acland, 90 p.

Jenness D., 1922, *The life of the Copper Eskimo - Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918 - Southern Party 1913-1916, Vol. XII, A*, Ottawa, F.A. Acland, 277 p.

LE MOUËL, J.-F., 1978, "Ceux des Mouettes" - *Les Eskimo Naujâmiut, Groenland Ouest*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie vol. XVI, 322 p.

LOWE, R., 1983, *Kangiryuarmit Uqauhingita Numiktittitdjutingit - Basic Kangiryuarmit Eskimo Dictionary*, Inuvik, C.O.P.E, 241 p.

MACGRAPH, R., 1993, "Samuel Hearne and the Inuit Oral Tradition", *Studies in Canadian Literature*, 18, 2, University of New Brunswick, pp. 95 - 109.

METAYER, M., 1973, *Unipkat - Tradition Esquimaude de Coppermine - Territoires du Nord-Ouest - Canada*, Québec, Université Laval, Centre d'Etudes Nordique, Coll. "Nordicana" n°40, 3 vol., 861 p.

MÜLLER-WILLE, L., 1987, *Inuttitut Nunait Atingitta Katirsutauningit Nunavimmi (Kupaimmi, Kanatami) / Gazetteer of Inuit Place Names in Nunavik (Québec, Canada) / Répertoire toponymique Inuit du Nunavik (Québec, Canada)*, Inukjuak (Qc, Canada), Institut Culturel Avatak, 368 p.

OOSTEN, J., 1996, "Dynamics of socio-cosmic relationship and pre-Christian Inuit societies in Northeast Canada", in Tersis N et Therrien M. (dir.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit - Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", pp. 36-58.

RASMUSSEN, K., 1932, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos - Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. IX*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 350 p.

STASZAK, J.-F., 1996, "Ethnogéographie et savoirs géographiques. Quelques remarques méthodologiques et épistémologiques", *Bulletin de l'Association des géographes français*, 1, Paris, pp. 39-54.

TERSIS, N. et THERRIEN, M. (Dir.), 1996, *La dynamique dans la langue et la culture inuit - Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", 205 p.

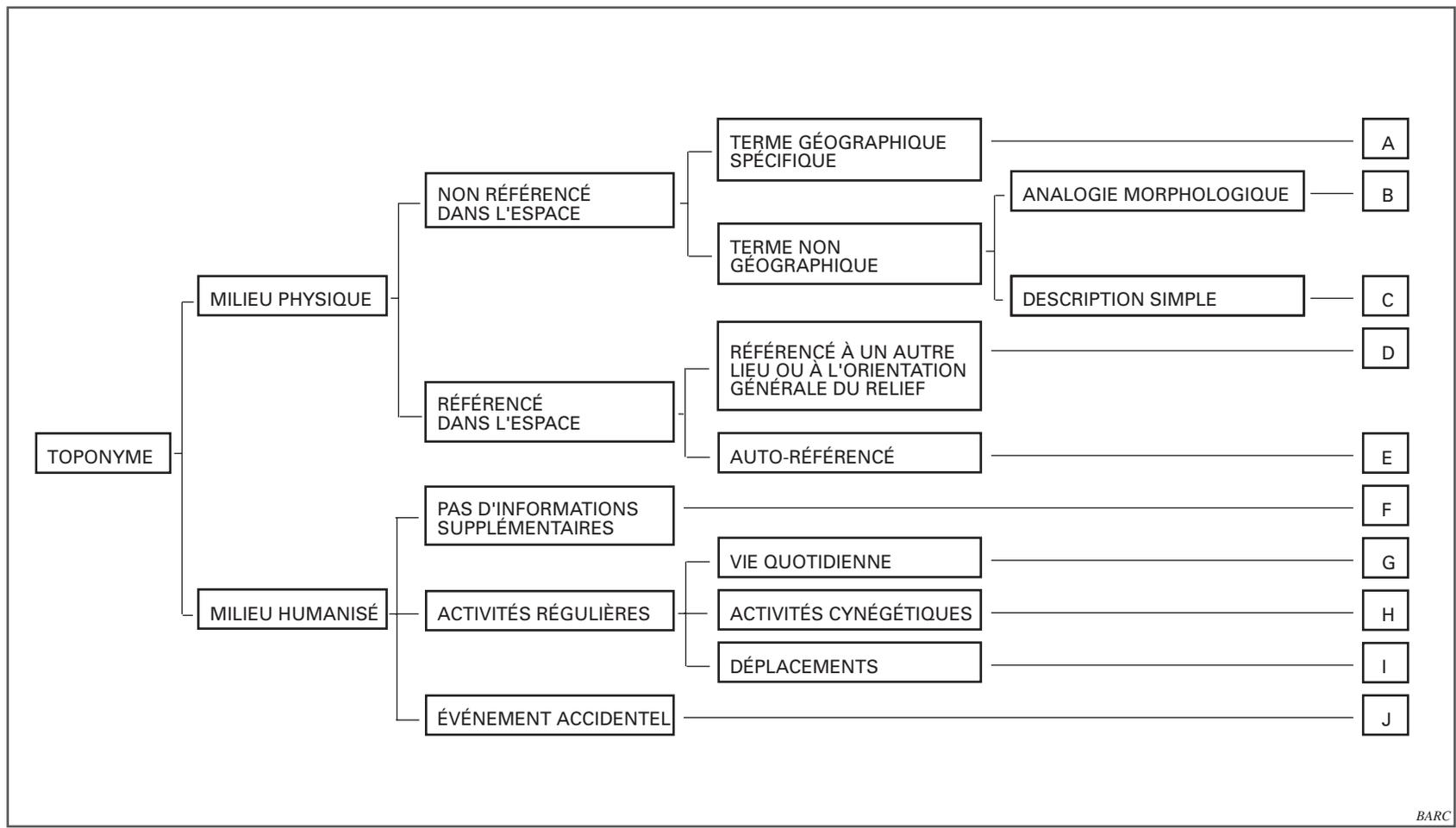
THERRIEN, M., 1987, *Le corps Inuit*, Paris, SELAF / PUB, coll. "Arctique", 199 p.



BARC

Figure 1 - L'arctique eskimo

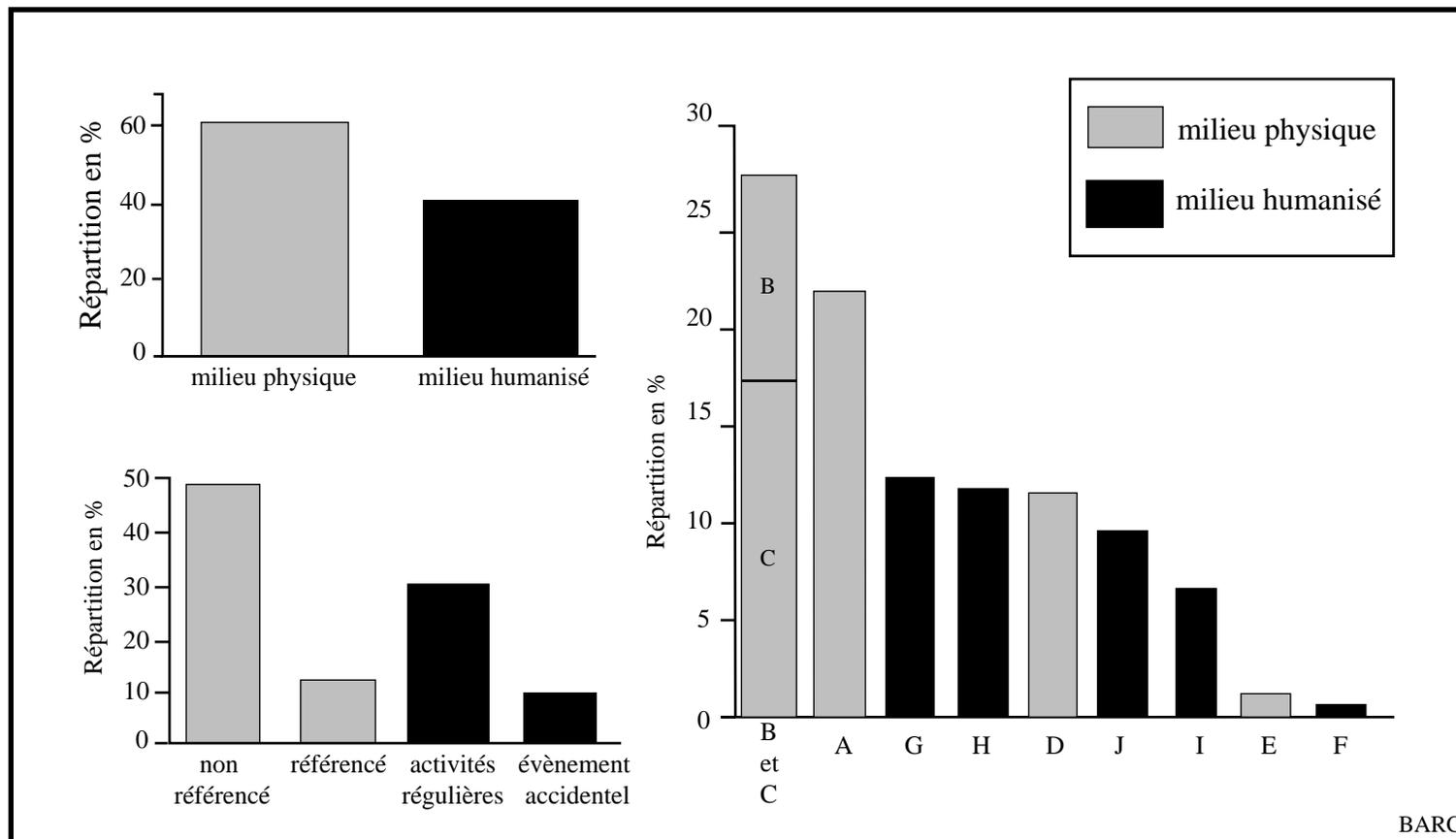
[Retour au texte](#)



BARC

figure 2 - Typologie des toponymes inuinnait d'après leur sens

[Retour au texte](#)



BARC

Figure 3 : Répartition des toponymes selon les classes de sens (cf. figure 2)

[Retour au texte](#)

Dynamique de la territorialité dans les zones rurales d'Océanie insulaire

Gilbert DAVID
ORSTOM, Nouvelle-Calédonie

Introduction

Sur l'ensemble de l'Océanie insulaire, zone géographique qui regroupe l'Océanie moins l'Australie et la Nouvelle Zélande, la terre est le fondement de l'identité (Doumenge, 1966). Un lien charnel unit l'homme et son Fenua ou Vanua, terme polynésien désignant le territoire duquel il est issu et qui le rattache à ces ancêtres : espace familial, composé de lieux et d'itinéraires que les hommes se sont appropriés, dans lesquels s'inscrit leur culture, et que J. Bonnemaïson (1981, 1986) définit comme des géosymboles¹.

Vecteur spatial de l'unité sociale et culturelle d'une population à un moment donné, le territoire est aussi le marqueur de l'unité temporelle de cette population à travers la relation "ancêtres-contemporains". A ce titre, il peut être assimilé à un vecteur spatio-temporel de l'unité sociale et culturelle de la communauté, unité qui se maintiendra tant que les hommes habiteront leur territoire, ou qui perdurera après leur éclatement géographique tant que leur mémoire collective identifiera le territoire comme berceau de leur identité commune. La territorialité s'exprime donc essentiellement par la relation privilégiée territoire-identité. Étudier sa dynamique exige que soient analysés les effets respectifs de la distance et du temps sur cette relation, c'est l'objet de la présente communication.

Après avoir brièvement évoqué la perspective synchronique de la territorialité dans le cadre de la société pré-coloniale, l'accent sera mis sur la perspective diachronique qui revêt une importance toute particulière au moment où l'ouverture croissante des îles au système monde et l'apparition du concept d'État nation induisent de nouvelles formes de territorialités.

1. La société précoloniale : territorialités et échelles emboîtées

Dans la société traditionnelle, trois formes de territorialité se juxtaposent. Chacune correspond à une échelle spécifique, emboîtement des échelles qui modifie la nature ou la forme de la territorialité.

Figure 1

La plus courante s'inscrit dans un cadre géographique restreint : l'espace villageois. Fruit des relations de proximité que les océaniens tissent avec la terre, via les géosymboles, cette territorialité peut être à la fois qualifiée de territorialité de proximité (attribut géographique) et de territorialité géosymbolique (attribut structurant). Elle est spécifique d'une relation territoire-identité marquée par la primauté du premier sur la seconde : c'est le territoire qui fonde l'identité.

¹ Comme J. Bonnemaïson (1980, p.183) le souligne pour le Vanuatu, remarque qui logiquement nous semble pouvoir être étendue à l'ensemble des îles océaniques : "... la culture est en quelque sorte ce qui prolonge le sol, elle est une loi de la terre, inscrite dans un territoire, et liée à des pouvoirs magiques qui ont surgi du sol sacré ; elle ne peut être pratiquée que par les hommes qui sont nés d'ancêtres issus de ce territoire. Il y a ainsi une identité profonde entre le sang (la parenté) et la terre (le territoire)".

Parfois la territorialité s'inscrit dans un espace géographique plus vaste, le royaume ou la grande chefferie (Daniellson, 1992; Guiart, 1992), dans lequel l'espace villageois est emboîté. A la territorialité géosymbolique de proximité se surimpose alors une territorialité de distance qui lie des groupes humains partageant la même langue, une même tutelle politique, un même ancêtre commun, ou développant des relations d'alliance dans un espace continu. Cette territorialité sera qualifiée d'anthropo-relationnelle. Dans ce contexte, le déterminisme de l'identité est indépendant du territoire. Ce n'est plus ce dernier qui la fonde mais le sentiment d'appartenance à un même groupe humain, quel que soit le type de structuration du groupe : subordination sociale ou politique, communauté linguistique... C'est en revanche le territoire qui est sous la dépendance de l'identité, qui détermine son étendue et la nature de la territorialité. Le territoire correspond alors à l'ensemble des espaces continus où vivent des communautés partageant le même sentiment d'appartenance.

Lorsqu'un territoire se compose de plusieurs espaces séparés les uns des autres, la distance détermine soit une atténuation du sentiment d'appartenance, soit une transformation dans la structuration de la territorialité anthropo-relationnelle; le domaine politique disparaît alors au profit du biologique et de l'économique. Le cycle de la kula étudié par Malinovski (1989) constitue un bon exemple d'une telle territorialité structurée par l'économie culturelle. Quant à la structuration par le biologique, elle se rencontre dans le cas de deux communautés ayant ancêtre commun mais insérées dans des territoires culturellement ou politiquement différents à la suite de migrations. On parle alors de territorialité diffuse plutôt que de territorialité de distance. Ces deux types de territorialité sont particulièrement courants dans les archipels micronésiens et polynésiens. Ainsi, la territorialité entre les habitants d'Oahu et ceux de Kauai, deux îles voisines des Hawaii, sera-t-elle qualifiée de "distance" tandis que la territorialité entre ces deux groupes humains et ceux de Polynésie Française, zone dont ils sont originaires (Huetz de Lempis et al, 1995), sera qualifiée de diffuse.

2. La mise en place de l'État nation : de la territorialité identitaire à la territorialité politique

2.1. Flux et reflux de la territorialité identitaire

La mise en place de l'État nation consacre l'accession de la territorialité identitaire à l'échelle du pays. Hormis au Royaume de Tonga, le territoire-État symbole de l'identité nationale est un concept récent, souvent vide de sens pour une partie de la population. Pourtant des hommes et des femmes ont agité dans la période précédant l'indépendance pour qu'il en aille différemment. Ce sont ces militants politiques qui sont les artisans de la territorialité nationale, abstraction politique insufflée par la notion d'indépendance et que la lutte politique et le militantisme peuplent de géosymboles "modernes", sur lesquels ils espèrent fonder l'identité nationale. Ainsi en Nouvelle-Calédonie, la tombe de J.M. Tjibaou et la carcasse calcinée de la voiture dans laquelle ses frères ont trouvé la mort à Hienghène en 1984 sont-ils des géosymboles forts de la lutte pour l'indépendance. Plus l'événement auquel se réfère le géosymbole est intense, plus ce dernier est structurant. Afin de compenser leur rareté, des géosymboles "images" se substituent fréquemment aux géosymboles événementiels. Ainsi sur la côte orientale de la Nouvelle-Calédonie, les abribus sont-ils décorés de fresques représentant Eloi Machoro, "héros et martyr" des jeunes indépendantistes (Guiart, R. 1991).

Cette territorialité identitaire générée par le militantisme politique sera dénommée "territorialité géosymbolique de proximité". Elle s'applique aussi bien aux militants indépendantistes qu'aux militants qui y sont opposés. En revanche, elle reste étrangère à une large part de la population, non impliquée dans le combat politique. Pour celle-ci, la territorialité politico-géosymbolique peut être qualifiée "de distance" ou "diffuse" selon leur degré de conscience politique. A la différence de la territorialité identitaire, centrée sur l'espace villageois

et sur la population qui y réside, la territorialité identitaire à caractère politique met donc en relation trois populations et un territoire unique, et génère trois composantes géographiques d'une même forme de territorialité qui, du fait de ce fractionnement géographique, sera qualifiée de territorialité fractionnée.

Figure 2

Dans la majorité des États de l'Océanie insulaire, l'indépendance résulte de la volonté de la tutelle coloniale et n'a fait l'objet d'aucune lutte politique. Les territorialités diffuse ou de distance sont alors largement dominantes parmi les territorialités politico-géosymbolique mais celles-ci restent secondaires par rapport à la territorialité géosymbolique de proximité qui continue à structurer l'identité. L'espace villageois demeure le territoire de référence et faute d'une assise spatiale forte, le sentiment d'identité nationale a beaucoup de mal à se structurer de manière géosymbolique, difficulté qu'aggravent de surcroît les désillusions économiques qui suivent fréquemment l'accession du pays à sa souveraineté politique (Doumenge, 1990). Les géosymboles inhérents à la lutte qui y a conduit s'effacent de plus en plus de l'espace vécu de la population et le territoire perd sa place de référent de l'identité nationale qu'il avait pu acquérir à la faveur de l'accession à l'indépendance au profit de la radio et des associations sport-radio ou plus rarement sport-télévision². La territorialité identitaire politico-géosymbolique fait alors place à une simple territorialité de distance, axée sur une structuration anthropo-relationnelle (figure 1), dans laquelle le territoire national a perdu tout rôle de structuration géosymbolique identitaire.

En définitive, si la mise en place de l'État nation consacre bien l'accession de la territorialité identitaire à l'échelle du pays, ce n'est souvent que pour un court moment. Après avoir été portée par le flux accompagnant la création de l'État-nation, la territorialité identitaire reflue vers l'espace villageois d'où elle est issue, laissant l'espace national à une nouvelle forme de territorialité de nature politique.

2.2. La territorialité politique

Structurer le territoire national et en garantir les limites de manière pérenne est un des rôles essentiels que doit assumer l'État nation. Le territoire est alors assimilé à un espace de populations et de ressources, dont il convient d'encadrer les premières et d'exploiter les secondes afin d'assurer la reproduction de l'État. Les structures administratives, politiques et religieuses, les réseaux de transport, de communication et les flux monétaires liés à la coopération économique bilatérale ou multilatérale sont les principaux vecteurs de l'encadrement des populations. En ce domaine, l'État nation bénéficie des infrastructures et du système productif mis en place par la tutelle coloniale dont les objectifs étaient également le contrôle des ressources et des populations, via le maillage de l'espace (Raffestin, 1980; David et Pillon, 1995). Ainsi les nombreuses routes que l'armée américaine avait tracé durant la guerre du Pacifique à des fins stratégiques ont-elles servi d'ossature au contrôle économique et politique de l'intérieur et des hauts de rivage des îles du Pacifique qui, bien souvent, jusqu'à la dernière guerre mondiale, n'étaient reliées que par voie maritime à la capitale du territoire sous tutelle auquel elles se rattachaient, capitale qui étaient le principal nœud structurant le maillage territorial.

La mise en place de voies de circulation et de communication inter-insulaires sont pour l'État nation l'élément essentiel autour duquel s'articule la structuration du territoire national. C'est pourquoi pratiquement partout les compagnies aériennes appartiennent au secteur public. Le réseau aérien tisse ainsi un espace qui pour bien des utilisateurs s'assimile au territoire national

²Ainsi les jeux du Pacifique qui, tous les 4 ans, regroupent les athlètes de la région contribuent-ils à fortifier l'identité nationale et à ouvrir l'esprit des auditeurs et téléspectateurs à la notion d'identité océanienne.

dont le centre est la capitale. Celle-ci en est également le cœur. D'une part y réside les institutions et l'administration qui la représentent; d'autre part, elle est le lieu de rencontre des différentes communautés villageoises du pays qui, au delà de leurs diversités ethnique et religieuse, vont se reconnaître une spécificité commune : la nationalité. Dans les îles, l'aéroport apparaît comme l'interface avec le territoire national, ou du moins la capitale. Peu à peu se met ainsi en place une nouvelle géosymbolique, axée sur des infrastructures d'État qui ancrent les espaces insulaires dans le territoire national, et relayée par la radio, partout présente en zone rurale où elle est le principal vecteur de l'identité nationale à laquelle ces géosymboles modernes sont rattachés.

La mise en place d'une administration provinciale est un second point clef de la structuration du territoire nationale. Géographiquement plus proche de la population rurale que l'administration centrale, située dans la capitale, elle devrait logiquement renforcer l'ancrage de l'espace local dans l'espace national. Il en va souvent autrement. Manquant de moyens financiers, ces administrations ne peuvent guère avoir d'impact économique propre et servent surtout de relais locaux à la mise en place de politiques nationales. Lorsque ces dernières sont insuffisantes³, c'est sur l'administration provinciale que s'exercent les reproches de la population, d'autant que dans certains pays comme au Vanuatu celle-ci couvre une large part de ses dépenses de fonctionnement par un impôt de capitation. Un contentieux se met ainsi progressivement en place entre de nombreuses communautés rurales qui accusent l'État de ne rien entreprendre pour améliorer leur sort et ce dernier qui aimerait que ces communautés s'impliquent plus dans le maintien et le fonctionnement des bâtiments publics situés sur leur territoire. Ce contentieux, conjugué à l'isolement économique dont elles souffrent, conduit à un repli de ces communautés rurales et à une défiance généralisée dans les possibilités de l'État à intervenir à l'échelle locale; c'est alors la conception globale des relations entre l'État et le territoire national qui est en cause. Ce repli s'accompagne en effet fréquemment d'un renforcement de dynamisme de la coutume dans l'organisation sociale, économique et culturelle villageoise ou d'un engagement politique ou religieux qui dynamise la territorialité identitaire à l'échelle locale et qui, dans les cas extrêmes comme en Papouasie Nouvelle-Guinée, peut aller jusqu'à la reprise des guerres tribales lorsque le maillage administratif généré par l'État pour structurer le territoire national se délite totalement. (Bonnemaison, 1995). Dans les zones de forêts de Papouasie Nouvelle-Guinée et des Salomon, ce processus peut également conduire les communautés rurales à accepter l'offre de compagnies étrangères désirant exploiter leurs ressources sylvicoles, de se substituer aux pouvoirs publics en matière d'infrastructures routières, de santé et d'éducation. De son côté, l'État nation est également prêt à se défaire d'une partie de ses prérogatives territoriales, sur lesquelles il fonde une large part de sa légitimité, moyennant la corruption de quelques fonctionnaires hauts placés. C'est l'irruption de la territorialité économique dans la territorialité politique : l'argent prime désormais sur le droit.

3. La territorialité économique

3.1. L'ambivalence du national et du local : de l'économique à l'identitaire

L'économique est une composante fondamentale de la territorialité; depuis quelques années elle prend une place grandissante. A l'échelle du village comme à celle de la nation, la viabilité⁴ économique et sociale dépend étroitement de l'exploitation des ressources naturelles, sur laquelle les pays de l'Océanie insulaire ont axé leur développement (Fairbarn, 1985).

³Si la structuration du territoire national est pour l'État nation une priorité, pour les communautés villageoises, cette action doit obligatoirement s'étendre à l'échelle locale et toutes attendent de l'État qu'il prenne intégralement à sa charge les voies de circulation ainsi que l'éducation et la santé publique de la population, ce qui est rarement le cas

⁴Pour F. Doumenge (1983, p.2) la viabilité s'exprime à la fois par un état statique, "*c'est la réunion des conditions nécessaires et suffisantes pour exister et durer*" et par un état dynamique assimilable aux conditions "*à réunir pour pouvoir se développer tant sur l'utilisation la plus complète possible des ressources naturelles que pour la progression du niveau social et économique de la population*".

L'organisation économique traditionnelle présente une remarquable homogénéité spatiale. Elle est intégralement centrée sur le territoire villageois, à la fois espace de décision, de production, de régulation, de distribution et de consommation. En revanche, les cadres spatiaux du développement économique de l'État nation ou du territoire sous tutelle sont beaucoup plus hétérogènes.

Le territoire national est le cadre géographique dans lequel sont élaborées les politiques de développement. Celles-ci visent à une utilisation optimale des ressources naturelles du pays en vue d'approvisionner le marché local, dans le cadre d'une politique de substitution aux importations alimentaires, et d'exporter sur le marché international. Les deux actions conjuguées doivent améliorer l'état de la balance commerciale, gravement déséquilibrée au profit des importations dans toute les archipels océaniques, et réduire ainsi leur vulnérabilité⁵ vis à vis de l'extérieur.

Le rôle des pouvoirs publics consiste dès lors à impulser le développement à l'échelle nationale en agissant sur le local, échelle à laquelle sont exploités les ressources naturelles et est assurée la production alimentaire, et d'autre part à réglementer l'accès et l'exploitation de ces ressources locales à l'échelle nationale. Cette dualité des échelles entre l'espace de décision et de régulation et l'espace de production fait que ce dernier – le territoire villageois – devient fréquemment l'objet d'enjeux économiques contradictoires entre ses habitants, qui aspirent à conserver la pleine jouissance des ressources naturelles qu'il abrite, et la puissance publique qui, fort se sa souveraineté, entend faire exploiter ces ressources pour le bien de la communauté nationale. Deux cas se présentent.

a) Dans le premier, les communautés villageoises sont chargées d'exploiter les ressources de leur territoire, généralement dans le cadre de micro-projets. D'une manière générale, qu'il s'agisse d'agriculture ou de pêche, les attentes des pouvoirs publics en la matière sont souvent déçus, malgré les efforts financiers et l'assistance technique que ceux-ci déploient (Fleming, Hardaker, Delforce, 1991; Hardaker et Fleming, 1994; Cillaurren et David, 1995). Les rationalités des concepteurs du développement et des communautés qui en sont la cible sont trop divergentes. Ainsi en Nouvelle-Calédonie la politique de redistribution foncière a-t-elle été essentiellement vécue comme une ré-appropriation identitaire par les communautés mélanésiennes alors que les pouvoirs publics y voyaient les conditions d'un développement de l'agriculture tribale. On est là dans une logique territoriale de type pré-colonial dans laquelle la terre est le fondement de l'identité, les échecs des projets de développement s'expliquent alors par le refus des communautés villageoises d'envisager une territorialité économique qui soit antagoniste de la territorialité identitaire. La faillite de l'opération café, qui en Nouvelle-Calédonie devait être une véritable révolution verte ancrant de manière définitive l'agriculture mélanésienne dans l'économie de marché, en est une bonne illustration (Siapo-David, 1994)

Toutefois, l'exemple calédonien, marqué par une quête identitaire très forte, du fait des spoliations foncières de la fin du siècle dernier, ne doit pas masquer les tendances actuelles à l'appropriation individuelle des terres coutumières que l'on note dans de nombreux pays du Pacifique insulaire (Fiji, Papouasie Nouvelle-Guinée, Samoa Occidental, Vanuatu). Le défrichage des forêts pour l'élevage bovin et les plantations de cocotiers et d'arbres fruitiers marquent ainsi une pérennisation de l'utilisation du sol au profit d'une unique famille pour une longue période⁶ alors que toute terre qui n'est plus cultivée doit normalement recouvrer son statut collectif (Ward, 1993). Voilà bien le signe qu'une réelle territorialité économique est en train d'émerger tandis que s'amorce le découplage entre territorialité identitaire et territorialité

⁵Vulnérabilité et viabilité sont deux termes antagonistes. La vulnérabilité ne peut être assimilée à l'absence de viabilité mais l'absence de vulnérabilité est une condition nécessaire à la viabilité. Je définirai la vulnérabilité comme le manque de réponses adaptatives ou de régulations d'un système aux contraintes extérieures ; elle s'exprime par l'absence de boucles de rétroaction dans les relations liant les éléments du système à son environnement.

⁶Au Samoa occidental ce sont ainsi 7 % des forêts du pays qui ont été défrichées de 1988 à 1991 à des fins d'appropriation individuelles (Ward, 1993).

économique. Ce processus lorsqu'il est avéré ne concerne toutefois pas l'intégralité d'un territoire mais généralement sa périphérie. Le voisinage des sites d'habitat, l'espace quotidien, reste encore majoritairement marqué par la territorialité identitaire et échappe à la territorialité économique. Ainsi les tribus de Papouasie qui disposent de vastes superficies inoccupées, pas ou peu cultivées sont-elles plus enclines à traiter avec les compagnies forestières désirant exploiter leurs ressources que les tribus où les densités de populations élevées s'accompagnent de difficultés à assurer leur sécurité alimentaire.

b) Dans le second cas, les pouvoirs publics considèrent que les communautés villageoises sont incapables d'exploiter les ressources que renferment leur territoire; elles font alors appel à des acteurs privés, souvent des compagnies étrangères qui opèrent essentiellement dans les domaines de la mine et de la forêt. En termes économiques, le territoire villageois est alors considéré comme un simple support physique d'une ressource économique dont l'exploitation revient de droit à l'État; ses habitants n'en avaient que l'usufruit, de la perte duquel il convient de les dédommager. Selon cette approche, le domaine économique relève exclusivement de la territorialité nationale, la territorialité villageoise étant attachée à la culture et à la société. A l'opposé, les communautés villageoises considèrent que le territoire qu'ils habitent est le fondement économique de la production. Territoire et ressources ne font qu'un et toute exploitation à but commercial de celles-ci confère immédiatement à la territorialité une dimension économique. Il est fréquent que les dédommagements consentis aux propriétaires fonciers soient jugés par ceux-ci insuffisants. Le mécontentement qui en résulte se traduit le plus souvent par l'assimilation de la territorialité économique à la territorialité identitaire et par un renforcement de cette dernière. La contestation peut alors dépasser le cadre bilatéral "propriétaires fonciers – entreprise exploitante" pour déboucher sur un cadre trilatéral "propriétaires fonciers - État nation - entreprise exploitante" dans lequel la souveraineté de l'État nation sur les ressources du territoire villageois et par extension sur ce territoire même peut être remise en cause. C'est actuellement le cas dans l'île de Bougainville dont la population jugeait insuffisants les retours monétaires dans l'île de l'exploitation de la mine de cuivre de Pangouna. Bougainville finance la gabegie de Port-Moresby pensait-on, si cet argent s'investissait en priorité sur Bougainville nous aurions un des niveaux de vie les plus élevés du monde. Les maladresses de l'État papou ont vite transformé cette revendication avant tout économique en une revendication identitaire puis en une tentative de sécession qui a fait déjà plusieurs centaines de morts. Schéma classique, rétorquera-t-on, les nationalistes écossais n'emploient-ils pas les mêmes arguments vis à vis de Londres au sujet du gaz naturel et du pétrole, certes, mais qui montre le dynamisme des processus en cours, car l'Océanie insulaire, périphérie historique et géographique du système monde (David et Pillon, 1995) n'y échappe pas. A l'échelle de la planète entière, la territorialité économique débouche donc parfois sur la territorialité identitaire, vecteur d'une contestation politique qui peut amener à un éclatement des territoires nationaux.

3.2. Du national au régional

Si l'espace terrestre est soumis à des tendances centrifuges, en revanche l'espace maritime est l'objet de tendances centripètes, qui en Océanie insulaire revêtent une intensité inégalée ailleurs. La mise en place de Zones Économiques Exclusives de 200 milles marins a en effet profondément modifié l'exploitation des thonidés dans le pacifique, qui assure environ 60 % des prises mondiales (Cillaurren, 1991). Sous l'égide de l'agence des pêches du Forum du Pacifique, organisation qui regroupe les 15 États indépendants ou associés de la région, a en effet été mise en place une véritable organisation des pays producteurs de thons qui a réussi à faire accepter par les États-Unis le fait que les ressources thonières que leurs navires seraient amenés à pêcher dans les Z.E.E. respectives de chacun des membres du Forum, devaient être considérés comme une ressource unique. La surveillance de ces Z.E.E. se fait également avec des moyens communs et imperceptiblement la possession d'une ressource commune débouche

sur l'idée d'une territorialité régionale, base d'une coopération et d'une intégration régionale accrue, seule possibilité pour assurer la viabilité économique des pays de l'Océanie insulaire.

Bibliographie

BONNEMAISON, J., 1980, "Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu (ex Nouvelles-Hébrides)", *Journal de la Société des Océanistes*, 68, t. XXXVI : 181-188.

BONNEMAISON, J., 1981, "Voyage autour du territoire", *L'espace Géographique*, n°4 : 249-262.

BONNEMAISON, J., 1986, *Tanna, les hommes lieux. Les fondements d'une identité : Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie)*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 201, T. 2, 680 p.

BONNEMAISON, J., 1995, "Les grands pays de l'arc mélanésien", *Géographie Universelle, Asie du Sud-Est Océanie*, Chap. 9 : 348-364.

CILLAUREN, E., 1991, "La pêche thonière dans le Pacifique: évolutions et perspectives", *La Revue Maritime*, n°421: 38-62.

CILLAUREN, E. et G. DAVID, 1995, "Dynamique de l'exploitation halieutique d'une ressource vierge en économie insulaire peu monétarisée (Vanuatu)", In F. Lalœ, H. Rey et J.L. Durand (ed.), *Questions sur la dynamique de l'exploitation halieutique*, Table ronde ORSTOM/IFREMER, Montpellier, du 6 au 8 septembre 1993, ORSTOM éditions, 433 - 487.

DANIELSSON, B., 1972, "La Polynésie", In *Encyclopédie de la Pléiade, Ethnologie régionale 1 Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Porier pp. 1236-1329.

DAVID, G. et P. PILLON, 1995, "Le Pacifique insulaire, périphérisations et recompositions spatiales", Colloque *Vivre dans une île, géopolitique des insularités en Europe et dans le monde*, Minorque 19-22 septembre 1995, 13 p.

DAVID, G et P. SIAPO, 1994, "Terre, culture et développement en Nouvelle-Calédonie, la caféiculture en milieu mélanésien", *La Terre*, actes du sixième colloque C.O.R.A.I.L., Nouméa, 27-29 octobre 1993 : 221-241.

DOUMENGE, F., 1983, *Aspects de la viabilité des petits états insulaires, étude descriptive*, CNUCED.

FAIRBARN, Te'o T. J., 1985, *Islands economies : studies from the South Pacific*, University of the South Pacific, Suva, 442 p.

FLEMMING, E., HARDAKER, B. et J. DELFORCE, 1991, "Smallholder agricultural economy at the crossroads : policy priorities in South Pacific island nations", *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93 (1-2) : 119-126.

GUIART, J., 1972, La société ancienne des îles Loyalty et de la grande terre, In *Encyclopédie de la Pléiade, Ethnologie régionale 1 Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Porier pp. 1130-1149.

GUIART, R., 1991, "La vie et la mort d'un héros kanak : Eloi Machoro", *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93 (1-2) : 129-139.

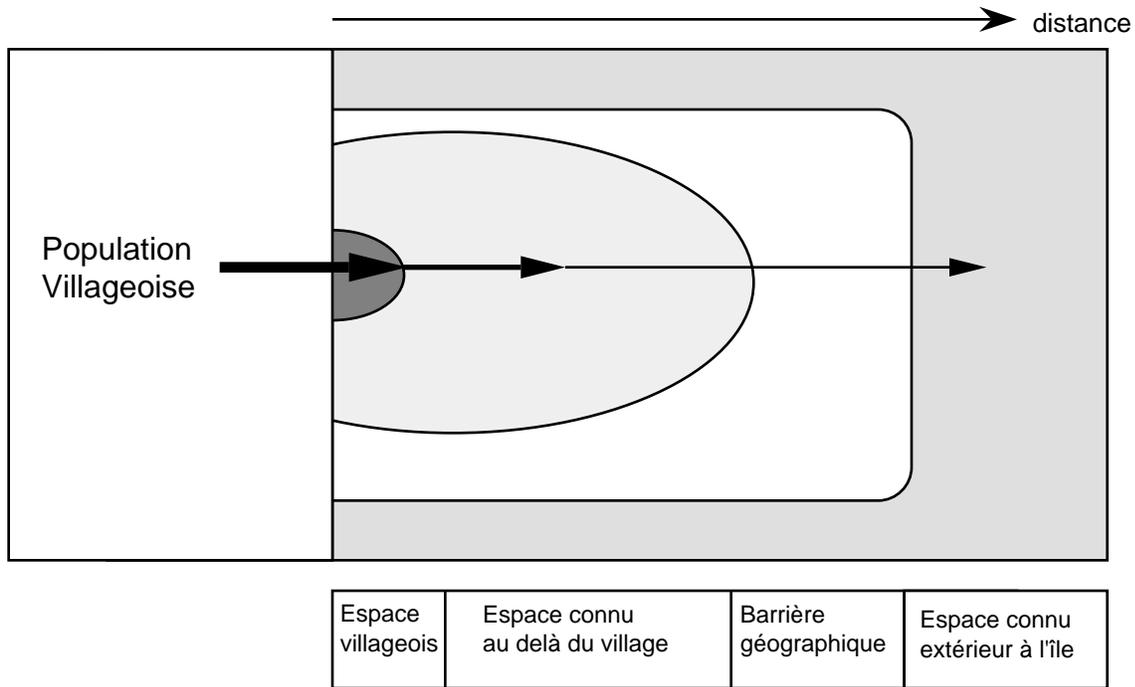
HARDAKER, B. et E. FLEMING, 1994, *Pacific 2010: Strategies for Melanesian agriculture for 2010, tough choices*, Australian National University, NCDS : 156 p.

HUETZ DE LEMPS, C., J. PENOT, R. BRUNET, J. BONNEMAISON, et B. ANTHEAUME, 1995, "Hawaii et les archipels du rêve américain", *Géographie Universelle, Asie du Sud-Est Océanie*, Chap. 13 : 434- 451.

MALINOVSKI, B., 1989, *Les argonautes du pacifique occidental*, Col. TEL, Gallimard, 606p.

RAFFESTIN, Cl., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Col. Géographie économique et sociale, Librairies Techniques, 249 p.

WARD, R. G., 1993, "South Pacific Islands futures : paradise, prosperity, or pauperism ?", *The Contemporary Pacific*, 5 (1) : 1-21.



Relation de territorialité : population - espace - identité

ETAT				
FLUX	Représentation	Composante géographique	Nature Structuration	Forme
↓		de proximité	géosymbolique	↓ population territoire → identité
↓		de distance	anthropo- relationnelle - linguistique * - politique - biologique - économique	↓ population identité → territoire
↓		diffuse	anthropo- relationnelle * - biologique - économique - linguistique	↓ population identité → territoire

* par ordre d'importance décroissant

Figure 1 - Modèle graphique de la territorialité identitaire à la période pré-coloniale

[Retour au texte](#)

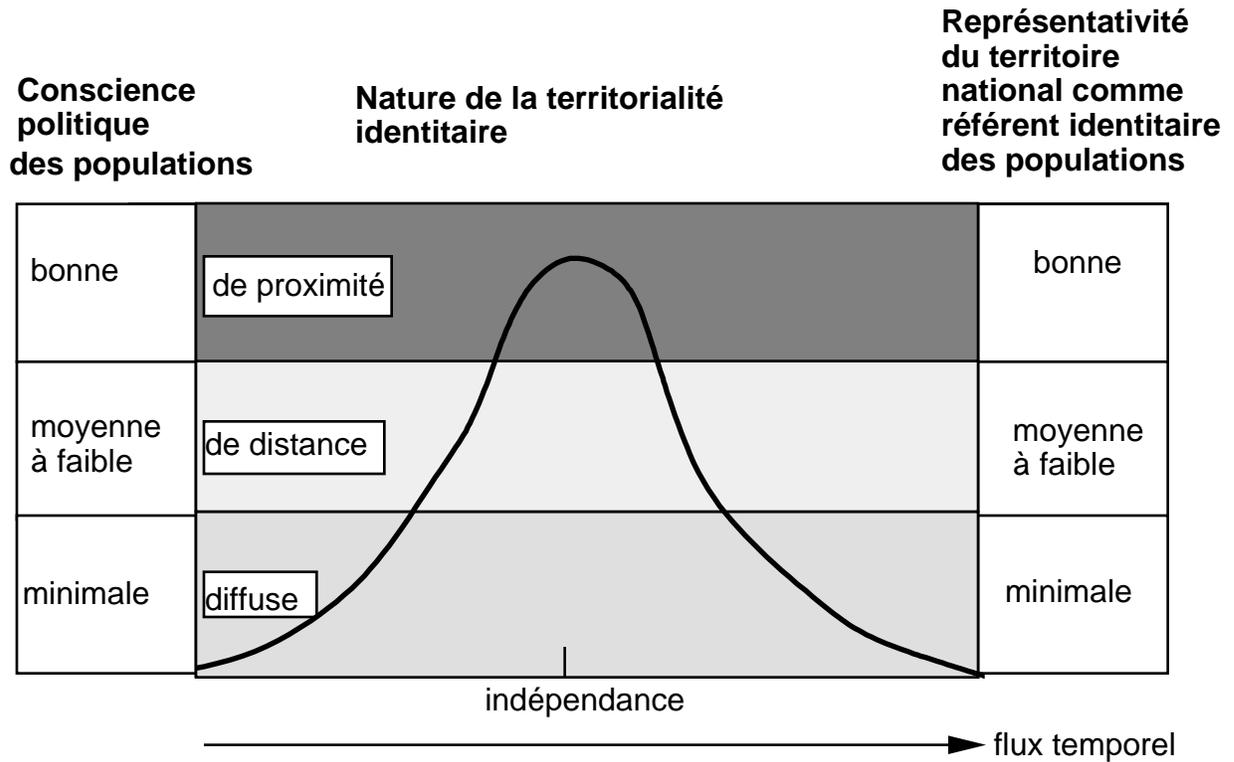


Figure 2 - La territorialité identitaire politico-géosymbolique fractionnée à l'échelle nationale

[Retour au texte](#)

Le Gaeltacht : un espace culturel protégé

Brigitte DUMORTIER
Université de Lille I

A la différence de bon nombre de nationalismes européens avant la première Guerre mondiale, le nationalisme irlandais ne reposait pas sur un fondement linguistique solide, la nation irlandaise ne pouvant se définir par sa langue qui avait survécu aux Lois Pénales (1695) en interdisant l'usage, mais succombé à la Grande Famine (1845-1850) : on estime à quatre millions le nombre d'irlandophones en 1835; il est tombé à 680 000 en 1891. Pourtant, malgré une anglicisation (au sens linguistique du terme) à laquelle n'échappait plus que la paysannerie misérable de quelques périphéries péninsulaires et insulaires, un sentiment d'appartenance celtique fut, à côté de la revendication foncière et de l'attachement au catholicisme, un des moteurs de la lutte pour l'indépendance. C'est pourquoi, la survie et la résurrection de la langue irlandaise constituèrent un des défis de l'État Libre, établi en 1921, qui décréta langue nationale l'irlandais, demeuré la langue officielle de la République d'Irlande, proclamée en 1948, jusqu'à aujourd'hui.

Fig. 1 : La langue irlandaise

- Il n'y a pas d'intercompréhension entre les langues celtiques du rameau dit "britannique" et celles du rameau dit "gaélique". Par exemple, le mot eau est traduit par *dour* en breton ou *dwr* en gallois, mais en irlandais par *uisce* qui a donné *whiskey* dans sa forme anglicisée.
- l'irlandais se subdivise en quatre dialectes. Si ceux du nord-ouest restent les plus pratiqués à l'oral, ceux du sud ont servi de référence pour l'élaboration des manuels lors de la mise en place de l'enseignement obligatoire de l'irlandais au moment de l'indépendance.
- le cornouaillais a disparu dès le dix-huitième siècle et les derniers vieillards parlant encore le manx se sont éteints il y a une dizaine d'années.

La Ligue Gaélique, fondée en 1893, avait pour objectif de garder l'irlandais vivant là où il était encore parlé pour, à terme, lui redonner le statut de langue parlée dans tout le pays. Si le second objectif fut, dès l'Indépendance, jugé utopique par beaucoup, on ne renia jamais le premier. C'est pourquoi le Gaeltacht reste un enjeu symbolique, culturel et politique en Irlande.

Une coïncidence imparfaite entre identité et territoire

Le terme Gaeltacht se rapporte à un groupe linguistique : les irlandophones, dont le nombre se maintient d'un recensement à l'autre car le déclin de la pratique de l'irlandais dans ses aires traditionnelles est compensé par une reprise de son apprentissage en milieu urbain, spécialement à Dublin.

Fig. 2 : Population irlandophone et population du Gaeltacht

	Population irlandophone		Gaeltacht		
	Total	%	pop. totale	population irlandophone	% irlandophones
1981	1 018 000	31,6	75 000	58 000	77,4
1991	1 110 000	32,5	79 500	56 500	71

source : recensement de la population

Les données linguistiques du recensement sont difficiles à interpréter car le nombre d'irlandophones correspond au nombre de personnes ayant répondu positivement à la question : "parlez-vous irlandais ?", ce qui recouvre une grande variété de degrés de compétence et de fréquences d'utilisation. Dans le Gaeltacht, ensemble des espaces où l'irlandais est la langue parlée de la communauté, la population irlandophone enregistre un déclin absolu et relatif du fait de l'installation de familles anglophones ou du passage de l'irlandais à l'anglais dans certains foyers. Bref, près du tiers de la population déclare parler irlandais, mais l'irlandais reste une langue vernaculaire pour à peine 2 % des habitants du pays qui compte un million d'irlandophones au sens large (conscience du locuteur) et 60 000 au sens strict (irlandais comme langue de communication quotidienne).

Dès lors, il n'y a pas coïncidence entre la pratique de la langue et le territoire. Tous les irlandophones, même au sens strict, ne résident pas dans le Gaeltacht et plus du quart des habitants du Gaeltacht sont anglophones, les autres étant souvent bilingues. Néanmoins, le Gaeltacht conserve son image de bastion irlandophone. Cette image est particulièrement forte pour les îles de l'ouest. Dès les débuts de la renaissance culturelle irlandaise, elles ont fait office de lieu de ressourcement identitaire. Ainsi, W.B. Yeats avait-il suggéré à Synge d'aller se replonger dans l'irlandité en séjournant aux îles d'Aran, au large du Connemara, dont les habitants ne pratiquaient pas l'anglais. Ce rôle de lieu de mémoire prévaut même pour des îles peuplées tardivement et aujourd'hui inhabitées, comme le Grand Blasket au large de la péninsule de Dingle. Cette île d'un peu plus de six km² fut peuplée initialement en 1601 par des révoltés irlandais. Les vingt-deux derniers habitants ont été évacués en 1953 du fait de conditions de vie très dures et de l'absence totale de services. La mobilisation de l'opinion irlandaise, en Irlande et hors d'Irlande, à l'annonce du rachat par un promoteur californien d'une partie des maisons du village en 1986 montre l'attachement des Irlandais à la "dernière paroisse avant l'Amérique", qui abrite désormais un centre historique et culturel géré par une Fondation.

Un territoire périphérique et fragmenté

Les Gaeltachtaí s'égrènent à la périphérie occidentale et méridionale de l'Irlande. Ceux de l'ouest, se localisent dans les comtés de Donegal, qui compte la population irlandophone la plus nombreuse du pays, de Mayo, de Galway, le second comté pour le nombre d'irlandophones, et de Kerry. Ceux du sud sont plus exigus et se trouvent dans les comtés de Cork et Waterford. A une cinquantaine de kilomètres de la capitale, le Gaeltacht de Meath fait figure d'exception qui confirme la règle. Il s'agit, en effet, d'un "Gaeltacht de recolonisation", composé de deux villages où s'étaient installés dans les années trente des irlandophones originaires de l'ouest.

Non seulement les Gaeltachtaí se trouvent dans sept comtés différents, mais ils ne forment pas en réalité, au sein de chaque comté, un espace d'un seul tenant. On en dénombre officiellement dix-sept, dont la délimitation peut faire l'objet de révisions selon une procédure parlementaire. Prenons l'exemple du comté de Mayo.

Carte 1 : Les Gaeltachtaí (carte simplifiée)

Il comporte un Gaeltacht septentrional autour de Belmullet, un central englobant la péninsule de Curran et la moitié orientale de l'île d'Achill, un méridional aux confins du Connemara. Une telle fragmentation se retrouve dans la plupart des autres comtés.

Carte 2 : Le comté de Mayo

Si l'on trace l'isohyète de 1 500 mm de précipitations annuelles ou l'isohypse de 300 m, on s'aperçoit qu'elles coïncident assez bien avec la limite de l'extension de l'irlandais comme langue de communication. Certes, les Monts du Wicklow, au sud de Dublin, sont englobés par les mêmes limites altitudinales et pluviométriques que les Gaeltachtaï sans être pour autant irlandophones, du fait de leur situation sur la façade orientale de l'île qui les a exposés à une anglicisation précoce. A contrario, les Gaeltachtaï des comtés de Waterford et de Meath, il faut l'avouer limités à trois villages atypiques, sont en plaine et relativement peu arrosés. Il n'en reste pas moins indéniable que l'irlandais a globalement survécu dans un milieu hyperocéanique de montagne atlantique. Ces terroirs déshérités où la limite biogéographique du milieu montagnard est très basse, n'ont guère suscité la convoitise du colonisateur, échappant ainsi au landlordisme et à la modification des systèmes agricoles qui en résulta.

Ces territoires restèrent longtemps des isolats largement autarciques que l'on ne quittait que pour une émigration définitive outre-atlantique. Il y a une vingtaine d'années, on y pratiquait encore un élevage extensif sur de petites exploitations dans les hautes-terres et, sur la côte, une petite agriculture jardinatoire semi-commerciale. La pêche côtière, l'exploitation des tourbières et l'artisanat textile domestique complétaient l'activité agricole. La modernisation des voies de communication et une active politique de développement économique ont contribué à rétablir un solde migratoire positif, mais aussi à modifier les modes de vie qui fondaient l'identité.

Développement économique et sauvegarde de l'identité

Avant l'indépendance, les territoires de l'ouest étaient perçus comme la quintessence de l'irlandité par une fraction de la bourgeoisie protestante d'ascendance anglaise où se recrutèrent de fervents artisans de la renaissance culturelle irlandaise. Par contre, la paysannerie catholique de souche irlandaise qui y vivait associait l'usage de l'irlandais au retard économique et à l'infériorité sociale, comme le montraient les conclusions de la Commission du Gaeltacht mise en place dès le premier gouvernement de l'État Libre. Les gouvernements irlandais successifs se sont donc efforcés de prouver que "l'irlandais peut rapporter" en instaurant une politique de soutien financier en faveur des communautés irlandophones.

Le Secrétariat d'État au Gaeltacht, créé en 1956, a pour rôle de promouvoir l'irlandais et d'aider les communautés irlandophones. Pour ce faire, il s'appuie sur des agences gouvernementales comme *Bord na Gaeilge* pour la politique linguistique, *Bord na Leabhar Gaeilge* pour l'édition ou *Udaras na Gaeltachta* pour le développement économique, social et culturel des espaces irlandophones. Ce dernier organisme, affranchi du maillage administratif des districts et des comtés, a compétence dans tous les Gaeltachtaï.

L'action d'*Udaras na Gaeltachta* comporte des volets destinés à conserver l'usage de l'irlandais. On s'efforce, par exemple, de mettre les technologies de la communication, vecteurs d'anglicisation et d'américanisation, au service de l'identité linguistique et culturelle : mise en place d'une chaîne de télévision (*Telefis na Gaeilge*), d'une société de production (*Telegael*), d'un système d'information sur Minitel (*Gnogaël*). Cela a suscité une floraison de petites sociétés privées dans le domaine audiovisuel et offert de nouveaux débouchés aux jeunes ayant misé sur l'irlandais. Le succès des séjours linguistiques avec cours d'irlandais et hébergement en familles irlandophones est, quant à lui, à double tranchant. Ces écoles d'été permettent aux Irlandais anglophones de pratiquer l'irlandais autrement que comme une langue scolaire, mais amènent les familles d'accueil à pratiquer davantage l'anglais.

Certaines priorités d'*Udaras na Gaeltachta* ne sont pas spécifiques au Gaeltacht : la modernisation de la pêche et l'implantation d'unités aquacoles sont communes à tout l'ouest

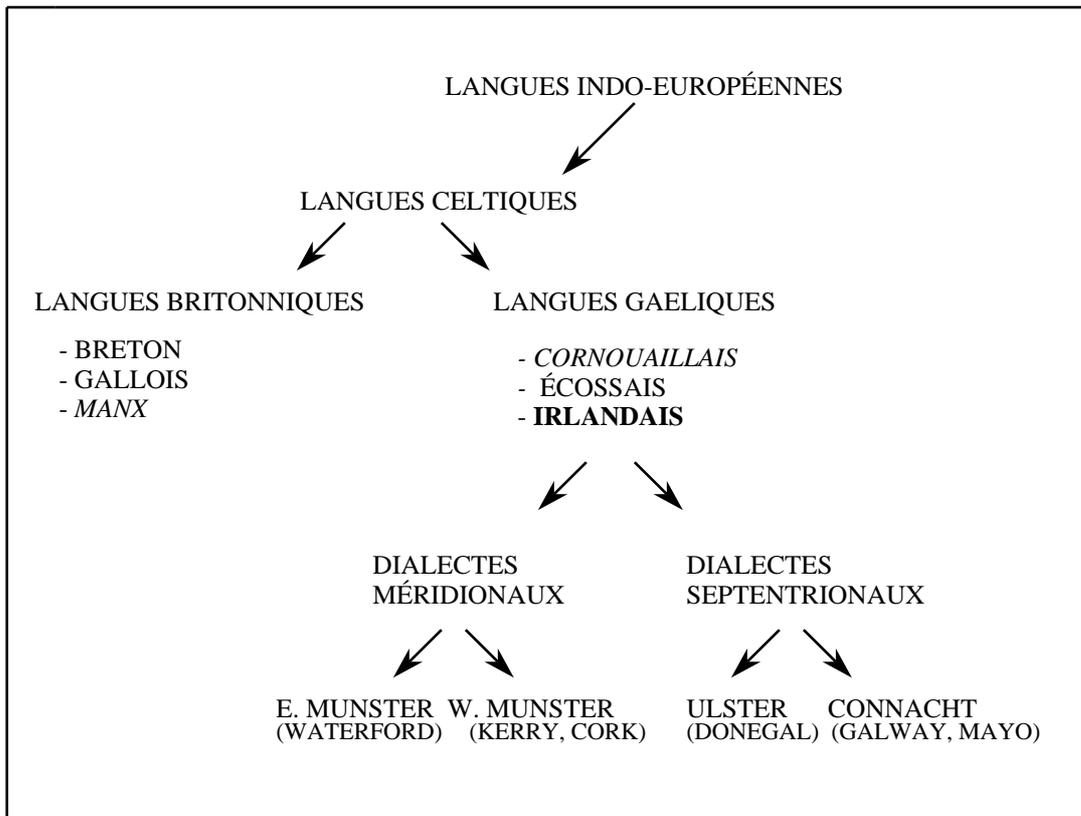
et le sud-ouest irlandais, de même que le développement du tourisme. Les options de développement industriel ne diffèrent guère de celles retenues pour le reste du pays : appel à l'investissement étranger et soutien aux PME innovantes. *Udaras na Gaeltachta* tire astucieusement parti d'une douzaine de programmes européens pour le financement de ses actions : LEADER pour le développement local, EUROFORM pour la formation, NOW (New Opportunities for Women), STAR pour les technologies de l'information, CREPS pour les initiatives communautaires, SAPIC pour la coopération interrégionale sous la forme d'un intéressant programme irlandais-danois sur les petites îles qui a été reconduit malgré le tarissement du financement européen. Enfin, les actions en faveur de l'agriculture et de la pêche bénéficient de l'aide du FEOGA.

Dès les années trente, un Mémoire sur l'Éducation soulignait que les conseillers agricoles et les arpenteurs de la Commission Agricole étaient les agents les plus efficaces de l'anglicisation dans les campagnes irlandaises où l'on favorisait la modernisation agricole par le progrès agronomique et l'amélioration foncière pour réduire la misère et l'émigration corrélative. La dialectique entre développement économique d'une zone périphérique et survie d'une langue minoritaire reste la même. La réussite d'*Udaras na Gaeltachta* en matière de création d'emplois a permis d'enrayer un déclin démographique plus que séculaire qui semblait vouer les territoires irlandais à la désertification. Par contre, elle a renforcé la position de l'anglais.

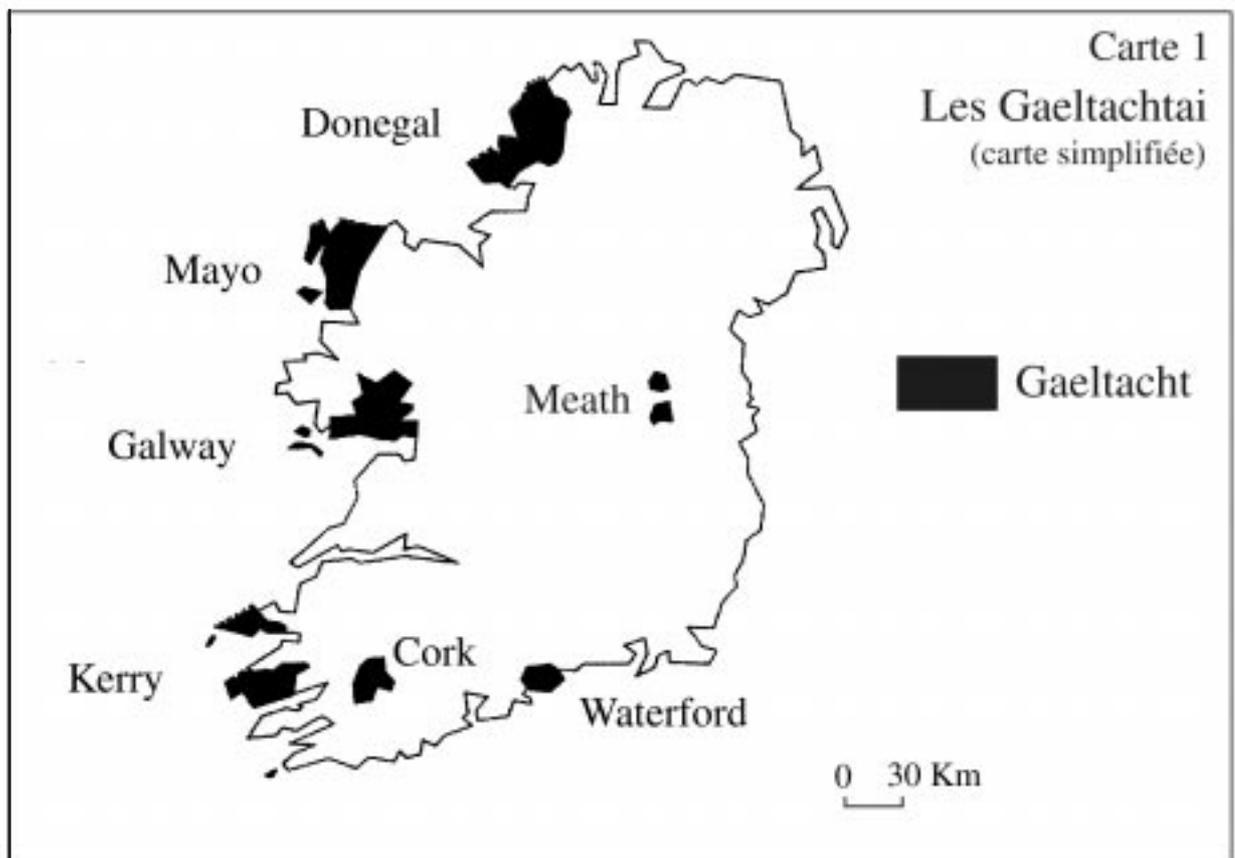
Autrefois célébrés comme irlandais, les Gaeltachta sont aujourd'hui proclamés bilingues. Les brochures destinées aux investisseurs étrangers présentent sur la couverture le Gaeltacht comme "l'Irlande dans ce qu'elle a de plus irlandais", mais titrent une page vantant les ressources humaines "Deux langues : doublement bienvenue" en précisant "Les gens parlent irlandais mais chacun parle anglais aussi". De même, la feuille d'information de *Bord Fáilte* (Office National du Tourisme) sur le Gaeltacht précise : "Bien que l'irlandais soit la langue parlée, la plupart des communautés sont bilingues". Les autorités sont parfaitement conscientes du risque d'anglicisation totale et ont mis en place un programme d'incitation à l'usage de l'irlandais dans les entreprises avec l'aide du Bureau européen des langues à faible diffusion. Plus insidieux est le risque de folklorisation de l'identité lié au développement de produits de tourisme culturel fondés sur la spécificité du Gaeltacht.

Dans les territoires où l'usage de l'irlandais a persisté, le désenclavement et la dépendance vis-à-vis de subsides extérieurs ne permettent de survivre qu'au prix d'un bilinguisme ambigu. Ces conservatoires culturels sous perfusion semblent condamnés par les aides mêmes qu'ils reçoivent. La solution de ces contradictions passe assurément par les initiatives des populations à l'échelle locale, mais elle exige aussi une réflexion globale sur la définition de l'identité irlandaise, question qui se pose aussi à propos de l'Irlande du Nord...

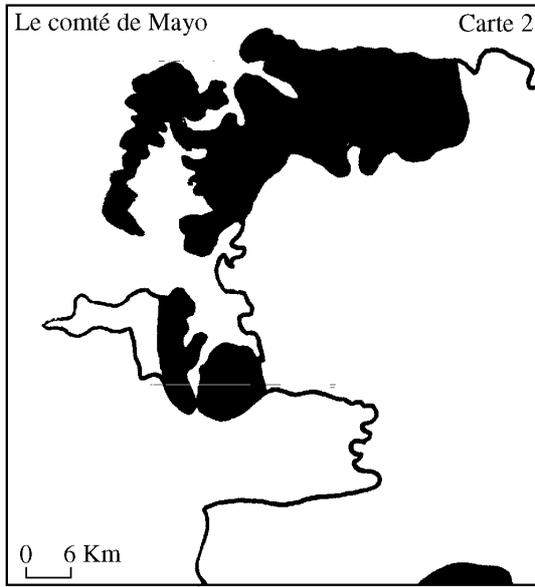
Figure 1 : La langue irlandaise



[Retour au texte](#)



[Retour au texte](#)



[Retour au texte](#)

Paysage identitaire, ciment des regroupements territoriaux

L'oppidum d'Ensérune et l'étang de Colombiers-Montady

*Pierre GONDARD
ORSTOM*

Le voyageur des années 70 qui traversait la province française était constamment sollicité à l'abord des moindres agglomérations. Celles-ci le pressaient d'admirer qui son château, qui son église, qui ses remparts, qui sa cascade... La plupart de ces panneaux ont disparu, remplacés par d'autres formules plus racoleuses. Il n'en reste pas moins que les villes, petites ou grandes, et maintenant les régions, proposent un de leurs monuments ou de leurs paysages les plus connus comme reflet de leur identité et image de leur lien commun à ce territoire. Imaginerait-on Paris sans Montmartre, la Tour Eiffel ou Notre-Dame, Strasbourg sans la Petite France, Lyon sans Fourvière, Marseille sans le Vieux-Port, la Canebière ou Notre-Dame de la Garde, Montpellier sans le Peyrou ou Antigone ? Chacun de ces clichés de "carte postale" renvoie à la vie et à l'histoire de la cité. Il permet à la ville ou à la région, comme à chacun de ses habitants, de se poser face au visiteur dans la continuité d'une longue tradition culturelle dont ils sont, ou se veulent, les héritiers.

Depuis quelques années les associations communales vont bon train, incitées par l'administration ou poussées par l'économie. Le choix de leurs membres pour une appellation montre un processus identitaire en recherche d'un nouveau référent territorial collectif, à même de dépasser les clichés du puzzle antérieur trop étroitement localisés.

Notre propos est de montrer, à partir de deux exemples pris dans l'arrondissement de Béziers, comment s'opère la sélection entre plusieurs images signifiantes possibles, comment joue le regard de l'autre dans cette sélection et comment l'image forte d'un petit noyau de communes peut être adoptée comme symbole par des regroupements territoriaux beaucoup plus vastes.

**

Le S.I.V.O.M. d'Ensérune associe maintenant treize villes et villages¹ de l'Ouest biterrois tandis que la S.C.A. Les Vignerons d'Ensérune est née de la fusion des caves coopératives viticoles desservant neuf de ces mêmes villes ou villages². Pourquoi ont-ils choisi de se dénommer ainsi et de se proclamer "d'Ensérune" ? Le mot d'origine incertaine apparaît dans les textes du IX^{ème} siècle. Il signifierait "la colline", si la racine celte pouvait être réellement authentifiée. Quant au lieu dit, il n'est du ressort territorial que de quatre des communes citées. Pourquoi les autres l'ont-elles adopté ?

Chaque commune possède bien sûr une ou plusieurs images fortes qui pourraient symboliser le regard commun que les villageois portent sur leur territoire et sous lequel il leur plairait de se montrer, de se dire ou d'être vus.

¹ Capestang, Cazouls, Colombiers, Lespignan, Maraussan, Maureilhan, Montady, Montels, Nissan, Poilhes, Puisserguier, Quarante, Vendres.

² Capestang, Cazouls, Colombiers, Lespignan, Maraussan, Montady, Montels, Nissan, Poilhes.

Ainsi dans cette région où la vigne règne en maître, uniformisant le pays, la collégiale gothique de Capestang impose son image au dessus de tous les édifices du bourg et donne à la petite ville son cachet, comme la tour à Montady ou le château à Maureilhan.

Dans le cas de Colombiers, dont nous examinerons plus attentivement le contenu des images symboliques parce que nous y avons un accès privilégié, plusieurs figures pourraient être retenues.

Parmi celles-ci on trouvera le Canal du Midi, qui enserre le vieux village de ses courbes ombragées et lui apporte un peu de fraîcheur en été, pour le plaisir des boulistes, des badauds ou des vieux toujours assis sur le pont. Ils regardent (ou “espient”) et commentent sans relâche le devenir de ceux qui entrent et sortent du village ou l’allure des citoyens de l’Europe touristique qui navigue à leurs pieds.

Une autre image pourrait être celle du château. On recevra le terme sous plusieurs acceptions. On entendra d’abord l’édifice construit sur les ruines de la demeure du seigneur féodal, elle-même élevée sur des fondations gallo-romaines ou wisigothiques. Dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, alors que le vin coulait à flots et sédimentait de l’or dans les caves, la bâtisse s’est ornée de créneaux postiches. C’est donc aussi le “château” viticole. C’était le plus grand domaine du village avec ses 120 hectares de vignes et de champs, figure de la propriété nobiliaire en sursis des comtesses et des ducs de Cassagne puis de Castries. À la même époque, quelques familles bourgeoises asseyaient leur aisance sur des exploitations dépassant à peine 20 hectares, tandis que les propriétés villageoises atteignaient difficilement cinq ou sept hectares. Le château était donc “la” grosse exploitation du village, la mieux équipée et le plus gros employeur de main d’œuvre.

Le château c’est encore la cave “monobloc” de cette entreprise viticole, gigantesque à l’échelle locale. Elle est construite en pierre, admirablement charpentée et les vieux foudres de chêne y sont toujours alignés dans l’attente d’une vendange impossible depuis la vente des terres. Cette cave faisait rêver tout un chacun au village... Elle reste encore un enjeu politique local.

Le château c’est aussi la “vie de château” et l’enseigne du restaurant qui en a fait son cadre d’accueil.

Une troisième image, celle du paysage agraire très typé de l’étang dit de Montady, pourrait encore évoquer Colombiers et dire le lien de ses habitants avec leur territoire. Cette composition circulaire qui figure dans bien des manuels de géographie et dans beaucoup de livres d’images de découverte de la France, est issue de l’entreprise du seigneur de Colombiers, en 1247. Aidé par trois autres entrepreneurs du Biterrois et pour sûr par de nombreux serfs, il draina le fond marécageux de ce bassin endoréique. Les canaux concentriques découpent dans la plaine les parts d’un gâteau de géants de 400 hectares. Les eaux ainsi collectées vers le centre sont évacuées par un émissaire à contre pente, dont 1360 m en tunnel sous la colline d’Ensérune. Ce réseau est encore fonctionnel. L’image est fameuse. Elle est admirée chaque année par plusieurs dizaines de milliers de touristes. Elle est à fois belle et originale mais ne peut être vue que depuis la colline d’Ensérune.

Ensérune constitue notre quatrième image. C’est un oppidum, une de ces hauteurs fortifiées comme il en existe plusieurs dans la plaine languedocienne mais une des plus riches au dire des archéologues. Les premières traces d’occupation datent du VII^{ème} siècle av. J-C. L’abandon est du I^{er} siècle ap. J-C, peu après la domination romaine. Trois villes s’y sont succédées. Le maximum de population aurait été de 10 000 habitants. Les périodes ibères, celtes, celtes-ibères et romaines sont bien représentées. Les céramiques grecques attestent du commerce et d’une certaine prospérité. Si le musée affiche 40 000 entrées, le site en accès libre reçoit beaucoup plus de visiteurs. Ils admirent à la fois les fouilles du plateau sommital, les terrasses du versant,

l'étang drainé à leurs pieds et au loin, vers le nord, le rebord sud du Massif Central. *Pour eux dans ce seul paysage se confondent en un instantané géographique l'oppidum et l'étang asséché, la position de la région et son agriculture, son histoire la plus ancienne et son activité contemporaine, le tout gravé comme un souvenir de vacances au soleil.*

Pour les habitants du village, Ensérune est le Haut-lieu par excellence, pour ses 100 mètres d'élévation au-dessus de la plaine bien sûr, toujours présent à l'horizon du quotidien, mais surtout pour son symbolisme. Revenir à Ensérune, c'est remonter les siècles et l'histoire du village; c'est emprunter la Voie Domitienne (118 av. J-C), c'est longer maintes parcelles aux limites définies depuis le cadastre romain, c'est franchir la voie ferrée (1855), le Canal du Midi (1666), et l'exutoire de l'étang asséché au XIII^{ème} siècle qui tous trois perforent la colline au lieu dit du Malpas (mauvais passage). C'est aussi retrouver la vieille ville abandonnée qui a donné naissance aux nombreuses villas romaines des alentours dont certaines ont été les noyaux primitifs des villages actuels. C'est découvrir que le champ d'Arthémon qui ne donnait qu'une maigre récolte de blé les années humides n'était rien d'autre qu'une concentration exceptionnelle de silos oubliés où s'entassaient autrefois les provisions de grains de la cité. Ensérune c'est tout cela mais c'est aussi le flanc sud ensoleillé où quelques vieux venaient en hiver "chauffer leurs os", au pied du rempart, à l'abri du vent du nord. Sans le savoir, peut-être en s'en doutant, ils étaient la continuité de l'histoire du village et en montant sur la colline ils retrouvaient la "profondeur" historique du territoire et l'enracinement de tous dans le lieu fondateur.

Voilà donc quatre images qui aux yeux des habitants du village peuvent dire Colombiers. On aurait pu en choisir d'autres comme la Voie Domitienne, le port, l'église ou les colombes, mais restons-en aux quatre images présentées dont les contenus bien différents suffisent à notre démonstration.

Le Canal du Midi, les boulistes et les vieux sur le pont (image n° 1) renvoient à des clichés très réducteurs, de plus le Canal du Midi n'a rien de très spécifique. Il traverse tout le Languedoc et même Toulouse, à 160 km de là, s'en prévaut, presque au même titre que St-Cernin ou les Jacobins. Il n'est donc pas en soi très identitaire, ni pour Colombiers ni pour deux autres villages voisins baignés par ses eaux.

Le château (image n° 2) enracine le village dans son passé et dit l'histoire viticole du dernier siècle. Bien que cette histoire de richesse, de crises et de luttes soit régionale, l'image reste très locale; c'est bien le château du fief de Colombiers. Il ne dit rien aux autres communes car il n'a rien à voir avec leur territoire.

Le paysage agraire de l'étang de Colombiers et de Montady (image n° 3) atteint à une notoriété importante. Les cartes postales sont là qui l'attestent comme le regard des touristes venus des horizons les plus divers.

Mais ce "lieu dit" n'a pas été considéré comme un identifiant suffisant par les deux regroupements territoriaux. Sans doute parce qu'il n'évoque que le territoire de deux communes mais certainement aussi parce que c'est d'Ensérune (image n° 4) qu'il est le mieux vu et qu'il en vient à ne constituer qu'un seul et même paysage que l'on appellera Ensérune en lui adjoignant la colline en premier plan.

Pourquoi donc les habitants des villages aux alentours se reconnaissent-ils dans Ensérune et choisissent-ils ce nom de lieu pour exprimer leur identité commune ?

Sans doute cinq des treize communes du S.I.V.O.M. ont-elles un accès territorial direct à cette colline. Sans doute celle-ci est-elle l'accident géographique le plus important de la plaine, bien visible à partir d'autres communes que les cinq directement concernées, mais cela suffit-il pour expliquer leur choix ?

L'enjeu de la dénomination d'un S.I.V.O.M. n'est pas très important et il s'agit plutôt d'une démarche locale. On aurait pu imaginer l'appeler S.I.V.O.M. de Béziers-Ouest. Il aurait eu ainsi un nom aussi peu "poétique" mais tout aussi fonctionnel que l'identification d'une sortie d'autoroute ou d'un découpage électoral. Il y a donc dans le choix d'Ensérune une démarche identitaire certaine, fondée sur un nom prestigieux associé à un paysage connu et valorisé.

La confirmation nous en est donnée par la dynamique de la Société Coopérative Agricole "Les Vignerons d'Ensérune". Cette première entreprise coopérative viticole à sections géographiques est née de la fusion de sept caves locales. Elle a choisi son nom à l'unanimité, après 1/4 d'heure de délibération du conseil d'administration. "Les celliers de l'Oppidum" est sa marque commerciale et "les caveaux d'Ensérune", le nom de la société anonyme qui gère ses points de vente sur trois appellations, l'oppidum d'Ensérune est trois fois nommé.

Il y avait pourtant une alternative solide fondée sur l'image de Maraussan qui fut, dès 1905, la première cave coopérative de France. L'image d'Ensérune l'a emporté à cause de sa notoriété. Elle est davantage connue en dehors du territoire. La reconnaissance du SIVOM et de la S.C.A. en était facilitée. En fait le regard de l'autre, du touriste, de *l'étranger*, de celui qui est extérieur au territoire, a participé à l'émergence du nom retenu.

La nouvelle dénomination se fonde sur un paysage identitaire fort qui associe le site archéologique sur la colline et le paysage agraire de l'étang asséché en contrebas. Il est vécu à la fois au quotidien et symboliquement par les membres originaires du territoire local, mais il est adopté par les autres membres des deux groupements étudiés, parce qu'il dit aussi une profondeur commune, bien en amont de ce que sont aujourd'hui chacun de ces villages. *Donnant ainsi à tout l'espace concerné un contenu collectivement réapproprié, il en fait un territoire commun.*

Identité et territoire : l'exemple du Marais poitevin

Didier GONZALEZ
Laboratoire Espace et Cultures

Dans le *Tableau de la géographie de la France*, Paul Vidal de La Blache entreprend de présenter la France comme un «être géographique»¹. Cette individualité est rendue possible par une «harmonie vivante» entre ses parties, les pays, définies par les contrastes qui les opposent. Il arrive que Vidal de La Blache considère que la description d'un système de contrastes suffit à faire saisir l'organisation d'un espace sans qu'il soit nécessaire de décrire ses unités. Ainsi pour la Vendée :

«Bocage et Marais s'opposent, non seulement par l'aspect et le mode de circulation, mais aussi par le sang et la race. [...] Sur tout ce littoral prévaut, sauf exception, une vie morcelée, dont les différents aspects sont en rapport avec la marche inégale des empiétements de la terre sur la mer»².

Aussi n'est-il pas directement question dans le *Tableau* du Marais poitevin ni de la Plaine poitevine, bien qu'ils se trouvent sur la carte de la page 309.

C'est l'identification de ce Marais que nous avons entreprise. Il s'agit d'une étendue plane de quelques mètres d'altitude, séparée de la Plaine poitevine au nord par un talus de quelques mètres également. Cette différence d'altitude met les Maraîchins dans l'obligation de maîtriser l'eau et ses cycles, souci absent de la Plaine calcaire naturellement drainée. Cette singularité, qui entraîne d'autres, permettait-elle d'y voir un pays au sens vidalien ? Il est délicat d'enquêter rétrospectivement sur la perception locale d'une unité dégagée par la réflexion savante. L'enquête ne peut être menée qu'*in situ* et valable pour le temps où elle est faite. Or, si des doutes existent sur la valeur du modèle vidalien au moment où il a été conçu, il ne peut y en avoir que davantage aujourd'hui : comme les autres espaces ruraux français, le Marais poitevin est maintenant soumis à l'influence des villes et intégré à un espace national. On s'attend alors peu à trouver dans cet espace les savoirs et les comportements propres à une économie rurale aux échanges limités avec l'extérieur, et *a fortiori* les signes d'un sentiment d'identité fondé sur ces spécificités.

Car c'est bien ce dernier élément qui marquerait l'existence du pays : nommer un espace auquel l'on se sent appartenir revient à désigner la communauté de ceux qui y résident et parmi lesquels on se reconnaît. L'on peut s'interroger parallèlement sur la nature territoriale d'un tel espace, car si la notion de territoire apparaît surtout liée à la recrudescence de crispations autour d'enjeux spatiaux nourris d'identifications exacerbées, on peut aussi examiner les liens entre ces deux réalités dans un contexte apparemment peu conflictuel. Après des considérations consacrées aux recherches menées dans ces domaines par les psychologues et les éthologues, nous évoquerons le Marais poitevin et les esquisses de définition identitaire et territoriale que l'on peut induire des propos des Maraîchins.

¹ Vidal de La Blache, Paul, 1979, *Tableau de la géographie de la France*, collection Lavis, Librairie Jules Tallandier, Fac-similé de la première édition (1903), p. 7.

² *Op. cit.*, p. 320.

Culture, identité et territoire

Géographie, identité et culture

L'identité s'est imposée comme objet géographique à partir de ses manifestations les plus visibles. Paul Claval en voit le point de départ dans les recherches «*menées par le groupe des sociologues des consommations ostentatoires pour souligner la volonté de différenciation que manifeste une bonne partie de la population des pays industrialisés*»³.

La prise de conscience du phénomène suit de près ses développements liés à l'épuisement relatif de la croissance d'après-guerre. Perdu dans une civilisation matérielle qui a accordé à beaucoup le bien-être matériel, l'individu post-moderne cherche à dépasser la modernité par un ressourcement dont il n'a peut-être plus les moyens. Les colifichets dénichés au fond des brocantes et les oriflammes de l'identité locale sont entrés ensemble dans la ronde des produits de consommation.

La prise en compte du sentiment d'identité en géographie coïncide donc avec une crise de celui-ci, mais n'a été permise que par le développement d'outils conceptuels adéquats. Elle accompagne aussi la mutation de la géographie autour des années 70 qui a remis le sujet au centre des préoccupations. C'est pourquoi il faut articuler l'étude du sentiment d'identité avec l'ensemble du complexe culturel dont il est un élément parmi les autres, qu'il synthétise. Ces derniers se sont intégrés dans les conceptions de la culture successivement formulées par l'ethnologie, des plus matériels aux plus abstraits. L'identité s'élabore à partir des référents que fournissent ces éléments, d'où une typologie qui recoupe celle des définitions de la culture : matériels (possession, habitat...), sociaux (institutions, histoire) et mentaux (référents psychoculturels)⁴. C'est précisément le sentiment d'identité dont il est question, car l'identification est extérieure à un objet et donc orientée par une intention. Le sentiment d'identité est la perception d'un sujet, individu, groupe ou société, par lui-même, qui fournit seule les référents effectivement signifiants du sujet.

Sentiment d'identité et échelles

Si espace, identité et culture s'alimentent réciproquement, c'est suivant des modalités propres aux échelles auxquelles on les observe. Alex Mucchielli ne limite pas son étude de l'identité à l'individu. Les «noyaux identitaires» qu'il distingue, à savoir système culturel, mentalité et système cognitif, correspondent chacun à une échelle donnée : la société, le groupe et l'individu. Les collectivités concernées ne sont pas précisément définies et cette typologie est susceptible de souplesse. Elle est de ce fait propre à permettre un parallèle avec les échelles spatiales.

La typologie spatiale la plus élaborée en géographie culturelle, qui ne constituait cependant qu'une esquisse théorique, a été proposée par Mongi Bousnina, Jean-Marie Miossec et Henri Picheral qui distinguent quatre types d'espaces culturels : les "*cellules initiales*", les "*axes de diffusion et de drainage*", la nation et la "*banalisation de l'espace*", autrement dit l'uniformisation de la planète. De la coexistence de ces échelles, les auteurs tirent diverses conséquences pour le dynamisme proprement géographique de la culture⁵. Ces catégories ne recourent pas tout à fait celles d'Alex Mucchielli, et il n'est pas certain qu'à chacune correspondent des communautés disposant comme telles d'un sentiment d'identité, mais il peut paraître fructueux de garder les deux typologies en mémoire, faute de modèle plus complet. S'agissant du Marais poitevin, les unités que devrait dégager l'étude s'analyseraient comme un

³ Claval, Paul, 1984, *Géographie humaine et économique contemporaine*, PUF, Paris, p. 293.

⁴ Cf. Mucchielli, Alex, 1986, *L'identité*, Presses universitaires de France, Paris, p. 8.

⁵ Mongi, Bousnina, Jean-Marie Miossec et Henri Picheral, 1981, "Réflexions rapides sur quelques rapports entre culture et espace géographique", in *L'Espace Géographique*, Paris, n°4, pp. 275-280.

groupe au sens générique d'Alex Mucchielli et comme une cellule initiale de formation de la culture.

Territoire et identité

Il paraît légitime que la géographie revendique toute notion liée à l'espace, mais il s'agit dans le cas du territoire d'appliquer aux sociétés humaines un concept élaboré pour l'étude des sociétés animales. Le territoire désigne un espace défini par diverses formes d'occupation et d'appropriation de la part d'animaux ou de groupements d'animaux. La territorialisation assure l'équilibre entre les contacts nécessaires à la coopération et la dispersion nécessaire à l'équilibre entre population et ressources⁶. Si cette notion peut présenter quelque intérêt *a priori* pour l'étude de groupes humains aux moyens techniques, et donc à l'emprise sur le milieu, limités, la transposition devient encore plus délicate pour des sociétés complexes où il serait naïf d'interpréter les conflits dont l'espace paraît l'enjeu comme de simples moyens de régulation écologique.

Les premières orientations dans l'usage de ce concept semblent à peine avoir posé la question. Dans la géographie états-unienne, le territoire apparaît comme une simple unité spatiale politique, c'est-à-dire une circonscription électorale quand il est question de société démocratique⁷. Une telle restriction peut s'expliquer par l'influence de la notion juridique de territoire qui fait de celui-ci la condition de l'exercice de l'autorité de l'État⁸. Il paraît raisonnable de s'en tenir au critère d'appropriation d'un espace, sans y entendre *a priori* une thèse écologique sur l'équilibre des ressources et des populations. Parce que cette appropriation ne peut se résumer à un fait juridique, le sentiment d'identité paraît une condition nécessaire à la territorialisation.

Le Marais poitevin

Un espace conquis sur la mer

Le sentiment d'identité ne se donne pas à voir. Cette description du cadre d'étude n'est donc qu'une hypothèse. Le Marais poitevin est le bassin allongé d'est en ouest entre la Plaine poitevine et l'Aunis, dont les eaux se rejoignent dans le Lay et surtout dans la Sèvre niortaise qui se jette dans l'anse de l'Aiguillon. On peut choisir d'en exclure le «Bord de mer» qui le borde à l'ouest. Dominant de quelques mètres la mer, son faible relief est rythmé par les «Îles», buttes-témoins de la pénélaine de la fin du tertiaire. Les terrains callovo-oxfordiens en ont été dégagés par plusieurs phases d'érosion quaternaires, avant que la transgression flandrienne ne crée le golfe dans lequel se sont déposées des argiles à scrobiculaires, localement désignées par le terme de bri.

Ces éléments varient peu d'une extrémité à l'autre du Marais. L'hydrographie et le climat amènent en revanche à distinguer deux milieux naturels dont la mise en valeur souligne les contrastes. A l'est, dans le «Marais mouillé», les cours d'eau voient leur pente soudain décroître et les crues sont fréquentes, surtout en hiver, malgré les barrages d'écrêtement. A l'ouest et au nord, la difficulté des eaux à s'écouler est atténuée par l'évapo-transpiration favorisée par les vents marins et le «Marais desséché», mieux protégé des inondations qui viennent surtout de la mer, manque parfois d'eau en été. L'ouest qui connut les plus anciens assèchements modernes fut consacré à la céréaliculture plutôt qu'à l'élevage. Dans les marais orientaux, les concessionnaires des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles espéraient tirer profit de l'élevage pour la laine.

⁶ Ruwet, Jean-Claude, 1985, "Territoire (éthologie)", in *Encyclopædia universalis*, vol. 17, Paris, p. 955.

⁷ Cf. Shelley, Fred M., 1994, "Geography, territory and ethnicity : current perspectives from political geography", in *Urban Geography*, 15, 2, pp. 189-200.

⁸ Burdeau, G. et col., 1988, *Droit constitutionnel*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, EJA, Paris, 21 éd., pp. 21-23.

Parallèlement, le Marais mouillé demeura longtemps un refuge pour des populations peu encadrées vivant de pêche et de chasse⁹.

Héritages

Le Marais est inséré dans une zone de transition, ce qui se comprend dans la mesure où il fit partie du Poitou, seuil historique autant que géologique, et dans une moindre mesure de l'Aunis. A ce titre, il fut soumis alternativement aux influences de l'Aquitaine et du Bassin parisien, souvent dans le cadre de troubles qui renouvelèrent la population. Ainsi est-il pays de droit coutumier, mais c'est la tuile canal que l'on y utilise traditionnellement pour les couvertures. La limite linguistique entre langue d'oc et langue d'oïl passe au sud du Marais, alors qu'elle traverse la France d'ouest en est à la même latitude sur la plus grande partie de sa longueur¹⁰. La limite la plus proche du Marais est celle qui le sépare, ainsi que la Plaine, des régions de forte fécondité au nord. André Siegfried a identifié au début du siècle cette frontière qui recoupe largement les contours géologiques et qui sépare deux espaces se distinguant aussi bien par les paysages que par les comportements sociaux et politiques. Cette frontière, même atténuée, persiste aujourd'hui¹¹. La 5^{ème} circonscription de Vendée (Fontenay-le-Comte) resta la seule de Vendée acquise à la gauche de 1978 à 1993, à l'exception de l'intermède 1986-1988 durant lequel deux députés socialistes furent élus en Vendée du fait du scrutin proportionnel.

L'héritage le plus spécifique du Marais reste le réseau de canaux et d'écluses dont l'essentiel est dû aux assèchements du XVII^{ème} siècle. Les grands axes en avaient été réalisés par les abbayes aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, mais après la Guerre de Cent ans et les guerres de religion, c'est l'entreprise encouragée par les monarques et menée d'abord par des Hollandais, puis par la bourgeoisie de Fontenay-le-Comte, qui traça les grands traits de l'appropriation du sol par assèchements successifs à partir de l'Ouest¹². La marginalisation des groupes sociaux liés aux structures féodales explique aussi que la révolte de 1793 qui allait forger l'identité du reste du département ait trouvé là, comme dans la Plaine, ses limites.

Mutations contemporaines

C'est donc au XVII^{ème} siècle que le Marais retrouve une dynamique qui en fait un lieu de production et d'échanges privilégié jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. La révolution des transports relativise sa situation et oriente son activité dans un sens plus autarcique¹³. C'est par rapport à cette dernière période de développement de l'élevage que l'on éprouve aujourd'hui le sentiment d'une mutation avec la substitution des labours aux prairies.

La prégnance de l'agriculture est une marque du retard du Marais, «ventre mou» de la Vendée, à laquelle il est plus facile de le comparer du fait qu'il occupe une partie plus importante de ce département que de ceux de Charente-Maritime et des Deux-Sèvres. Bien qu'en recul de 1975 à 1990, la proportion de non-salariés (agriculteurs, artisans) par rapport à la population active employée reste supérieure à la moyenne vendéenne dans les deux cantons dont la plus grande partie est incluse dans le Marais (Chaillé-les-Marais et Maillezais) : 26,3 % et 24,2 % contre 21,66 % en 1990. Ces deux cantons sont aussi caractérisés au cours de la même période par une moindre croissance de la population : 10,9 % et 8,15 %, tandis que la Vendée gagne

⁹ Billaud, Jean-Paul, 1984, *Marais poitevin : rencontres de la terre et de l'eau*, L'Harmattan, Paris, pp 21-23 et 35-37.

¹⁰ Jean, Suzanne, 1981, *Poitou, pays charentais*, volume 12 de «L'architecture rurale française», Berger-Levrault, Paris, pp. 23-24.

¹¹ Renard, Jean, 1986, "Les pays de la Loire", in Yves Lacoste, dir., *Géopolitique des régions françaises*, tome II, Fayard, Paris, pp. 704-706.

¹² Billaud, Jean-Paul, *op. cit.*, pp 31-45.

¹³ Billaud, Jean-Paul, *op. cit.*, pp 78-83.

13,1 % d'habitants. Entre autres causes de cette modération se trouve la forte proportion de personnes âgées, l'une des composantes de l'importance des migrants¹⁴.

Cette séduction vis-à-vis de l'extérieur amène aussi dans le Marais nombre de touristes, il est vrai polarisés par le littoral. Il met en valeur son patrimoine roman et sa propre existence grâce au Parc naturel régional créé en 1979. Cette structure, dont la compétence s'étend à la forêt de Mervent, n'a pu satisfaire tous ses acteurs. Après une tentative d'adaptation des statuts en 1986, il a fallu un déclassement d'autorité du ministre de l'environnement en août 1991 pour amener les partenaires (communes, départements, régions et État) à négocier une nouvelle charte conciliant aménagement, tourisme et protection de l'environnement.

Les discours spatiaux et sociaux des Maraîchins

Il n'est guère fructueux de demander directement à quelqu'un ses référents identitaires. A supposer que cette notion ait un sens pour le locuteur, les réalités auxquelles elle renvoie sont d'autant plus implicites qu'elles sont ancrées dans ses représentations. Nous avons donc eu recours à la méthode de l'entretien non directif de recherche¹⁵ qui évite d'imposer des grilles d'analyse au locuteur. Les entretiens ici exploités ont été réalisés en 1988 dans l'ouest du Marais poitevin, quelques-uns dans la Plaine et sur le Bord de mer, dans les communes de Longeville-sur-mer, La Tranche-sur-mer, L'Aiguillon-sur-mer et Saint-Michel-en-l'Herm. Chaque locuteur est bien sûr un cas unique dont aucune observation statistique ne peut rendre compte au regard de notre objet.

La prégnance des unités de peuplement

Plus que la référence à un éventuel pays ou à une unité spatiale englobante, c'est l'unité de peuplement élémentaire, bourg, hameau ou écart, qui s'impose comme cadre de l'existence. A la question «*Comment appelez-vous cette région ?*», on répond : «*Les villages. Vous avez... plus loin, vous avez les Graux. Maintenant, vous avez plus loin, à deux kilomètres, les Conches. Et ça fait partie de Longeville*»¹⁶. La notion de pays est même identifiée à l'échelle du village : (à propos de l'Aiguillon) «*Oh bê, c'est le pays le plus proche. Le plus proche de Saint-Michel*»¹⁷.

La référence au pays au sens vidalien existe cependant, mais indirecte, à travers des évocations concrètes des contacts avec les voisins immédiats, par exemple ceux du Bocage pour une habitante de Longeville : «*Parce que... les gens du Bocage, on disait les Bocains. Parce que... ils étaient... ils avaient pas la même façon de s'habiller que nous, vous voyez ?*»¹⁸. De même, les souvenirs relatifs aux techniques agricoles continuent à structurer une certaine représentation de l'espace : «*... par exemple, pour aller travailler, ils avaient leurs outils particuliers [...]. Mais alors, aux Conches, c'était d'une façon. Dans la Plaine, c'était d'une autre.*»¹⁹. Comme l'indiquent ces extraits, ces remarques sont formulées au passé et par des natifs. Au reste, les mêmes, en dépit des plaisanteries qu'ils reconnaissent faire sur les travers des «autres», contestent le plus souvent l'idée d'une possible différence de nature entre eux et les personnes extérieures au hameau ou au pays s.s.

Tous les entretiens donnent l'occasion d'entrevoir l'existence de ces «autres», ceux-ci relevant de collectivités différentes par l'échelle que seul le contexte permet d'identifier. Et ces «autres»

¹⁴ "Logements - Population - Emploi, Evolutions 1975-1982-1990 : Vendée", *Recensement général de la population de 1990*, INSEE, Paris, 1991.

¹⁵ Cf Blanchet, Alain, et al., 1985, *L'entretien dans les sciences sociales*, Dunod, Paris, 290 p.

¹⁶ Entretien du 22 juillet 1988, agricultrice retraitée, Longeville-sur-mer, hameau de la Motte-Martin.

¹⁷ Entretien du 24 juillet 1988, agriculteur retraité, Saint-Michel-en-l'Herm, bourg.

¹⁸ Entretien du 22 juillet 1988, ménagère "retraîtée", Longeville-sur-mer, centre du bourg.

¹⁹ *Idem*.

ne diffèrent précisément que par cette échelle, c'est-à-dire par la distance vis-à-vis de la communauté de référence. Il peut donc s'agir des habitants d'un bourg par rapport à ceux d'un hameau («... les gens de Longeville, le vivent quand même pas comme nous, hein. [...] Si, on sent qu'o l'est un peu ville»²⁰) ou de ceux de la commune voisine (d'un Michelais à propos de l'Aiguillon-sur-mer : «C'étaient les marins, et puis c'était le pays des orgueilleux, ça»²¹), comme des citoyens, de plus en plus nombreux sous forme de retraités («... parce que maintenant y a des gens qui sont pas... qui viennent d'ailleurs. On connaissait les Longevillois, on connaissait tout le monde [...] Oui, puis dans une ville, ils se connaissent pas»²²).

Les identifications sociales

Les déterminations sociales et politiques prévalent en définitive sur celles relatives à la position dans l'espace. Du reste, celui-ci est déchargé de presque toute charge sacrée, y compris pour ceux qui vivent activement leur foi. Il est vrai que les rites associés à des lieux donnés furent fréquemment ancrés dans les racines païennes des paysanneries et que cette désacralisation des liens vernaculaires peut être vue comme la dernière victoire du christianisme sur le paganisme. Il reste que de ceux-ci, tous parlent au passé.

La politique fournit bien plus de référents. La particularité consistant à ne pas avoir connu la chouannerie et les guerres de Vendée produit une identité par réaction face à l'entité qui tire son identité de ces événements. Plaine et Marais sont parfois associés dans l'idée de Sud-Vendée autour de laquelle a vécu pendant quelques années un mensuel d'informations critique²³. Reste qu'il existe évidemment des familles chrétiennes pratiquantes dans le Marais, que leur situation amène à s'identifier à l'ensemble de la Vendée. Cette mixité distingue cependant la Plaine et le Marais du Bocage où le caractère majoritaire des opinions catholique et royaliste a longtemps été indiscuté. Ce qui se résume ainsi pour une habitante de Longeville : «C'est beaucoup moins pratiquant ici que dans le Bocage. Non, c'est pas royaliste ici»²⁴.

Les symboles affichés et les revivalismes

Le Marais n'a pas fait l'objet d'une symbolisation marquée. Sa partie qui se prête le plus à la représentation est le Marais mouillé, plus connu comme Venise verte, surtout des touristes. L'identification de l'ensemble du Marais à cette portion est telle que nombre d'habitants du Marais desséché pensent au Marais mouillé quand on leur parle du Marais poitevin. Aussi le Marais mouillé fait-il l'objet de représentations fréquentes, particulièrement dans la promotion touristique, y compris pour l'ensemble de la région Poitou-Charentes : paysages sous les peupliers et promenades en "plates" à travers les tapis de lentilles.

Ce déficit d'image du Marais poitevin en tant que tel, particulièrement du Marais desséché, laisse aussi la porte ouverte à l'usage de symboles valables pour l'ensemble de la Vendée, notamment le double-cœur attribué aux Chouans, en dépit de l'absence de ceux-ci dans le Marais. Cet usage est toutefois limité à des habitants chrétiens et conservateurs qui affirment ainsi un lien idéologique plus que local s.s., et aux nouveaux résidents, vacanciers ou retraités, qui n'ont que ce recours pour se construire un enracinement rapide, même quand la charge d'idéologie du symbole est refusée. Ainsi, un retraité qui avoue par ailleurs son admiration pour Napoléon explique qu'il a choisi le motif du double cœur pour une grille en fer forgé : «Oui,

²⁰ *Idem* note 20.

²¹ *Idem* note 21.

²² *Idem* note 20.

²³ *La Cantonade, mensuel d'information et d'opinions du Pays de Luçon, puis ... du Sud Vendée Ouest*, dix-neuf numéros de l'été 1989 à juin 1991, éditions Hécaté, Luçon.

²⁴ *Idem* note 22.

mais j'ai fait supprimer la croix. - (son épouse) On était croyants pourtant. - (lui) Ah, dans le temps oui»²⁵.

Enfin, certains habitants tentent de conserver vivantes, ou de faire revivre, les traditions dont ils ont gardé le souvenir. A Longeville-sur-mer, plusieurs se réunissent dans l'association du Vircouët menée par un instituteur du hameau des Conches pour s'entretenir en patois (*parlange*), organiser des bals (quadrille) ou des expositions sur la vie locale traditionnelle.

Conclusions

Les agriculteurs, et quelques autres, conservent indéniablement la conscience des contrastes postulés par Vidal de La Blache, même s'ils ne le manifestent pas quand ils sont interrogés directement à partir de la notion de «pays». Le signifié est bien là, mais le signifiant paraît absent. Au-delà, il est aventureux de généraliser. Les habitants de certains pays fondent peut-être une partie significative de leur identité sur la conscience de leur particularité là où les agriculteurs sont restés un groupe moteur, mais même en milieu rural, il est de plus en plus fréquent que les paysans ne soient pas les seuls à mener la destinée de leur espace et à maîtriser l'expression de son identité. C'est alors que la conscience des pays peut se diluer dans une recherche parfois désordonnée de signes d'une existence sociale et spatiale révolue.

Mais que l'identité, sentiment d'appartenance, existe, même fragmentaire dans le Marais poitevin, n'implique pas nécessairement un sentiment de territorialisation, fondé sur une identité par exclusion et sur une appropriation de l'espace. En tout état de cause, on n'observe pas dans le Marais un tel sentiment. Si l'on devait généraliser cette observation, on pourrait l'interpréter comme la prégnance de l'identité nationale sur les identités locales, au moins dans les campagnes. On est d'abord Français, et le cas échéant de tel hameau par rapport à un étranger au dit hameau. Entre les deux, il ne semble rester que des traces. Plutôt qu'à celle de pays, on pourrait avoir recours à la notion d'«espace de vie»²⁶ comme échelle opératoire pour la problématique de l'identité spatiale.

²⁵ Entretien, couple de retraités d'origine parisienne à Longeville-sur-mer, hameau des Raboulières, 20 juillet 1988.

²⁶ Charlot, Michel, et Monique Charlot-Pinçon, 1988, "Histoires de vie, espaces de vie", in *L'Espace géographique*, tome XVII, avril-juin 1988, Doin, Paris, pp 127-128.

LES FORMES DU TERRITOIRE

Trois modèles d'organisation territoriale : Aribinda (Burkina-Faso), Jambi (Indonésie) et Koumac (Nouvelle-Calédonie)

*Dominique GUILLAUD
ORSTOM, Nouvelle-Calédonie*

Cet article vise à décrire et à confronter les différentes formes de la territorialité observées dans trois communautés traditionnelles bien distinctes. Par territorialité l'on entend la manière dont les groupes humains se représentent et investissent leur espace, aboutissant à des formes d'organisation qui leur sont spécifiques. Le lien entre la société rurale traditionnelle et l'espace est décrit par Claval (1968, 312) de la façon suivante :

"des groupes ethniques imposent leur autorité dans un espace donné. Ils lui donnent sa langue, le modèlent à leur image. Ils lui confèrent une organisation stable, dans laquelle les liens qui existent entre les hommes et les lieux finissent par avoir autant de poids que ceux qui sont purement sociaux (...) À partir d'un certain degré d'occupation de l'espace, la stabilité qui s'impose aux hommes finit par modeler les liens tenaces entre la personnalité et l'espace".

Toutefois, cette description ne mentionne pas le ou les niveaux auxquels se tisse la relation entre la société et l'espace, et ce sera l'un des objectifs du présent texte que de le définir. Par ailleurs, la confrontation de ces trois "formes" de territoire permettra de clore la réflexion sur la nature et la pertinence de ce type d'observation.

Les trois ensembles humains présentés ici relèvent de zones géographiques très différentes¹. Le premier est situé dans le Sahel : il s'agit de la région d'Aribinda, dans la partie septentrionale du Burkina-Faso. Le deuxième est constitué par la région de Jambi sur la côte orientale de Sumatra, en zone de forêt dense humide. Le troisième terrain, la vallée de la Koumac, est localisé en Océanie, dans le nord-ouest de la Nouvelle-Calédonie. Les caractéristiques de ces trois terrains et, partant, les problématiques qui y ont été développées dans le cadre de différents programmes de recherches² ont été des plus diverses. Toutefois, l'étude de l'organisation territoriale et de sa genèse s'est révélée tôt ou tard indispensable à la compréhension des phénomènes d'ordre économique, politique et social, et a toujours fini par s'imposer comme un thème d'étude en soi.

Aribinda : le territoire en "faisceaux"

Dans la petite région sahélienne d'Aribinda, couvrant environ 4 000 km², l'étude au départ axée sur les activités de production agro-pastorales dans des conditions climatiques limitées a mis en évidence un partage de la région en quatre zones correspondant, chacune, à une composante de la société locale. C'est en reconstituant l'histoire du peuplement et celle de l'investissement de l'espace qu'il a été possible d'éclairer cette correspondance étroite entre la division sociale et le partage de l'espace de la région toute entière.

¹ Ils correspondent à trois affectations distinctes effectuées dans le cadre de l'ORSTOM.

² Programmes "Genèse et dynamique d'un espace sahélien voltaïque" à Aribinda; "Gestion du milieu rural et aménagement régional. Analyse, modélisation des paysages et recherche d'une méthode d'aide à la gestion de l'espace" à Jambi; "Histoire du peuplement et de la transformation des paysages dans l'aire indo-pacifique" (archéologie) à Koumac.

Les habitants actuels de l'Aribinda sont désignés par le terme de Kurumba mais leurs origines sont diverses. Ce sont au départ des Songhay provenant de la région de Tombouctou, auxquels s'allient des Kurumba³ provenant du Yatenga à l'ouest, puis des Mossi venus de la région de Boulsa au sud. Ces trois groupes qui ont tous fui, pour des raisons diverses, leur région d'origine, s'implantent au XVIII^{ème} siècle dans le centre de l'Aribinda, dans un site de massifs granitiques propice au refuge; là, ces groupes humains se partagent les fonctions socio-politiques pour donner naissance à une nouvelle société. Cette société s'organise dès lors autour de deux éléments principaux, l'aristocratie et les responsables des sacrifices; autour de chacune ces deux composantes principales gravitent des lignages qui leur sont dépendants ou subordonnés (serviteurs, captifs, guerriers; lignages secondaires, marginalisés...).

Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, l'espace disponible est limité, pour des raisons de sécurité, aux terres arables proches des massifs de granite, lesquelles couvrent tout au plus 25 km². Dans cette aire confinée, les clivages sociaux sont exacerbés et les différents partis en présence s'établissent dans quatre ensembles de quartiers bien individualisés : deux d'entre eux, Ouré et Wangré, relèvent de l'aristocratie et se concurrencent longtemps pour être le siège de la chefferie, avant que celle-ci ne revienne définitivement à Ouré; Tolou est le quartier des responsables des sacrifices et Honré et Silmamasi, deux quartiers nés de Tolou et qui socialement et territorialement forment un tout, abritent les lignages dépendants ou islamisés du monde des sacrifices. L'ensemble de ces quatre quartiers implantés au pied des massifs granitiques forme un bourg qui porte le même nom que la région : Aribinda. Une première partition de l'espace se met ainsi en place. Chaque quartier se réserve les terrains de culture les plus proches et l'espace exploitable autour du bourg se trouve par conséquent partagé en quatre secteurs.

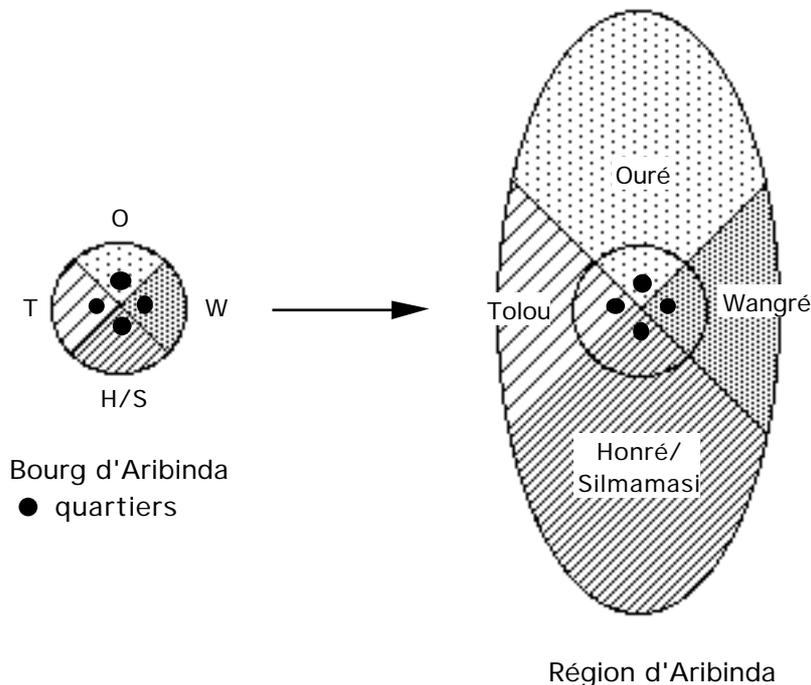


Figure 1 : organisation territoriale en "faisceaux" à Aribinda.

A partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, l'accroissement démographique et les conditions climatiques et économiques favorables vont permettre aux habitants d'Aribinda

³ Ce sont les "authentiques" Kurumba; toutefois, les deux autres groupes ethniques leur ayant été assimilés, tous les habitants de l'Aribinda sont en bloc désignés par le terme de "Kurumba".

d'aller chercher de nouvelles terres de culture hors du site défensif du bourg. Cette colonisation agricole, qui se poursuit encore de nos jours, procède par des fondations de villages de plus en plus éloignés, et, dans ce processus, les divisions foncières originelles entre quartiers vont se trouver étendues à la région toute entière. Les groupes humains qui quittent Aribinda s'implantent en effet dans des secteurs d'espaces déterminés par leur quartier d'origine, véritables "faisceaux territoriaux" qui rayonnent sur la région à partir du centre initial que représente le bourg.

Les aires territoriales de chacun des groupes restent nettement distinctes; il n'y a contact entre l'aristocratie et les responsables des sacrifices qu'à Aribinda, et le bourg joue un rôle majeur dans le processus de régulation foncière, politique et sociale qui est toujours à l'œuvre dans le pays : lieu où se cristallisent les clivages et les complémentarités internes à la société, il est la référence et le modèle de cette organisation territoriale.

Jambi : le territoire en "chapelet"

Ce rôle particulier que joue le bourg ou la capitale se retrouve à Jambi, au centre-est de Sumatra. La province de Jambi correspond *grosso modo* au bassin versant du fleuve Batang Hari, pendant longtemps la seule voie de communication entre les hautes et les basses terres, et dont le cours s'étend sur plus de 300 km d'ouest en est. La population implantée originellement le long de ce fleuve est, encore une fois, d'origine composite : la tradition évoque, au moins dès le XV^{ème} siècle, une immigration minangkabau en provenance de l'amont, puis la venue de groupes désignés comme *orang kaya*, probablement commerçants malais du détroit, et enfin des arrivées de Javanais qui eux, remontent le fleuve. La présence de populations antérieures non islamisées est plus ou moins complètement occultée. Les composantes minangkabau et javanaises fusionnent pour former la population de riziculteurs que l'on rencontre tout au long du fleuve : les Melayu-Jambi. Elles sont placées sous la domination d'un sultanat qui, apparu au tout début du XVI^{ème} siècle, établit son siège dans la ville de Jambi; ce sultanat s'appuie sur une aristocratie descendant des *orang kaya* mais fortement imprégnée de culture javanaise, comme en témoignent la langue, le protocole et les mœurs en usage à la cour.

L'organisation territoriale est évoquée dans les textes de lois malais du sultanat, eux-mêmes récapitulés dans la littérature administrative coloniale⁴. Son origine fait l'objet de plusieurs versions, mais qui diffèrent finalement peu dans leur essence. Elles évoquent toutes un partage du cours du fleuve entre douze personnages mythiques, écartés du trône qui est allé à un cadet : ce sont soit les frères d'une même lignée, soit ceux de deux lignées réunies par un mariage fondateur, avec des variantes tenant au nombre de générations impliquées. Quoiqu'il en soit, chacun de ces douze personnages reçoit en guise d'apanage un territoire, constitué à l'origine par un village-mère (*ibu-dusun*) et son aire d'influence. Ce territoire est désigné par le terme de *kelbu*, i.e. littéralement un "ventre" ou un "cœur". Ces ventres, qui relèvent donc en principe d'une généalogie, dessinent une série de territoires disposés en "chapelet" tout le long de la Batang Hari et qui, au fil du temps, se développent en tache d'huile puis essaiment.

La régulation foncière, économique et politique, une fois encore, s'opère par référence au centre que représente la capitale, Jambi, siège du palais du sultan. Toutefois ses mécanismes sont complètement différents. En effet, chaque territoire se voit attribuer une fonction définie qui contribue à la bonne marche de la cour et du royaume; il s'agit de fournir au sultan des services, de la main-d'œuvre, une matière première ou des produits finis : à l'un des "ventres" reviennent ainsi des tâches de police et d'armée, d'autres doivent se charger des travaux publics, des constructions, de l'approvisionnement du palais; enfin, aux territoires les plus proches de ce

⁴ C'est essentiellement elle qui a fourni les informations développées ci-dessous. Pour plus de détail, on se référera à Guillaud (1994).

dernier, incombe la fourniture des gardes, musiciens, danseuses et domestiques qui participent à la vie de la cour. Dans cette représentation fonctionnelle de l'espace, le royaume est conçu comme un macrocosme du palais royal. L'identité du nom de la capitale et de celui du royaume n'est probablement pas plus fortuite que dans le cas d'Aribinda, où le "pays" tout entier est né d'une extension du centre initial.

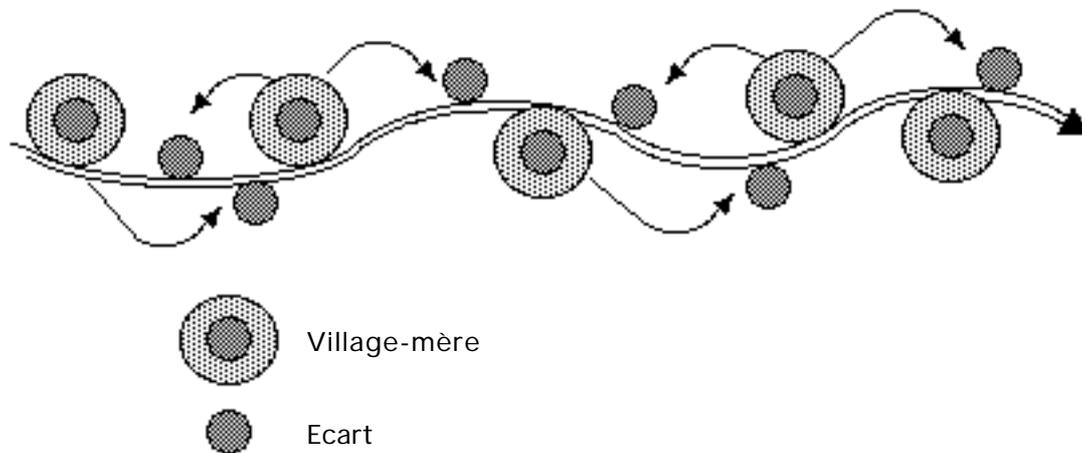


Figure 2 : organisation territoriale en "chapelet" à Jambi

Le sultanat de Jambi est aboli en 1906 par les Néerlandais, qui cherchent pourtant à ce moment-là à s'appuyer sur son organisation pour définir leurs circonscriptions administratives. Cependant, le tracé de frontières entre les territoires-*kelbu*, étranger jusqu'alors à cette organisation spatiale basé sur les villages-mères, dépourvus de limites précises, est d'autant plus mal accepté par la population que les "ventres" initiaux ont essaimé en de multiples établissements et qu'on ne peut les reconstituer qu'en retrouvant la filiation des villages, en principe indifférente à toute zonation.

Depuis la décolonisation, les découpages administratifs de Jambi ont été modifiés de multiples fois, essentiellement pour des raisons idéologiques; pourtant, dans les partitions modernes de l'espace, qui s'affinent au fur et à mesure de la croissance démographique, on voit resurgir des découpages de l'espace qui coïncident avec ceux de la période coloniale. Ce pourrait être simplement le signe que ces frontières, faute de mieux, ont fini par être acceptées; mais il n'est pas à exclure que les circonscriptions néerlandaises aient réussi finalement à saisir et à fixer au moins une partie de la cohérence territoriale du sultanat.

Koumac : le territoire en chaînons

La vallée de la Koumac, dans le nord calédonien, présente la particularité d'être pour une grande part aux mains de propriétaires d'origine européenne. La réserve mélanésienne, formée à la fin du XIX^{ème} siècle dans le cadre de la politique de cantonnement du gouverneur Feillet, se trouve à l'aval de la rivière, dans une large plaine alluviale; elle jouxte la bourgade européenne de Koumac établie sur les premières collines.

Originellement, les clans, qui forment l'élément de base de la société kanak, sont associés, avec des fonctions et des statuts divers, au sein d'une chefferie. Ils se partagent l'espace selon les règles définies au fil du temps au gré des alliances, des accueils amiables, des assimilations ou des guerres. Une distinction importante se situe entre les clans maîtres de la terre et ceux qui ont été accueillis, sachant toutefois que l'autochtonie est un statut qui peut s'acquérir avec le temps ou en fonction de l'espace disponible (Mapou, à paraître). Pour ce qui intéresse le présent propos, un principe fondamental régit la distribution des clans dans le territoire : la chefferie

elle-même ne peut entrer en relation avec une chefferie voisine que par le biais des clans placés sur les marges géographiques de son territoire, qui sont donc les intermédiaires obligés pour toute communication ou transaction avec l'extérieur; ce sont les "médiateurs et guetteurs" de Bensa et Rivierre (1982, 104).

A Koumac, ces clans de la périphérie ont des relations privilégiées avec leurs homologues relevant de la chefferie voisine, avec lesquels, entre autres choses, ils tendent à contracter préférentiellement leurs alliances matrimoniales et à entretenir ce qui en est la réciproque, tout un système d'adoptions. Cette interpénétration des marges produit un véritable maillage des chefferies entre elles, qui n'est pas sans évoquer les fameux "chaînon des langues" étudiés en Mélanésie par les linguistes.

Avec la colonisation européenne, débute un long et considérable épisode de dépeuplement, au terme duquel les reliques des groupes humains autrefois installés dans la vallée de la Koumac sont rassemblés dans la réserve autochtone, à l'aval de la rivière. Là, les règles coutumières régissent l'accueil des arrivants. Les terres de la réserve sont en effet le domaine traditionnel d'un petit nombre de clans qui allouent aux nouveaux arrivants un droit d'usage sur une partie de leurs terres.

Toutefois, les relations anciennes qui existaient au sein de la chefferie se sont, tant bien que mal, perpétuées dans l'espace considérablement rétréci de la réserve. Les relations privilégiées qu'entretenaient les anciens clans frontaliers avec leurs homologues de la chefferie voisine prennent parfois encore le pas sur leurs affinités avec la chefferie elle-même. C'est ainsi qu'ils ont adopté la même religion : les clans autrefois installés à l'amont de la rivière, à l'est, et à proximité des clans de la chefferie de Bondé précocement convertie par les pères maristes, fournissent ses seuls effectifs à l'église catholique de Koumac, où tous les autres clans sont protestants. De plus, les anciens réseaux d'alliances entre les clans frontaliers de deux chefferies voisines ont été maintenus, probablement grâce à la réciprocity à long terme requise dans le système des alliances matrimoniales et des adoptions. Enfin, les particularités linguistiques de chaque sous-groupe, élément essentiel du dispositif des relations inter-chefferies, ont toujours été conservées.

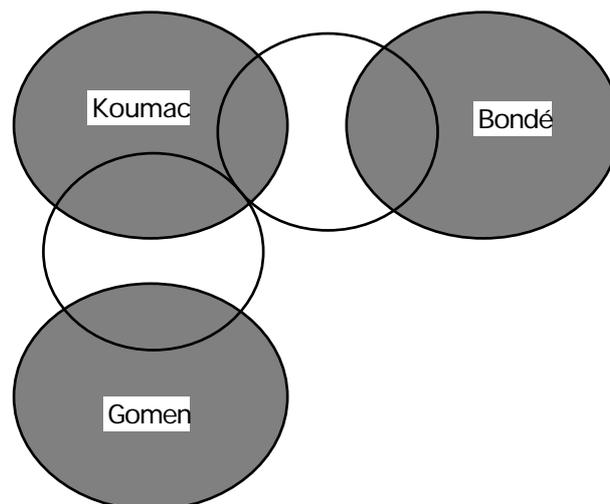


Figure 3 : organisation territoriale en "chaînon" à Koumac

Pour tous ces anciens clans frontaliers, la volonté de retour sur les terres ancestrales est devenue envisageable avec la réforme foncière lancée en 1978. Les fondements symboliques et culturels de ce retour au territoire initial sont les moteurs principaux des revendications foncières; mais il ne faut pour autant sous-estimer ni le souci de s'émanciper de la tutelle

politique de la chefferie de Koumac, ni les contraintes foncières et économiques liées au statut de clan accueilli.

Formes et échelles de la territorialité

La démonstration pourrait s'interrompre sur le constat qu'il existe, dans chacune des communautés examinées, une organisation immanente du territoire que l'histoire du peuplement éclaire et légitime à la fois, et que des facteurs extérieurs ne parviennent pas aisément à contrarier. Le modèle du partage foncier entre les quartiers du bourg d'Aribinda est celui qui régit le partage de la région toute entière; les découpages du sultanat de Jambi resurgissent inexorablement dans les subdivisions administratives modernes; les communautés kanak de Koumac aspirent à la reconstitution d'une territorialité antérieure, dans son étendue mais surtout dans les discriminations au sein de son espace. Mais en fin de compte, rien n'indique que l'on ait affaire à une territorialité si inéluctable : celle-ci, en fait, correspond à des représentations mentales qui, en tant que telles, évoluent au gré des mutations que connaît la société. Parfois même, il faut bien parler de discours rétroactif sur le territoire, discours dont les visées sont parfois clairement stratégiques : à Koumac, les clans des frontières prétendent ainsi avoir formé une chefferie distincte et autonome, ce qui contredit tous les autres témoignages ainsi que les sources historiques.

Dernière observation, la structure du territoire est perçue ici à l'échelle de l'ensemble socio-politique pris dans sa totalité : les chefferies à Koumac et à Aribinda, le sultanat à Jambi. Tous trois correspondent à des étendues et à des effectifs de population qui n'ont rien de comparable. L'échelle géographique serait-elle indifférente, comme le montre parallèlement le cas de l'Aribinda, où le modèle est extensible ? Qui plus est, la territorialité est aussi perceptible et opérationnelle à d'autres niveaux; l'emboîtement de ces différents niveaux de la territorialité a d'ailleurs été démontré à propos de l'Aribinda (Guillaud 1990) : la parcelle de culture y est aux mains de la famille, le lieu-dit aux mains du lignage, le faisceau relève du groupe social et donc du quartier, et enfin la maîtrise générale de la terre est du ressort des premiers arrivants, les Songhay. Une démonstration similaire pourrait être conduite pour les deux autres terrains présentés ici. Mais ce n'est qu'à un niveau supérieur que devient perceptible la forme, on pourrait presque dire la métaphore, qui résume les références sociales et spatiales des communautés : les quartiers du bourg d'Aribinda, le palais du sultan de Jambi, l'enchaînement indéfectible des clans de Koumac. À cette échelle optimale d'observation, l'organisation à la fois sociale et spatiale des communautés se résume en une image. Elle fournit une clé pour la compréhension des phénomènes de toute nature qui affectent ces communautés.

Bibliographie

BENSA, A. et J.-C. RIVIERRE, 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, Paris, 586 p.

CLAVAL, P., 1968, *Régions, nations, grands espaces. Géographie générale des ensembles territoriaux*, Genin, Paris, 837 p.

GUILLAUD, D., 1990, "Sociogenèse et territoire dans l'Aribinda : le système foncier et ses enjeux", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, vol. 26, n° 3, p. 313-326.

GUILLAUD, D., 1994, "Les douze ventres du sultan : la permanence des territoires à Jambi (Sumatra)", *Géographie et Cultures* 12, p. 109-130.

MAPOU, L., à paraître, "Représentations et pratiques de l'espace foncier chez les Kanak de Yaté (Nouvelle-Calédonie)", ORSTOM, Ms.

DES AMATEROS AUX NAHUAS DU HAUT-BALSAS **Reformulations identitaires et territoriales** **d'une région indienne au Mexique**

Aline HEMOND¹
Université de Paris X-Nanterre

Introduction

A partir de 1990, la compagnie nationale d'électricité mexicaine (CFE) a voulu réaliser "clandestinement" un grand barrage hydro-électrique dans la région peuplée d'agriculteurs, d'artisans et de commerçants *nahuas* du haut bassin du fleuve Balsas, dans l'État de Guerrero, au Mexique. Programmé depuis 1959, ce barrage – appelé "San Juan Tetelcingo" du nom du village choisi pour établir le rideau – était le quatrième projeté sur le vaste fleuve Balsas. Les Nahuas de cette région, en place depuis le XII^{ème} siècle (fait rare pour ce groupe ethnique), n'avaient été ni consultés ni prévenus de ce projet, tandis que commençaient les travaux de soutènement. Alors que certains marqueurs "privilegiés" de l'identité (comme la langue vernaculaire, fragilisée face à l'espagnol) n'avaient auparavant jamais suscité une action commune et que, selon la mémoire locale, il n'y avait jamais eu de mobilisation politique, l'union des Nahuas s'est en cette occasion réalisée autour du thème de la perte du territoire. Cette perte, vécue de manière apocalyptique et traumatique, a constitué le levier le plus puissant d'une coalition en un Conseil des Villages Nahuas du Haut-Balsas (le CPNAB), le 21 octobre 1990. Après une série d'actions médiatiques, le barrage a été annulé *sine die* par l'administration Salinas de Gortari en octobre 1992².

Je voudrais m'arrêter ici sur l'un des aspects les plus symptomatiques du mouvement de protestation. Face à la logique de développement du territoire défendue par les technocrates, les Nahuas ont dû opposer leur vision d'identification à la terre et leurs pratiques d'appropriation de l'espace. Dans ce contexte de redéfinition identitaire, ils ont alors opéré un "redécoupage" de leur territoire en prenant l'appellation de "Nahuas du Haut-Balsas", appellation qui n'était utilisée jusque-là que par les ingénieurs de la CFE pour circonscrire la zone qui devait être inondée³. Comment cette auto-redéfinition s'est-elle opérée ? Et quelles sont les implications de cette "mutation" de l'identité collective du groupe au niveau régional et territorial ?

La région nahua du centre-nord du Guerrero

Au sein de la région nahua du Guerrero, les villages menacés par le barrage se distribuent entre la vallée inférieure du fleuve Tepecoacuilco et le bassin du fleuve Balsas-Mezcala. Cette région est délimitée à l'ouest par la double parallèle de la route nationale 95 Mexico-Acapulco et du fleuve Tepecoacuilco, au sud par le fleuve Mezcala-Balsas et à l'est par le fleuve Amacuzac, un affluent du Balsas. La dépression du Balsas est une vaste zone de terres basses s'étendant

¹ Doctorante en Ethnologie. Membre de l'APSONAT (APpropriation et SOcialisation de la NATure), URA 882 du CNRS/MNHN.

² Les étapes ayant conduit à ce résultat sans précédent dans les luttes indigénistes du pays ont fait l'objet d'une publication antérieure (Hémond, 1994).

³ La zone totale devant être inondée (environ 15 000 hectares) touche six districts (*municipios*) : Tepecoacuilco, Huitzoco, Martír de Cuilapan, Zumpango de Neri, Atenango del río, Copalillo (soit une population totale de 20 à 25 000 personnes). Les quatre premiers forment la sous-entité régionale des "Nahuas *amateros*".

entre 300 et 500 m dans la plaine alluviale et se haussant à environ 1000 m sur les premiers contreforts de la Sierra Madre del Sur. C'est un milieu semi-aride, aux précipitations n'excédant pas 600 mm de moyenne annuelle. Les villages situés plus près de la route Mexico-Acapulco sont réputés moins “traditionnels” que les communautés (*comunidad indígena*)⁴ monolingues du fonds du bassin.

Carte 1

Les Indiens de la région sont appelés “Nahuas des régions Centre-Nord” par l'administration. L'Institut national chargé des statistiques privilégie en effet la description territoriale qui correspond aux régions administratives définies au sein des limites de l'État (INEGI, 1988). En l'occurrence, notre région d'étude se situe à cheval sur les régions nord et centre de l'État du Guerrero. La région nord regroupe, comme son nom l'indique, toutes les localités du nord de l'État (en particulier la ville métisse d'Iguala, centre des échanges avec la région nahua *amatera*), ainsi que la vallée inférieure du fleuve Tepecoacuilco, avec les villages *amateros* de Xalitla et Maxela, dans sa limite la plus méridionale. Le centre regroupe la région plus spécifiquement indienne nichée dans la dépression du fleuve Balsas, avec les villages de peuplement nahuas tel Ameyaltepec, San Juan Tetelcingo, San Francisco Ozomatlán et au-delà. Jusqu'à une date récente, la plupart des travaux d'anthropologie portant sur la région se fondaient sur ces divisions administratives pour décrire leur zone d'étude, ou bien qualifiaient la population de “Nahuas du Balsas-Mezcala”, du nom de cette portion du fleuve en se référant à la classification physiographique des provinces mexicaines établies par Raisz (1959).

Mais qu'en est-il de ces dénominations pour les principaux intéressés ?

Auto-perception de l'identité du groupe

Pour les Nahuas de cette région, la langue est un facteur majeur de l'ethnicité. On dit de soi : “nous autres, nous sommes *mexicanos*, nous parlons le nahuatl ou *mexicano*” (le *mexicano* étant l'autre dénomination employée pour désigner la langue nahuatl). Cependant, la reconnaissance linguistique n'implique pas nécessairement une notion de l'identité axée autour du groupe ethnique. Culture dominante à l'arrivée des Espagnols (que l'on se rappelle l'empire aztèque...), les Nahuas sont restés le principal groupe indien du Mexique avec une population d'environ 1,5 à 2,5 millions de personnes, dispersées dans des régions géographiquement très différentes⁵. La Conquête, avec la disparition de l'entité politique aztèque, a amené un fractionnement et un isolement de plus en plus grand des régions indiennes, ainsi qu'une importante dialectalisation. Tout cela concourt au fait qu'à l'heure actuelle, les Nahuas, comme d'autres macro-ethnies du Mexique, n'ont pas à proprement parler le sentiment d'appartenir à une ethnie commune.

L'identité actuelle du groupe se forme, à son niveau minimal, autour du groupe domestique constitué par la famille nucléaire, dont les limites spatiales sont matérialisées par le *solar*⁶, l'unité territoriale de base. L'alliance de ces groupes domestiques en un village assoit l'identité communautaire. L'identité est donc le plus souvent confondue avec les structures villageoises et communautaires. Le lien avec les communautés avoisinantes se fonde plus sur un terroir partagé et exploité selon des pratiques semblables autour de la *milpa* (champs de maïs et plantes

⁴ Le statut juridique et administratif de la *comunidad indígena* lui permet de ne pas être assujettie à l'impôt et de disposer de terres communales. Tous ces villages sont à habitat groupé, comprenant de 800 à 2500 habitants.

⁵ Les recensements officiels déterminent l'indianité sur le seul critère linguistique, ce qui exclut les enfants de 0 à 5 ans (INEGI, 1990) qui représentent une proportion supplémentaire de 14 %. Étant donné la discrimination existante dans la société nationale, les interrogés préfèrent souvent nier leur état d'“Indien” (c'est-à-dire de locuteur indigène), ce qui conduit à une sous-estimation censitaire.

⁶ Le *solar* est l'espace réservée à la maison, à une cour et à un foyer de cuisine (le plus souvent séparé de la maison principale), parfois à un jardin et à un grenier à maïs (*troja*).

associées) et les liens de parenté proches, que par la référence à une culture commune partagée par un même groupe linguistique au sein de l’État.

À ce rapide panorama de l’ethnicité, il faut ajouter une particularité notable. Dans la région, les activités artisanales constituent un marqueur identitaire extrêmement fédérateur. Traditionnellement producteurs en saison sèche d’un petit artisanat de céramiques destinées à la consommation interne (dont l’origine remonte à l’époque précolombienne), les villages de cette zone se sont engagés depuis la fin des années 1950 dans la fabrication et la commercialisation d’artisanats touristiques – dont la fameuse peinture sur *amate* (papier fait d’écorce battu de *Ficus*) –, source d’une prospérité importante pour les communautés. Cet artisanat a d’ailleurs contribué à faire connaître les communautés de la région sur la scène nationale et internationale.

Avant que n’éclate l’affaire du barrage, on peut dire que les activités artisanales, liant les villages en réseaux de sous-traitance, avait permis la création, au sein de l’ensemble linguistique nahuatl, du sous-groupe régional des “Nahuas *amateros*”, appellation avec laquelle les intéressés s’auto-identifient depuis trois décennies. Ils disent aujourd’hui : “nous autres, nous peignons, nous sommes des *amateros*”. Ce sentiment d’appartenir à un groupe de villages – par ailleurs unis depuis l’époque préhispanique par la langue, les liens rituels et la parenté, mais également désunis par les problèmes de terres et les rivalités inter-communautaires – est le point de départ d’une redéfinition de l’identité régionale. Ainsi, ce sont les artisans tailleurs de pierre et facteurs de masques de la ville métisse d’Iguala, mais aussi de Taxco (célèbre cité coloniale du nord de l’État), qui entretiennent des relations de quasi-dépendance envers les commerçants *amateros*. Ceux-ci se déplacent en effet dans toute la République mexicaine et commercialisent leurs produits tout autant que ceux de leurs communautés, inversant ainsi le schéma des Indiens traditionnellement dépendants du pôle urbain métis.

Le redécoupage du territoire

Cette nouvelle appellation de “Nahuas du Haut-Balsas” surgit en fin d’année 1990 comme une réponse adéquate à la menace de barrage hydro-électrique que les aménageurs font peser sur la région. Cette définition permet aux coalisés de délimiter une région culturellement autonome, partageant une histoire commune depuis le XII^{ème} siècle, époque à laquelle le groupe nahua-coixca vient s’établir à la jonction du Balsas et de la rivière Amacuzac (Harvey, 1971:606)⁷. En s’opposant aux dénominations couramment utilisées pour les désigner, ils reprennent la classification géologique structurelle établie dès les années soixante par la *Comisión Federal de Electricidad* qui divise la dépression du fleuve Balsas en trois parties d’ouest en est. Selon cette classification, le cours inférieur du fleuve se jette dans l’océan Pacifique, le cours moyen s’échelonne de Tetela del Río à Ciudad Altamirano et le cours supérieur (*alto Balsas*) comprend les villages nahuas *amateros* entre Oapan et Mezcala, ainsi que le municpe de Copalillo et la limite orientale du Guerrero jouxtant l’État de Puebla (Palacios, 1963). Cette division est reprise par les géologues de la CFE dans leur projet d’ingénierie du barrage San Juan Tetelcingo. Ceux-ci estiment que la zone de retenue se situera dans la partie centrale du bassin supérieur du Balsas (Garcia Calvario & Riva Palacio, CFE, 1990:36 & 51).

Si tout le monde s’accorde avec Raisz (1959) pour délimiter cette partie du bassin du nom de “Balsas-Mezcala”, cette région fait-elle partie pour autant du bassin du Haut-Balsas, selon la classification mise au point par la CFE et qu’ont repris les Nahuas de cette région pour s’auto-

⁷ Durant l’époque coloniale, les nahuas-coixcas ont évité le dépouillement direct de leurs terres et leur regroupement en *congregaciones* grâce à l’importance de leur situation auprès du fleuve Balsas. En effet, l’axe reliant le port d’Acapulco à Mexico, vital pour le commerce colonial, passait alors par le Balsas que les riverains faisait traverser aux voyageurs sur des radeaux (ou *balsa*) (Gerhard, 1972:317). Ceci constitue donc un élément d’explication de la cohésion de la culture et des traditions du groupe actuel au niveau régional.

dénommer à partir de 1990 ? Il semble qu’il y ait ici une imprécision, les spécialistes ne s’accordant pas dans leurs écrits. Il n’existe pas aujourd’hui d’étude complète et parfaitement définie sur la classification des régions géomorphiques ou physiographiques du Mexique, raison pour laquelle diverses appréciations des conditions physiques du pays ont été adoptées selon les circonstances (Sánchez, 1990:51). En particulier, la définition des sous-bassins au Mexique fait l’objet d’une guerre en règle des spécialistes : les limites hydrologiques, qui classifient les régions en sous-bassins, ne coïncident pas forcément avec celle des économistes, des botanistes ou des géologues (Lacombe, 1995).

Selon Hendrichs, qui a descendu le fleuve dans son cours moyen et inférieur jusqu’à l’Océan Pacifique et qui se fonde sur des critères géographiques climatiques et botaniques, le cours moyen du Balsas s’arrêterait à Tetela del Río (Hendrichs, 1945-1946:7), à quelque cinquante kilomètres à l’ouest des villages *amateros*. Ceux-ci se trouveraient alors placés dans le cours supérieur du fleuve qui comprendrait les bourgades situées au-delà, vers l’est. Mais cela ne correspond pas aux provinces biotiques définies par le zoogéographe H.M. Smith, selon la distribution géographique des lézards du genre *Sceloporus*. D’après cet auteur, notre région d’étude se situerait – à l’intérieur de la grande aire néoartique – non pas dans la province du “Balsas supérieur”, mais dans la “Province guerrerense”, laquelle correspond au bassin du Balsas-Mezcala (Smith, 1940 II(1):110). Quant au géographe C. Cordova, il considère que les villages d’Ahuehuepan, Ahuelican, Ameyaltepec, Analco, San Agustín Oapan, San Juan Tetelcingo, San Marcos Oacatzingo, Tlamamacan et Xalitla appartiennent au Bassin moyen du Balsas (Cordova et al., 1990; Cordova & Vazquez, 1991).

Alors même que les spécialistes sont en conflit sur ces contours, les villages *nahuas* se regroupent en un Conseil et s’auto-désignent les “Indiens Nahuas du Haut-Balsas”. La mesure est stratégique : elle permet de regrouper sous une même étiquette des villages rassemblés par une inquiétude et un sort futur commun et d’unir les *amateros* avec les villages *nahuas* du municiple de Copalillo (clairement situés dans le bassin supérieur du fleuve à la limite orientale de l’État) avec lesquelles ils ne partagent pas de liens de parenté proche ni d’activités artisanales. Ce faisant, ils “recentrent” et “regroupent” tous ces villages sous cette double étiquette, désignant à la fois le groupe ethnique et sa localisation territoriale⁸.

L’adoption des “Nahuas du Haut-Balsas”

Une fois nés le Conseil et les “Nahuas du Haut-Balsas”, reste à se faire reconnaître par la classe politique et les acteurs médiatiques...

Dans ce contexte, il est frappant de voir à quelle vitesse cette nouvelle définition de “Nahuas du Haut-Balsas” se propage et le succès qu’elle rencontre. C’est tout d’abord par un manifeste d’une page publiée dans “*La Jornada*” (l’un des principaux quotidiens mexicains), le 18 février 1991, que les villages d’artisans *amateros* et leurs frères *nahuas* de Copalillo renaissent en tant que “Nahuas du Haut-Balsas” aux yeux du grand public et des journalistes. Dans ce texte, ils proclament leur opposition argumentée au projet hydro-électrique⁹. Le manifeste étant signé par le Groupe des Cent – qui réunit des personnalités mexicaines de renom, artistes, écrivains et scientifiques généralement associés dans des protestations écologiques et patrimoniales –, ils gagnent d’emblée la reconnaissance médiatique et la redéfinition de leur action sur la base du groupe ethnique.

Cette légitimité du “groupe ethnique des Nahuas du Haut-Balsas” vient aussi du milieu de la recherche en anthropologie ainsi que des économistes et des écologues qui vont participer à partir de 1991 à l’élaboration de projets alternatifs pour contrer le programme hydro-électrique

⁸ L’un des responsables du Conseil admet cependant en privé que “le Haut-Balsas est une appellation incorrecte si l’on prend comme référence le cœur historique des villages *amateros*, c’est-à-dire le village de San Agustín Oapan”.

⁹ Arguments de poids... Ce barrage n’aurait une vie utile que d’une dizaine d’années étant donné les problèmes d’envasement du fleuve (25 millions de tonnes de déchets annuels).

de la CFE. En effet, ces scientifiques adoptent instantanément cette définition, à l’instigation de trois membres du Conseil, originaires de Xalitla, qui sont également chercheurs en sciences sociales. Pour ce faire, ils suscitent des conférences, des colloques et des séminaires alternatifs réunissant la profession.

Il est intéressant de remarquer que la nouvelle appellation prise par le Conseil des Villages apparaît peu d’années après que des archéologues soient arrivés à des conclusions nouvelles sur les provinces culturelles préclassiques du Guerrero précolombien. En effet, les repérages archéologiques menés par l’équipe de L. Paradis et Christian Bélanger, à partir de deux zones témoins, – l’une proche du village actuel de Xalitla (Paradis & Bélanger, 1986) et l’autre de celui de San Juan Tetelcingo (Paradis, Bélanger, Raby & Ross, 1990) – montrent l’existence d’une zone culturelle distincte, nommée Province Balsas à partir de Tres Arroyos jusqu’au Balsas, avec des concentrations à Xalitla, Ahuelican et le long du Balsas, qui aurait acquis une spécificité remarquable dès l’époque préclassique (Paradis, Bélanger, Raby et Ross, 1990:206).

Les ramifications dans le milieu anthropologique de plusieurs des membres du Conseil laissent penser que ceux-ci ont été au courant dès que les premières conclusions archéologiques sont sorties. Les Nahuas du Haut-Balsas correspondent, *grosso modo*, à la majeure partie de cette “Province Balsas” émise comme hypothèse par l’équipe Paradis. En outre, alors que la vision historique généralement admise fait descendre les Nahuas *amateros* actuels des Nahuas-Cuixcas arrivés dans le Balsas à l’époque post-classique (environ vers le XII^{ème} siècle), l’archéologue constate qu’au niveau de la culture matérielle, il n’existe pas d’évidence d’une coupure aussi nette entre les Cuixcas et les cultures précédentes (Paradis, comm. pers.). En particulier, le complexe céramique préclassique appelé “granulaire” – antérieur à l’arrivée des Cuixcas¹⁰ – se rapproche de manière caractéristique de la poterie actuelle (Paradis, comm. pers.). En tout état de cause, la connaissance de ces fouilles archéologiques en cours d’analyse permet à certains des membres du Conseil de “sauter le pas” et de se représenter désormais en filiation presque directe avec les cultures préclassiques et, en particulier, avec les Olmèques dont l’importance dans cette partie du Guerrero a été révélée par les fouilles du site de Teopantecuanitlan, dans le municpe de Copalillo (Martínez Donjuán, 1986). Auprès des médias, cette démarche appuie l’enracinement historique des habitants du Balsas et leur bon droit dans leur lutte contre les aménageurs : “ils sont les habitants les plus anciens de la zone” et, par ailleurs, ils se considèrent comme les “premiers mexicains” (le groupe Mexica nahua, ou aztèque, ayant donné son nom au pays)¹¹. La modification récente de la Constitution, introduisant la notion de “nation multi-culturelle”, donne assise à la revendication de ces villages d’appuyer leur opposition sur la base du “groupe ethnique” et leur assure un impact que n’auraient pas de simples paysans défendant l’inondation de leurs terres¹². Toutes tendances politiques confondues, la presse écrite mexicaine est ainsi sensibilisée au désastre que causerait l’inondation d’une région où l’on situe récemment la source de la civilisation olmèque, énigme archéologique majeure, et la disparition de villages indiens dont l’artisanat d’*amate* fait partie intégrante de l’image nationale¹³.

¹⁰ Sa distribution temporelle s’échelonne de 500 av. JC. à 800 ap. JC (Paradis & Bélanger, 1986:106).

¹¹ Le Conseil a d’ailleurs adopté un logotype qui résume les nouveaux éléments identitaires. Celui-ci est composé d’une tête olmèque entourée d’un rameau de fleurs de style *amate*. La statuette ayant servi de modèle provient du site de La Venta (culture olmèque de la côte du Golfe de Veracruz à l’est du pays) et ne correspond pas à ce versant de la culture olmèque du Guerrero (côte Pacifique) mais elle favorise mieux le réflexe d’association, étant plus connue du public. Quant au rameau d’*amate*, il remémore pour les Mexicains ce qui fait la renommée actuelle de la région : ses activités artisanales uniques dans le pays.

¹² L’article 4 de la Constitution reconnaît désormais que la nation mexicaine est multiculturelle. De plus, le CPNAB s’appuie sur l’Accord 169 de l’OIT où est stipulé le droit à l’autodétermination des indigènes sur leur territoire (sur les limites de l’article 4, cf. Hindley, à paraître).

¹³ “Les Indiens du Haut-Balsas” (D. Cazés, *La Jornada*, 22-12-90), “Noyant nos racines” (F. Bejar, *El Universal*, 8-12-91), “Le barrage va détruire un patrimoine culturel millénaire” (G. Correa, *Proceso*, 25-2-91), “Des ruines préhispaniques menacées” (R. Melendez, *El Excelsior*, 21-2-91), “Défense culturelle des villages nahuas du Haut-Balsas” (J.C. Catalán, *El Excelsior*, 6-3-91) sont quelques-uns des titres de ce courant journalistique.

Cette lutte d'images s'appuie sur une reformulation historique et une appropriation des données anthropologiques, généralement vues avec bienveillance par la classe scientifique qui y trouve une justification concrète à ses propres travaux, car servant la cause d'un groupe menacé. Il faut aussi souligner que les actions du Conseil s'inscrivent dans un contexte marqué par la préparation de l'accord de libre commerce nord-américain (l'ALENA), lequel suscite une grande inquiétude culturelle et un retour aux racines archétypales de l'identité nationale. Dans le même temps, la contre-célébration du cinquième centenaire de la Découverte de l'Amérique, particulièrement virulente dans les pays latino-américains à forte proportion de population indigène, entraîne une forme nouvelle de conscience pan-indienne d'un bout à l'autre du continent américain. Les Nahuas réussissent ainsi habilement à s'insérer dans l'espace de revendications qui vient de s'ouvrir. On pourrait dire, en terme de communication, qu'ils ont réussi leur opération de relations publiques.

Les limites municipales

L'émergence de cette nouvelle “entité” spatio-culturelle du Haut-Balsas renvoie également à une revendication par rapport à l'espace administratif mexicain qui morcelle ce territoire. Formant un ensemble régional cohérent historiquement, culturellement et ethniquement, les villages des Nahuas *amateros* sont, au niveau politique, divisés entre quatre municipes¹⁴ : Tepecoacuilco, Mártir de Cuilapan, Zumpango de Neri et Huitzucó.

Carte 2

Les villages de la rive droite (nord) du fleuve sont majoritairement situés dans le municipio de Tepecoacuilco, comme San Juan Tetelcingo, San Agustín Oapan, San Miguel Tecuixiapan, puis à celui de Huitzucó si l'on poursuit vers l'ouest. Juchés sur les collines à cinq kilomètres de là, les villages d'Ameyaltepec et d'Ahuelican sont, quant à eux, dépendants du chef-lieu de Zumpango de Neri. Sur la rive “gauche” (sud) du Balsas, les villages de Tlamamacan et d'Analco – fondés respectivement par des habitants de San Juan et de Oapan en quête de nouvelles terres à cultiver – sont sous l'autorité de Mártir de Cuilapan. Ces morcellements résultent de longs processus historiques et de conflits d'usages depuis l'Indépendance et la Révolution. Il a été maintes fois souligné que les conflits entre villages – ou entre chefs-lieux et administrés – prenaient toujours la forme de recompositions administratives portant sur le découpage territorial du municipio (Hunt & Nash, 1967; Dehouve, 1989). Ainsi, Ahuehuepan et Ahuelican, qui partagent un terroir extrêmement proche, sont-ils situés dans deux municipes différents à la demande d'Ahuelican, suite aux conflits de terres communales divisant les deux villages.

De même, des conflits de terres datant du XIX^{ème} siècle opposent San Agustín à San Miguel et Ameyaltepec à San Juan. Ce dernier cas est illustratif des multiples “va-et-vient” municipaux. A la création de l'État du Guerrero en 1849, la rive droite (nord) du Balsas passe sous la juridiction du chef-lieu de Tepecoacuilco. Cependant, le fait que le village d'Ameyaltepec se trouve au beau milieu des terres communales de San Juan Tetelcingo (et cela depuis le XVII^{ème} siècle : Paucic, *in* Golde, 1963:15) a occasionné à maintes reprises des frictions entre les deux localités. Ainsi, lit-on dans les archives qu'Ameyaltepec a plusieurs fois changé de juridiction au cours de ce siècle. Dès le premier recensement de 1870, il apparaît sous la juridiction de Zumpango de Neri, sans que l'on puisse dire le moment exact du changement. Il est réintégré autoritairement en 1936 dans le municipio de Tepecoacuilco, mais

“le décret fut annulé la même année à cause des plaintes présentées par les villageois sur le mauvais traitement et les réclamations exorbitantes que leur faisaient le chef-lieu et les autorités de San Juan” (Alejandro W. Paucic com. pers., *in* Golde, 1963:15).

¹⁴ Le municipio (*municipio libre*) est l'unité de base de la division territoriale, politique et administrative des états mexicains. Il est placé sous la juridiction du chef-lieu — la *cabecera* — administré par un *presidente municipal* élu.

En 1944, ils furent réintégrés dans le municipio de Zumpango où ils se trouvent toujours.

Dans ce contexte, les villages *amateros* sont placés, par la force des choses, sous l'autorité du président municipal qui administre le chef-lieu “librement élu”, selon la formule consacrée. Mais c'est souvent le candidat du parti au pouvoir (le PRI) qui, par le jeu des clientélismes locaux, occupe cette fonction. Bien placé dans le jeu des pouvoirs locaux, il a le pouvoir de contrecarrer les actions et initiatives des *comisarios* villageois ou, au contraire, de faire jouer “*la palanca*” (le “piston”) en échange du vote des communautés. Avant la création du Conseil des Villages Nahuas du Haut-Balsas, l'absence de services – eau potable, asphaltage des pistes, dispensaires, écoles – affecte l'ensemble des communautés¹⁵. Les autorités civiles des villages *balseros*, choisies le plus souvent en fonction du respect et de l'expérience accumulées dans les charges civiles et religieuses qui régissent les communautés, sont peu au fait des arcanes administratives. Les tensions entre le chef-lieu métis et ses administrés indiens, traditionnelles au Mexique, ne manquent donc pas ici. Seule exception dans la région touchée par le projet de barrage, le municipio de Copalillo. Ce chef-lieu est en effet majoritairement peuplé par des Nahuas et administré par un président municipal *nahua* qui a rallié l'un des partis d'opposition de gauche, le PRT (Parti Révolutionnaire des Travailleurs), très au fait des luttes syndicales. Au tout début de la protestation opposant les Nahuas aux autorités, à la fin 1990, Copalillo se pose ainsi en modèle de ce que les villages *amateros* devraient obtenir dans le futur, en faisant table rase des rivalités traditionnelles : “une région indienne qui soit administrée par des indiens”, selon les paroles d'un des leaders d'alors du Conseil des Villages (CPNAB).

Le municipio du Haut-Balsas

La proposition d'un des leaders du Conseil, aujourd'hui dissident, de former un nouveau municipio, le municipio du Haut-Balsas, est alors significative :

“L'union entre tous les villages de la région doit être plus forte. Cette union devrait aller beaucoup plus loin. Les présidents municipaux [et le Gouvernement] ne veulent pas que nous autres, en tant qu'Indiens, nous ayons notre propre territoire, que nous soyons autonomes et que nous gouvernions nous-mêmes nos villages”¹⁶.

Le municipio du Haut-Balsas, qui ne dépendrait plus des quatre chefs-lieux actuels, aurait alors son chef-lieu dans l'un des villages fer de lance du mouvement d'opposition au barrage, Xalitla (Hémond, 1994).

Si, jusqu'à présent, cette redéfinition des contours municipaux proposée par les Nahuas reste lettre morte, on peut dire que le Conseil des Villages assume dans les faits une forme d'auto-contrôle administratif. Cette organisation – qui intègre jusqu'en 1993 des représentants de tous les municipes concernés, avec une forte participation des habitants de Oapan (branche des Nahuas traditionnels), de Xalitla (branche moderniste), de Copalillo (branche politique et activiste) – agit en effet comme une sorte de superstructure, porte-parole des doléances des autorités locales. Au bout de quatre années de lutte, elle s'impose comme l'interlocuteur indispensable (malgré une scission interne récente) en traitant directement avec le gouvernement de l'État, sans passer par les autorités des *municipios*.

Une fois la menace du barrage écartée, les revendications de la population sur les points concernant les infrastructures sanitaires, éducatives et les travaux publics deviennent les points essentiels débattus entre le Conseil et les autorités de l'État. Par des négociations bimensuelles

¹⁵ A cet égard, rappelons que les événements du Chiapas en début d'année 1994 eurent comme détonateur l'abandon dans laquelle les pouvoirs publics tenaient cette région indienne. Au-delà des questionnements sur la légitimité du parti au pouvoir et des actions médiatiques nationales, l'une des revendications de base de l'EZLN — qui n'a toujours pas été satisfaite jusqu'à présent — portait sur des demandes locales de travaux publics (introduction d'eau potable, construction de routes, d'écoles et de dispensaires).

¹⁶ Réunion du Conseil des Villages à San Agustín Oapan, le 27 avril 1991. Enregistrement personnel.

avec l’administration de l’État, le Conseil a mis en place un calendrier de travaux publics en partie tenu aujourd’hui. Depuis trois ans, l’asphaltage de la piste en terre menant aux villages du Balsas a été réalisée; l’eau potable a été installée dans deux villages ; des dispensaires et des écoles ont été construits; l’édification de ponts pour passer le fleuve en crue a été opérée en deux endroits; une école bilingue a été ouverte à Xalitla. Dorénavant, le Conseil prend en charge la plupart des attributions normalement dévolues au chef-lieu (travaux publics, éducation et santé). Il met aussi en place une alternative au projet d’aménagement du territoire de l’État et même au niveau national en proposant un programme de développement régional fondé sur une étude des savoirs autochtones en accord avec des écologues et biologistes d’ONG. Ces derniers établissent ainsi des micro-projets de reforestation et de réintroduction d’espèces menacées (notamment le cerf à queue blanche : *Odocoileus virginianus mexicanus*) (RED MOKAF, 1995). Dans la pratique, ce territoire et ses villages agissent comme une entité autonome, conscients d’une nouvelle dynamique culturelle et identitaire : “*Tous, nous avons le même sang, nous parlons la même langue*”.

Conclusion

Ces différentes pratiques et l’élaboration d’une stratégie commune aux villages ont ainsi contribué à la formation d’un nouveau bloc territorial autour d’un “groupe ethnique” auto-proclamé. Une fois de plus, nous avons ici l’illustration du fait que les dénominations données à un groupe ou à une région géographique ne sont pas innocentes : elles sous-tendent une idéologie, un projet politique et d’aménagement. La redéfinition de l’identité locale s’opère ici autour du fleuve alors que celui-ci n’était auparavant qu’une simple variable géographique contribuant à la localisation de la région, mais en aucun cas un axe organisateur. En outre, il faut souligner le rôle des médias qui, dès le départ, diffusent la nouvelle appellation, elle-même cautionnée par la classe intellectuelle et scientifique.

Avec le traumatisme causé par la menace de la perte de leur territoire, les Nahuas ont voulu mieux contrôler leur destin politique. Dans les régions traditionnellement marquées par les rapports entre chefs-lieux métis et administrés indiens, cette quête de légitimité se retourne souvent contre les seconds. Mais le dénouement de l’affaire du barrage montre que les Nahuas ont aujourd’hui une maîtrise de la machine étatique. S’adaptant rapidement, les acteurs prennent des décisions fonctionnelles, tout en faisant respecter leur propre logique. Leur stratégie de revendication territoriale apparaît ainsi comme une démarche nouvelle, tout en se coulant dans les formes administratives nationales. Loin de faire sécession en remettant en cause le fonctionnement politique (attitude choisie, par exemple, par l’EZLN au Chiapas), les plus extrémistes d’entre eux ne demandent finalement que la création d’un nouveau municiple.

Les Nahuas du Balsas ont réussi à entamer et à maintenir des négociations à long terme (depuis maintenant deux ans) avec les autorités de l’État – mettant ainsi en pratique à plus grande échelle les principes du consensus et de la concertation chers à leur société – et à en tirer des bénéfices concrets. Comment cet espace de liberté et de pourparlers (marqué par des avancées uniques jusqu’à présent pour un mouvement indigéniste dans le pays) va-t-il évoluer dans un contexte politique instable, figé par la violence et le durcissement général des relations entre les mouvements paysans et le gouverneur démissionnaire du Guerrero, Ruben Figueroa (tuerie de Coyuca de Bénitez en juillet 1995, assassinat de leaders paysans depuis des années) ?

Une fois la menace du barrage écartée pour ce sextennat, l’ardeur unificatrice des Nahuas s’est atténuée. Une partie des responsables du Conseil a fait dissidence en une organisation concurrente. Quant aux villageois, ils sont pour le moment retournés à leurs champs et à leurs querelles de terres ancestrales. Se remobiliseront-ils face à une nouvelle atteinte au territoire ? De cette lutte fondatrice, il reste la dimension nouvelle d’une identité ethnique régionale...

Bibliographie

CORDOVA, C. & al., 1990, "El estudio ambiental como una herramienta básica en la investigación arqueológica, el caso de la cuenca media del Balsas, Guerrero" in *Memorias del XII^e Congreso de Geografía. México*, 62-71.

CORDOVA, C., et A. VAZQUEZ, 1991, "El ciclo agrícola anual en la Cuenca Media del Balsas" in *Geografía y Desarrollo*, II(6):23-29.

DEHOUE, D., 1989, "Le travail gratuit au Mexique. Les communautés tlapanèques et l'équipement" in *Études Rurales*, janv-juin, 113-114:119-130.

GARCIA CALVARIO, M., et R. RIVA PALACIO, 1990, *Ingeniería geológica del proyecto hidroeléctrico San Juan Tetelcingo, Río Balsas, Estado de Guerrero, México*, CFE, Cuernavaca, Morelos, 99 pp.

GERHARD, P., 1972, *A guide to the historical geography of New Spain*, Cambridge University Press.

GOLDE, P., 1963, *Aesthetic values and art style in a nahua pottery producing village*, Ph.D., Harvard University, 2 vols., multigr.

HARVEY, H. R., 1971, "Ethnohistory of Guerrero" in *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 603-618.

HÉMOND, Aline, 1994, ""Indiens" ou "civilisés" ? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique)" in *Cahiers des Sciences Humaines*. N° Spécial "Incertitudes Identitaires", B. Gérard et M.-J. Jolivet (éds.), ORSTOM, Paris, 30(3):391-410.

HENDRICHS PEREZ, P. R., 1945-1946, *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones por la región del río Balsas*, Editorial Cultura, México, 2 vol.

HINDLEY, J., à paraître, "Towards a Pluricultural Nation : The Limits of *Indigenismo* and Article 4" in *Dismantling the Mexican State ?*, Rob Aitken, Nicki Crashe, Gareth A. Jones & David Stansfield (eds.), Macmillan, London, multigr.

HUNT, E., et J. NASH, 1967, "Local and territorial units" in *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 253-282.

INEGI, 1988, *Anuario estadístico del Estado de Guerrero*, INEGI/Gobierno del Estado, Aguascalientes, 880 pp.

INEGI, 1990, *Guerrero, Perfil sociodemográfico. XI^e Censo general de población y vivienda 1990*, INEGI, Aguascalientes, 107 pp.

LACOMBE, Bernard, 1995, "Des lignes de crêtes comme limite. Découpage social, découpage scientifique", in *Colloque international : "Le territoire, lien ou frontière? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales"*, Paris, ORSTOM, Université Paris-IV, 2 au 4 octobre 1995, communication.

MARTINEZ DON JUAN, G., 1986, "Teopantecuanitlan" in *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, INAH - Gob. del Estado de Guerrero, SEP, México D.F., 55-80.

PALACIOS M., N., 1963, *Geología y estructura regionales del río Balsas*, CFE, México, D.F.

PARADIS, L., et C. BELANGER, 1986, "Le projet Mezcala et le Guerrero précolombien" in *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI(2-3) : 103-112.

PARADIS, L., C. BELANGER, D. RABY et B. ROSS, 1990, "Le style Mezcala découvert en contexte au Guerrero (Mexique)" in *Journal de la Société des Américanistes*, 199-211.

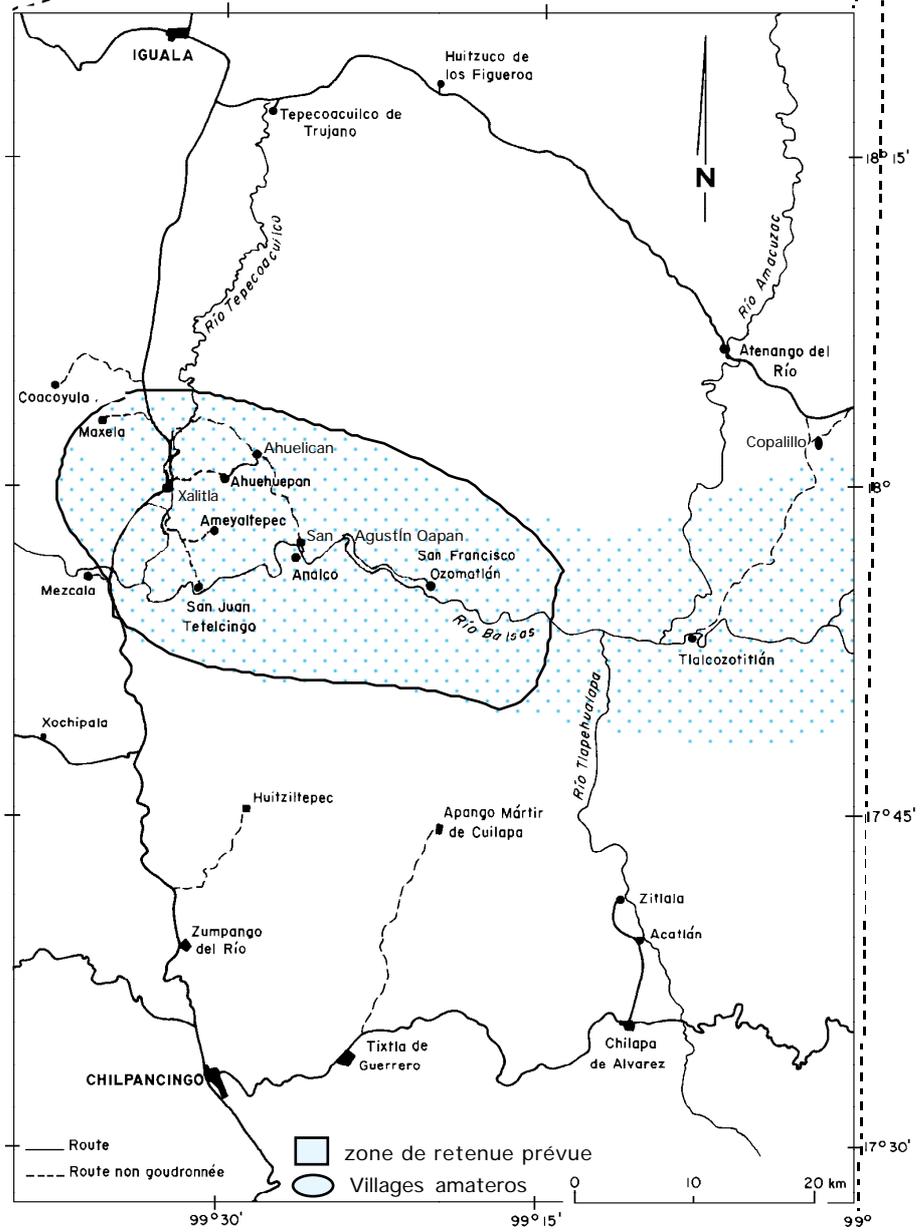
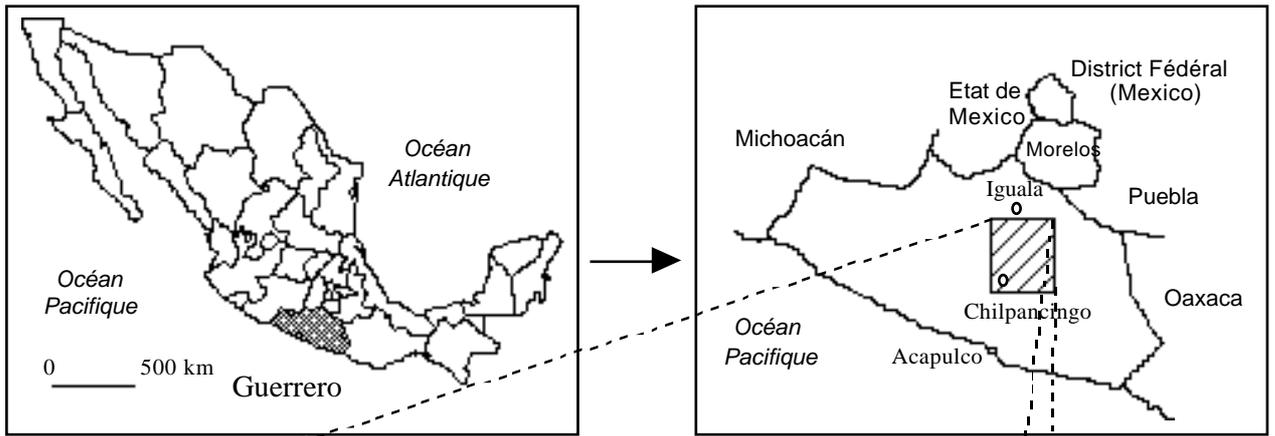
RAISZ, E., 1959, *Landforms of Mexico*, Geography Branch of the Office of Naval Research, Mass, Cambridge.

RED MOKAF (Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales), 1995, *Proyecto para el establecimiento de un criadero intensivo de venado cola blanca en Xalitla.*, Reporte de actividades realizadas en las comunidades de miembros del CPNAB A.C., México, 43 pp., multigr.

SANCHEZ MOLINA, A., 1990, *Síntesis geográfica de México*, 11^{ème} édition, Editorial Trillas, México, 265 pp.

SMITH, H. M., 1940, "Las provincias bióticas de México, según la distribución geográfica de las lagartijas del género *Sceloporus*" in *Anales de la Escuela Nacional de Ciencias biológicas*, II(1) : 103-110.

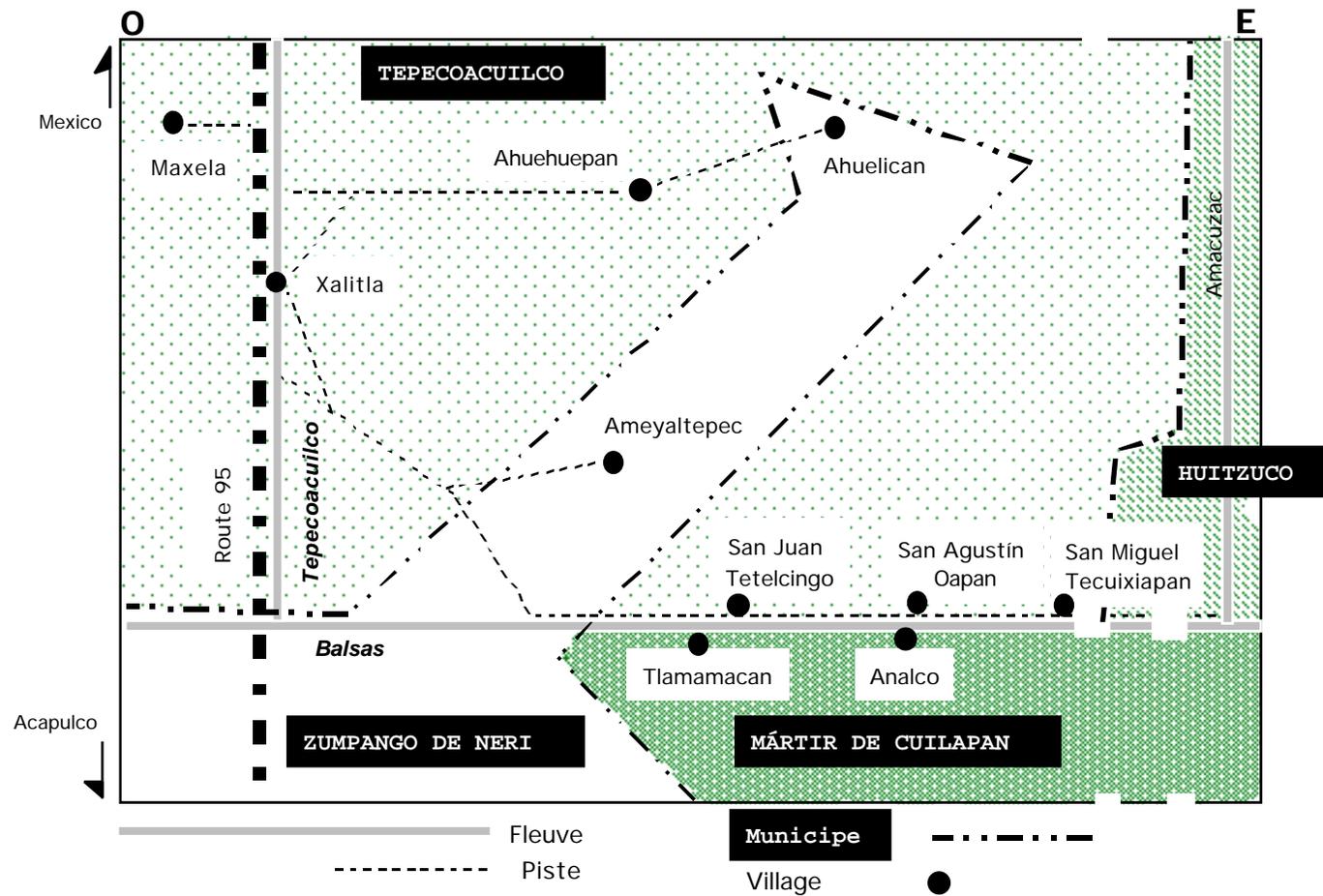
CARTE 1
— Région nahua (Nord et Centre de l'Etat de Guerrero) —



[Retour au texte](#)

CARTE 2

— *Limites administratives des villages amateros* —



[Retour au texte](#)

L’Afrique du Sud, ou la patrie utopique

Myriam HOUSSAY-HOLZSCHUCH
Doctorante en géographie
Université de Paris IV-Sorbonne

Étudier les géographies du territoire en Afrique du Sud, c’est d’emblée se trouver plongé au cœur du problème sud-africain, comme au cœur des identités des différentes communautés. Que l’on se tourne vers le territoire des Blancs ou vers celui des Noirs, on est confronté à une série de marquages identitaires qui s’affirment avec violence les uns contre les autres. Pour les Noirs, c’est un territoire en cours de reconquête, depuis les élections de 1994 : il s’agit de se le réapproprier, matériellement comme symboliquement. La pensée afrikaner du territoire, une mythologie fondatrice, de la terre promise a été l’une des composantes essentielles de l’apartheid. C’est l’émergence de cette pensée que j’étudierai ici, sa formation au cours de l’histoire et son rôle dans la systématisation de la ségrégation spatiale. Ces représentations de l’espace sont celles-là même que l’Afrique du Sud nouvelle doit aujourd’hui faire disparaître pour former enfin, après une révolution des mentalités, une nation unie, et non un archipel de minorités.

L’invention du territoire afrikaner est extrêmement tardive, ce qui peut surprendre quand on en connaît à la fois les conséquences et l’ampleur : c’est le fruit du travail d’un petit groupe d’intellectuels, à la fin du XIX^{ème} et pendant les premières décennies du XX^{ème} siècle. Elle correspond à la mise au point d’une mythologie fondamentalement spatiale, s’inspirant du discours religieux. Les hauts faits de l’histoire – en particulier le Grand Trek, qui devient épopée fondatrice – sont réécrits et réinterprétés par un petit nombre, puis diffusés. Ils deviennent ainsi fondement identitaire pour les Afrikaners et sont largement assimilés et intériorisés lors de leur arrivée au pouvoir en 1948. En ce sens, la politique d’apartheid est aussi l’actualisation d’une pensée mythique, et modèle l’espace concret sud-africain à l’image de la « Terre promise ».

La lente émergence de l’Afrikanerdom

Les débuts de la colonisation

L’installation en avril 1652 d’un comptoir de la Compagnie néerlandaise des Indes Orientales dans la péninsule du Cap ne laissait en rien prévoir la naissance d’une importante colonie de peuplement européen à la pointe de l’Afrique. En effet, son premier gouverneur Jan van Riebeeck avait l’ordre – auquel il s’est scrupuleusement tenu – de n’installer qu’une station littorale de ravitaillement. La production de ces vergers, vignes et potagers était destinée aux navires à destination de Batavia faisant escale au Cap. En pourvoyant ainsi des produits frais, on espérait prévenir – ou du moins limiter – les ravages du scorbut dans les équipages nourris de biscuits et viandes séchées. La situation de ce premier établissement européen à la pointe de l’Afrique montre bien sa destination purement fonctionnelle : il est isolé sur une péninsule, séparé du reste du continent par une plaine sableuse balayée par les vents.

La population qui s’installe dans ce poste avancé est constituée d’employés de la Compagnie. Ils se sont vus attribuer un poste pour une durée déterminée, après laquelle ils retourneront en Hollande, ou seront envoyés dans les autres colonies – les Indes néerlandaises

étant une des principales destinations. Ils restent donc avant tout des métropolitains, peu soucieux de faire souche en ce lieu, si peu civilisé comparé à Amsterdam ou à Batavia. C’est une population essentiellement masculine, se renouvelant fréquemment. Ainsi du gouverneur, et Simon van der Stel succédera à Jan van Riebeeck, parti en 1662.

Cependant, la compagnie s’aperçoit très vite du peu de succès rencontré par son système : la production est faible, la station du Cap n’est même pas autosuffisante. La raison en est rapidement perçue : les producteurs sont employés de la compagnie, et travaillent sur un terrain lui appartenant. Ils sont donc bien peu concernés par le volume produit. En conséquence et dès 1657, van Riebeeck alloue quelques terrains à des hommes libres (*vrijburgers*). Cette première tentative échoue, pour des raisons techniques : la rentabilité de la surface allouée a été calculée suivant les pratiques agricoles intensives de Hollande.

Ce n’est qu’en 1679 que commence une véritable colonisation progressive de l’espace sud-africain, et selon une formule adaptée : des lots de très grandes tailles sont attribués aux fermiers, et cela de plus en plus loin de la ville-mère. Le pays est colonisé au-delà de Stellenbosch¹. L’exploitation de ces lots est le plus souvent très extensive, et les colons se consacrent essentiellement à l’élevage. Ce type de colonisation a un très faible pouvoir peuplant, puisque ces parcelles (pouvant atteindre plusieurs milliers d’hectares) sont confiées à une seule famille². Cette caractéristique perdurera dans le processus de colonisation de l’Afrique du Sud.

Cette occupation progressive du territoire (voir figure 1) se fait d’autant plus facilement qu’elle ne rencontre qu’une faible résistance de la part de la population indigène. Celle-ci est composée de Khoisan (plus connus sous les noms de Bushmen et d’Hottentots³). Leur réelle volonté de s’opposer aux colons prend le plus souvent la forme de vols de bétail, voire d’attaque à la flèche empoisonnée. Si les écrits de l’époque les mentionnent⁴, ils n’ont jamais empêché réellement la progression des Européens : la faiblesse technique de l’armement khoisan en est une raison, comme leur vulnérabilité aux maladies apportées par les colons, qui les déciment. Il n’y a donc pas de véritable confrontation dans ces premières phases du peuplement européen.

Figure 1 : l’expansion européenne et le Grand Trek, 1717-1854.

La première phase de peuplement est relativement lente, et se fait parallèlement à la côte. Au contraire, les Voortrekkers cherchant la liberté, veulent s’isoler de la colonie anglaise, et partent droit vers le nord. À une logique de diffusion, de l’Europe via Le Cap vers les littoraux, s’oppose une logique continentale et africaine ; à un territoire extraverti et dépendant, des républiques farouchement indépendantes.

La population des colons augmente donc régulièrement, par solde migratoire comme par accroissement naturel : au XVIII^{ème}, elle est formée à 50 % d’enfants. Cette augmentation est surtout sensible sur le front de colonisation. La surface occupée est décuplée entre 1717 et 1779 (voir figure 1). Il n’y a pas de frontière nettement définie entre la zone occupée par les Blancs et la zone échappant à leur domination, pas non plus de contrôle de cette frontière mouvante : les troupeaux, les expéditions de chasse la franchissent en permanence.

¹La ville de Stellenbosch est située à une cinquantaine de kilomètres à l’est du Cap.

²Il ne faut pas oublier qu’une famille sud-africaine de cette époque comprend un certain nombre d’esclaves et de serviteurs, à qui reviendra l’essentiel du travail de la ferme.

³Ces appellations sont aujourd’hui considérées comme péjoratives.

⁴On trouvera l’évocation de ces méfaits jusque dans les journaux du début du XX^e siècle.

Une société atomisée

La société blanche qui se met en place dans la colonie comprend trois types principaux, déterminés par leur mode de vie comme par leur proximité du Cap. Le premier type est celui des habitants de la ville elle-même, qui maintiennent des liens très forts avec la métropole. Le Cap accueille une société évidemment très urbaine, comprenant une bourgeoisie bien installée. La cité est très cosmopolite, du fait de son activité portuaire comme de la diversité des immigrants. Un tableau de la population du Cap ne serait pas complet sans l’évocation des esclaves de toute provenance (Malais en particulier), émancipés ou non, de métis et de Noirs libres. Cette société élabore la culture dite *Cape-dutch*, caractérisée par son architecture surtout. Artisanat, cuisine et vignobles en sont les autres traits marquants.

Le deuxième type de société s’est mis en place autour de la ville-mère, mais encore à proximité de celle-ci. Il s’agit des *vrijburgers* qui cultivent la terre et fournissent le Cap en produits agricoles. C’est une culture paysanne, ancrée sur un domaine précis, et maintenant des relations fréquentes avec la culture urbaine. Cette première auréole agricole fait transition avec celle occupée par ceux qui formeront l’Afrique du Sud moderne, les *trekboers* (de *trek*, déplacement, et *boer*, paysan).

Les *trekboers* pratiquent l’élevage extensif, et sont souvent semi-nomades. Leur mode de vie est souvent très proche de celui des tribus autochtones : le semi-nomadisme à la suite du troupeau en est le meilleur exemple. Leur habitat rudimentaire, de pisé ou de végétaux est inspiré des techniques locales. L’habillement ou la chaussure, qui utilisent les matériaux disponibles, sont grossiers. Cette « africanisation » d’une population européenne inquiète fort les gens du Cap : ils craignent bien sûr pour le prestige de l’homme blanc mais redoutent une assimilation des *trekboers* et des indigènes. Si les débuts d’un rapport privilégié à l’Afrique chez ceux qui se nommeront fièrement Afrikaners sont bien là, il n’y a pas de rapprochement notable avec les Khoisan. Bien au contraire, les *trekboers* sont les premiers exposés aux razzias des Bushmen, et pratiquent une répression féroce.

Le maître-mot pour comprendre leur comportement et leur culture est celui d’isolement. Celui-ci est d’abord un isolement physique : on a vu que le mode d’exploitation de l’espace est intrinsèquement peu peuplant, mais les faibles densités sont encore accentuées. La taille des fermes est immense – d’autant que le milieu est bien souvent aride et montagneux : on a vu des fermes de 2 500 ha ! Cela entraîne un isolement économique : la famille, ses esclaves ou employés – souvent des Khoi – et le troupeau doivent être quasiment autosuffisants. L’absence d’un réseau de transports organisé limite le nombre des voyages vers les villes. À cheval ou en chariot, il faut de toutes façons plusieurs mois pour aller s’approvisionner ou vendre du bétail. Le prix des objets importés disponibles dans quelques rares comptoirs est très haut. En conséquence de tout cela, la famille vit sur ses ressources propres à l’exception de quelques produits réellement indispensables : la poudre et les fusils, en premier lieu, mais aussi le café, le tabac, le thé et le sucre. Cette autosuffisance économique entraîne l’absence de division du travail : chacun pouvant – et devant – se débrouiller seul, il n’y a pas de débouchés pour ces travailleurs spécialisés que sont les artisans. Sans développement de l’artisanat, les villes n’apparaissent pas.

L’isolement des *trekboers* est aussi un isolement culturel. L’analphabétisme est loin d’être absent, la mauvaise maîtrise de la lecture et de l’écriture plus encore. Le seul livre possédé par les *trekboers* est la Bible, énorme livre illustré, au fermoir métallique, et dont la première page sert bien souvent de registre d’état civil. Isolement culturel donc, isolement religieux aussi : le culte est rendu au sein de la famille, par le patriarche. C’est là l’origine de l’extraordinaire diffusion d’une culture vétérotestamentaire, s’appuyant sur le Livre pour

toutes ses actions⁵. Enfin, l’isolement est aussi politique : la zone occupée par les *trekboers* jusqu’à la frontière échappe largement au contrôle du Cap.

Cet isolement, cette atomisation extrême de la société conduisent à un individualisme farouche. À cette époque, la nation afrikaner n’est pas encore unie, malgré ce qu’affirmera plus tard Malan, un des principaux artisans de l’apartheid,

« L’histoire des Afrikaners révèle une intervention divine résolue et précise (en notre faveur) ce qui donne à penser que l’*Afrikanerdom*⁶ n’est pas une œuvre humaine, mais une création divine. C’est de droit divin que nous sommes Afrikaners. Notre histoire est la plus belle œuvre d’art exécutée par l’Architecte des siècles. »

La naissance d’une nation

L’histoire des Afrikaners au XIX^{ème} siècle sera celle d’une série de confrontations. Elles ne feront qu’amorcer une unité nationale. La première de ces confrontations date de 1779. Les colons, poursuivant leur progression parallèlement à la côte de l’océan Indien, se heurtent à une population noire, les Xhosa, dans la partie orientale de la province du Cap, sur les rives de la Kei et de la Great Fish River. Un siècle de « guerres cafres » suivra cette rencontre : accords et coexistence ne suffiront pas à compenser le comportement de Blancs indisciplinés ne respectant pas les accords conclus, ce qui est classique dans l’histoire des frontières. Devant l’hostilité xhosa, l’unité des colons est conjoncturelle, et regroupe Afrikaners comme anglophones. La deuxième confrontation sera du même ordre, mais sans unité géographique et avec une multitude d’adversaires : sur la « frontière », presque aussi mythique dans l’histoire sud-africaine qu’aux États-Unis, les colons sont en contact avec une série de groupes indigènes, griqua, sotho, tswana, etc. Là encore, la solidarité entre Afrikaners n’est que ponctuelle, le temps d’un *commando* en territoire ennemi. La dernière confrontation, la plus importante dans la construction de l’identité, se fera avec les Anglais, et ceci à plusieurs reprises : au moment du Grand Trek (cf. *infra*) et des deux « guerres de libération », la seconde étant plus connue des Européens sous le nom de guerre de Boers. Même à ce moment là, l’unanimité de la nation afrikaner est loin d’être un fait : dans le Transvaal, au début de la guerre des Boers (1899), les fermiers de plus en plus pauvres ne s’engagent pas unanimement derrière leurs propriétaires dans les régiments boers : 13 % d’entre eux refusent de s’enrôler, et 20 % s’enrôlent aux côtés des Anglais !

L’unité afrikaner sera en fait l’œuvre consciente et volontaire d’un petit groupe basé à Paarl. Ce groupe est constitué de clercs et de professeurs, seules professions intellectuelles où les néerlandophones ont leur place. Il commencera à agir à la fin du XIX^{ème}, mais ne sera véritablement efficace que pendant l’entre-deux-guerres. Leur action part d’un constat : deux processus, l’un économique – l’industrialisation –, l’autre linguistique – l’emprise croissante de l’anglais – sont à l’époque en train de détruire la culture afrikaner traditionnelle. Ils décident de contrer ces influences, et de créer une nation *consciente d’elle-même*. Le contexte politique d’un pouvoir aux mains des anglophones ne fait qu’accentuer pour eux la nécessité d’une réaction.

L’outil principal de cette reconquête sera la langue, l’*afrikaans*, qu’ils fonderont véritablement⁷. L’isolement et l’évolution sur un autre continent avaient, par un processus classique de créolisation, fait évoluer le hollandais des premiers colons. Mais jusqu’alors, l’afrikaans n’était considéré que comme un patois, et, à ce titre, largement déconsidéré. Deux faits venaient conforter cette position : tout d’abord, l’absence d’un afrikaans « unique ».

⁵On retrouve ici des particularités de la culture des Pays-Bas (voir à ce sujet la lumineuse étude de S. Schama, 1991)

⁶Désigne à la fois la nation, l’identité et l’idéologie afrikaner.

⁷Voir à ce sujet Hofmeyr I., « Building a nation from words: Afrikaans language, literature and ethnic identity, 1902-1924 », in Marks S., Trapido S., 1987, p. 95-123

L’atomisation de la société avait engendré une multitude de ces dialectes, selon la province ou le niveau social. Les situation de locution étaient également peu prestigieuses, non plus que les locuteurs ; les termes désignant l’afrikaans le prouvent bien : c’est la langue des Hottentots (*hotnotstaal*), des métis (*griekwataal*), langue de cuisine (*kombuistaal*), langue vulgaire (*plattaal*), etc.

Sous la houlette de S.J. Du Toit et de Gustave S. Preller (1875-1943), le groupe de Paarl fonde une série de journaux en afrikaans : *Die Brandwag* (la Sentinelle), *De Volkstem* (la Voix du Peuple), ou *Die Huisgenoot* (le Compagnon de la maison). Ils se tournent vers le peuple afrikaner, alors en voie de paupérisation, et associent œuvres philanthropiques et propagande en faveur de cette langue, le tout mêlé à un discours moraliste et religieux. Une fois les Afrikaners rassemblés autour de ce projet linguistico-national, l’on cherche à unifier le langage parlé. La gageure – réussie – est d’en faire un langage moderne, standardisé ; professionnellement efficace et délivré de ses connotations péjoratives. Cette lutte pour la langue s’accompagne d’un effort pour donner à la culture afrikaner un corpus écrit en afrikaans, fixant la langue et faisant référence. Pour cela, le groupe de Paarl se livre à un lobbying intense auprès des écrivains, organise des concours littéraires... Il faut que le peuple connaisse et s’approprie cette identité qu’on est en train de mettre au jour : les sujets des nouvelles publiées dans les journaux de Preller sont afrikaners, ils traitent de manière afrikaner un mode de vie afrikaner. On développe les études folkloriques, on noyaute tous les cercles de sociabilité afrikaner (écoles, café, associations...). La cause afrikaner, souvent associée à des revendications sociales, gagne, par ses publications, les foyers ruraux, les pauvres et les femmes.

Enfin, Preller commence une véritable élaboration d’un passé afrikaner, en réécrivant et en réinterprétant l’histoire sous un angle nationaliste. Il fixe leur épopée africaine, décrit les réalisations et les caractéristiques de cette nation, lui montre ses grands hommes. Son travail le plus connu, entamé en 1905, portera sur le Trek et sur Piet Retief, l’un de ses meneurs. Il connaîtra un très gros succès et inaugurera le discours mythique sur l’histoire, en faisant de cette geste afrikaner un nouvel exode vers la Terre promise.

C’est donc à cette époque qu’est formalisée l’identité afrikaner, et sous une forme qui perdurera : l’association constitutive de l’Afrikanerdom entre la langue, l’histoire et la religion est déjà en place.

Le discours mythique : exemple du Grand Trek

Cette identité afrikaner qui apparaît si tardivement se forme donc grâce à une relecture systématique de l’histoire, grâce à une réinterprétation des événements. Un fait est choisi comme emblématique de la situation, de l’âme afrikaner, et développé comme tel : c’est le Grand Trek, véritable mythe fondateur, épopée spatiale, geste héroïque de pionniers. Dans l’historiographie, il témoigne du sens de l’histoire à l’œuvre en Afrique australe, de la marche de la civilisation et du progrès en Afrique.

Les faits

Il s’agit du départ de quelques familles afrikaners (voir figure 1), quittant en 1838 avec leurs serviteurs la Colonie du Cap désormais dirigée par les Anglais qui imposent leur langue, leurs lois, leurs institutions, et montrent quelques velléités abolitionnistes. Anna Steenkamp, l’une des émigrantes, justifie ainsi son départ, dans une lettre de 1843 envoyée du Natal à des parents demeurés dans la province du Cap :

« Les raisons pour lesquelles nous avons abandonné nos terres et nos foyers, notre pays et notre parenté, sont les suivantes : 1) les continuelles déprédations et vols des Cafres, leur arrogance et leur conduite impérieuse ; et le fait que, en dépit des belles promesses que le gouvernement nous a

faites, nous n’avons jamais reçu de compensations pour les propriétés dont nous avons été spoliés. 2) les procédés honteux et injustes en ce qui concerne la liberté de nos esclaves ; et ce n’est pas tant leur liberté qui nous pousse à de telles extrémités que le fait qu’ils soient placés sur un pied d’égalité avec les chrétiens, en contradiction avec les lois de Dieu et les différences naturelles de race et de religion, de telle manière qu’il est intolérable à un bon chrétien de se courber sous un tel joug ; c’est pourquoi nous préférons partir pour préserver la pureté de nos doctrines. »

Emportant leurs biens dans des chariots tirés par des bœufs, sous la direction de Piet Retief et Andries Pretorius, ils marchent vers le Nord. Le voyage est périlleux, autant à cause des obstacles naturels à franchir que de la résistance indigène. Les républiques du Natal (celle-là éphémère), de l’État Libre d’Orange et du Transvaal seront fondées par ces pionniers. L’épisode le plus marquant de cette épopée est la rencontre des voyageurs avec les Zoulous. À cette époque, ces derniers sont au sommet de leur puissance. Leur roi Dingane est le successeur immédiat de Chaka, que l’Europe a – égocentriquement – surnommé « le Napoléon noir ». En effet, sous sa direction, le petit clan des Zoulous a étendu sa domination sur une bonne partie de l’Afrique australe, grâce à sa puissance militaire et au génie tactique de son chef. Les rapports des Trekkers avec Dingane tournent vite au conflit ouvert, qui culminera lors de la bataille de Blood River. Celle-ci opposera des milliers de guerriers zoulous à quelques trois cents Boers retranchés derrière leurs chariots. Tactique et supériorité de l’armement (les Zoulous n’utilisant pas d’armes à feu) leur donneront la victoire.

Il faut cependant souligner que, si l’histoire ci-dessus est celle du principal groupe des Trekkers, le mouvement du Trek s’est fait sur plusieurs années, dans plusieurs directions, sous différents meneurs, et à partir de points de départ différents : ainsi, la côte de l’océan indien a également servi de base à la pénétration européenne.

La lecture religieuse

L’un des premiers thèmes constitutifs du discours mythique à propos du Grand Trek est la métaphore religieuse. La comparaison de cet épisode de l’histoire et de l’Exode est immédiate chez ces calvinistes imprégnés de références vétérotestamentaires. Les Afrikaners deviennent ainsi le peuple élu, et les plateaux de l’Afrique australe qu’ils découvrent se transmutent en Terre Promise. L’Histoire n’est plus alors que l’accomplissement de la volonté divine, du projet de Dieu pour son peuple : c’est ainsi qu’elle est interprétée par une historiographie hagiographique et nationaliste.

Par exemple, la victoire éclatante de Pretorius et de ces quelques centaines d’hommes face aux milliers de guerriers zoulous à Blood River prouve, aux yeux des Afrikaners, leur élection et la présence de Dieu à leurs côtés. Leur succès est, dit-on, invraisemblable ; il faut donc qu’une puissance supérieure à la loi humaine l’ait voulu. Dès lors, on s’attache à mettre en lumière les signes de ce soutien, de cette proximité divine. Ainsi découvre-t-on que la tactique choisie, mettre les chariots en cercle (ou *laager*) et maintenir l’assaillant à distance existe dans l’histoire sainte : avant Pretorius, Josué l’a pratiquée... Dans le même ordre d’idées, le mythe du Grand Trek aura pour épisode central l’Alliance (*covenant*) : avant la bataille, le chef de l’expédition aurait appelé la protection de Dieu sur ses compagnons et sur leur tâche, en formant le vœu de faire du jour de la bataille un jour de prières. Une histoire plus sereine et plus neutre tend aujourd’hui à démontrer que cet épisode est purement légendaire. Quoi qu’il en soit, le 16 décembre ou *Covenant’s Day* reste férié en Afrique du Sud en 1995.

La survie des pionniers est vue à la lumière de la dialectique calviniste de l’élection : seul le Juste peut résister à la catastrophe, et c’est sa survie même qui le désigne comme tel. C’est là une véritable figure de l’ordalie, du jugement de Dieu. Elle est, avec le calvinisme, un héritage de la pensée hollandaise du siècle d’or : les épreuves que le peuple élu doit subir, exode et confrontation à l’Africain comme inondation et occupation espagnole, suivent le schéma identifié par S. Schama dans *L’Embaras de richesses*.

Cette métaphore religieuse de l’exode serait incomplète si on ne rappelait que l’armée de Pharaon est, dans cette version moderne, personnifiée par les Anglais.

Peuple de justes, à qui Dieu a réservé cette Terre promise si riche, les Afrikaners sont aussi chargés d’une mission, formulée ainsi par J.C. van Rooy, président du Broederbond (société secrète visant à regrouper tous les Afrikaners de quelque influence pour assurer leur domination sur le pays) en 1944 :

« Une Idée Divine est incarnée dans chacun des Peuples du monde, et la tâche de chaque Peuple et de construire sur cette Idée et de l’accomplir. Ainsi, Dieu a créé le Peuple Afrikaner avec sa langue unique, avec sa philosophie unique, son histoire et sa tradition propre afin qu’il puisse répondre à une vocation et une destinée particulières dans ce coin sud de l’Afrique. Nous devons monter la garde autour de tout ce qui nous est particulier, et construire dessus. Nous devons croire que Dieu nous a appelés pour que nous soyons ici même les serviteurs de Sa Justice. Nous devons marcher sur le chemin qui mène de l’obéissance à la foi. »

L’altérité

La figure de l’Autre est également l’un des thèmes constituant le mythe du Trek. Ici, l’Autre est double, mais est essentiellement agressif. Le premier adversaire contre lequel les Afrikaners doivent se rassembler est l’Anglais. La colonie du Cap est sous leur domination depuis 1806. Le mythe du Grand Trek les convoque dans un premier temps, et les faits d’emblée apparaissent comme perturbateurs. D’emblée, leur comportement est celui d’étrangers à la terre africaine et à son mode de vie – celui, bien sûr, des Afrikaners. Ils sont *agents* du mythe, le permettent, en pervertissant l’ordre « naturel » de la colonie. Leur erreur concerne la hiérarchie des races, qu’ils semblent refuser au nom d’une idéologie européenne libérale. Pour les Trekkers, cette politique n’est qu’humaine, et méconnaît la « Nature ». À ce titre, elle est injuste, et contraire à la loi divine. La colonie du Cap n’étant plus gouvernée en accord avec l’éternel, il faut la quitter pour aller bâtir une véritable « République des purs ». Le comportement du premier adversaire, l’altérité qui prend ici la forme de l’obéissance à d’autres lois que celles reconnues, ont donc poussé les Trekkers à l’exode. Il va de soi que le même rôle sera dévolu aux Anglais dans la réinterprétation de la guerre des Boers. La cohérence de l’Histoire est ainsi assurée à peu de frais.

Le second adversaire des Afrikaners est tout aussi agressif : il s’agit des Zoulous, assassins de Piet Retief, l’un des chefs du Trek, et vaincus à Blood River. Les Zoulous tiennent dans le mythe du Trek une double place : ils sont à la fois symbole des populations noires du sous-continent, et figure emblématique du sauvage. Lorsque ce mythe est mis au point, ils tiennent déjà une place à part dans l’imaginaire européen : ils sont parmi les seuls « peuples-enfants » à avoir vaincu une puissance coloniale. Certes, leur victoire d’Isandhlwana en 1879 n’a pas suffi à repousser définitivement l’armée britannique du Zoulouland. Mais la Grande-Bretagne alors au sommet de sa puissance a vu ses détachements proprement massacrés. Depuis, le Zoulou incarne la sauvagerie et la puissance guerrière sur le continent africain. Sa place dans le mythe du Trek sert en quelque sorte de prologue à sa résistance ultérieure. Ce rôle du Zoulou est d’autant plus facile à intégrer au mythe que l’histoire est fertile en épisodes. La mythographie s’en emparera à plaisir : une délégation de parlementaires est assassinée par trahison dans le camp zoulou, Dingane décide de massacrer tous les Trekkers mais échoue à Blood River. Ainsi, l’Autre est agressif, il est traître : il faut avant tout s’en défendre, s’enfermer dans le *laager*⁸ protecteur. Ce manichéisme rend le mythe plus facile d’accès et de diffusion : par exemple, les représentations picturales de la bataille de Blood River insisteront sur cet aspect. Elles dépeignent l’affrontement entre Blancs – les esclaves de couleur

⁸Le *laager* est donc le cercle des chariots dans lequel les colons se retranchaient. Par extension, le mot désignera la politique nationaliste d’après 1948 et la défense acharnée de la suprématie blanche dans un pays encerclé d’ennemis.

accompagnant les Trekkers sont opportunément oubliés – et Noirs, entre le « peuple élu » et les païens, entre le Bien et le Mal.

De ces confrontations à l’Autre naîtra la dernière des principales composantes de la mythologie afrikaner, le thème des races. Ce thème combine celui de la métaphore religieuse et celui de l’altérité radicale et menaçante. Ainsi, l’analyse théologique justifiera le statut inférieur des Noirs en faisant appel aux textes bibliques. L’origine des différentes races est traditionnellement rapportés aux trois fils de Noé, Sem, Japhet, et Cham, dont la Genèse dit que « c’est à partir d’eux que les peuples se dispersèrent sur la terre après le déluge ». Cependant, les trois frères ne sont pas égaux, depuis que Cham s’est moqué de la nudité de son père ivre. La colère de Noé a pris la forme d’une malédiction :

« Et il dit : “Maudit soit Canaan [fils de Cham] ! Qu’il soit pour ses frères le dernier des esclaves !”. Il dit aussi : “Béni soit Yahvé, le dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! »⁹

Les Noirs sont identifiés à ces enfants de Cham, portant la malédiction de leur père. Leur esclavage n’est donc nullement choquant aux yeux de l’Église comme des chrétiens. Cette interprétation théologique relativement commune est confortée par l’image que les Afrikaners se feront de l’Africain : celle d’un être physiquement et moralement inférieur. Là encore, cette représentation est inspirée par des courants de pensée communs en Europe. Elle reprend d’une part, l’idée médiévale de la grande chaîne de la vie, établissant une hiérarchie entre les êtres. D’autre part, elle est influencée par la pensée darwiniste et particulièrement par sa forme sociale. Le Noir ne se voit ainsi accorder qu’une humanité au rabais. Enfin se greffe sur cette idéologie une série de jugements moraux : ce sauvage est païen, immoral et licencieux. On reconnaît là une image commune aux Afrikaners, à l’Angleterre victorienne, ou à l’Europe coloniale. Ainsi affligé d’une infériorité religieuse, biologique et morale, le Noir devient un étranger radical et dangereux. Il faut donc éviter tout commerce avec lui et toute proximité. La force d’une telle approche réside non seulement dans sa cohérence et dans sa diffusion, mais aussi dans le fait que toute résistance africaine ne peut que la conforter.

On parachèvera ce statut inférieur des Noirs en leur refusant cette dernière qualité, être indigènes – ce qui, il faut le dire, donnait à leur présence une certaine légitimité. Les recherches historiques du début du siècle, comme celles de G.W. Stow ou de Theal, insistent sur leur arrivée tardive en Afrique du Sud. À les croire, les migrations bantoues parties du centre de l’Afrique n’auraient atteint le territoire qu’au XVI^{ème} ou XVII^{ème} siècle – soit en même temps que Jan van Riebeeck... Ce mythe à large diffusion exclut donc symboliquement les Africains de cette terre d’Afrique.

Le Monument aux Voortrekkers (voir figure 2) condense ces différents aspects du mythe.

Bâti en 1938 sur une colline des environs de Pretoria pour célébrer le centenaire du Trek, c’est un des principaux hauts-lieux de l’identité afrikaner. Entouré d’une reconstitution du *laager* de Blood River, il est gardé par les statues des principaux chefs du Trek. À l’intérieur de ce massif bâtiment de pierre, une série de bas-reliefs narrent les principaux éléments de l’épopée. Au sous-sol, une crypte, éclairée par le soleil le 16 décembre, contient une lumière qui symbolise – explicitement – la flamme de la civilisation portée par les Trekkers...

Figure 2 : bas-relief du Monument aux Voortrekkers.

Une jeune fille inscrit le nom de son père sur un roc, lors de la traversée des Drakensberg par les Trekkers : une appropriation symbolique du territoire...

⁹Genèse, 10, 20-27.

L’inauguration de ce bâtiment, en 1938, marqua la force de cette identité afrikaner récemment construite : de tout le pays, des Afrikaners en costume d’époque convergèrent vers Pretoria, sur des chariots à bœufs reconstitués. 250 000 personnes, – soit un Afrikaner sur six à une époque où les transports internes étaient peu organisés – assistèrent à l’événement. Les discours ardents des chefs politiques évoquaient la nécessaire préservation de cette identité toute neuve, mais garantie par une histoire glorieuse. Tout cela laissait présager la victoire des nationalistes aux élections de 1948. Dix ans à peine après cette grande messe de l’identité, les Afrikaners arrivaient au pouvoir et faisaient coïncider de force ce territoire rêvé, cadre d’une histoire mythique, et la réalité. L’apartheid fut aussi cela.

Apartheid, ou l’actualisation d’un territoire rêvé

À partir de 1948, cette mythologie afrikaner d’affirmation de sa différence, de conquête d’un territoire, devient une mythologie conservatrice : elle vise à consolider le pouvoir en place, à légitimer son emprise et son action sur la population. Toutefois, les mêmes schémas de pensée sont convoqués. R. Davies décrit ainsi l’action des Afrikaners au pouvoir :

« C’est à partir de l’héritage d’une ségrégation pragmatique que s’est développée une tentative pour créer des sociétés ethniques séparées verticalement dans lesquelles les contacts horizontaux seraient réduits au minimum (en théorie) et dans lesquelles chaque société serait identifiée à son propre territoire. »¹⁰

Ségrégation et apartheid

L’héritage britannique – et des Sud-Africains anglophones – en terme de ségrégation est loin d’être négligeable. Bien au contraire, une bonne partie de la législation accordant des droits différents aux Blancs et aux Noirs est déjà en place : ainsi, le *Land Act* de 1913 limite les droits de propriété des Noirs et les lois de 1923 établissent les principes de la ségrégation résidentielle. Cependant, la réalité est plus complexe : les lois de ségrégation marquent une évolution par rapport à une situation coloniale classique (voir figure 3). Celle-ci est caractérisée par une urbanisation encore faible, surtout en ce qui concerne les Noirs. Leur présence en ville, bien que réelle, est marginale, dans la majorité des cas¹¹. La séparation des zones résidentielles blanches et noires existe, mais est compensée par la présence de nombreux serviteurs noirs habitant chez leurs employeurs. La ségrégation, elle, prend place dans un contexte d’urbanisation croissante. Elle met en place un appareil législatif, mais de nombreux quartiers mixtes existent toujours.

Figure 3 : la ville de Bloemfontein (Orange Free State), 1910-1986.

On voit ici l’imbrication initiale des communautés et l’ampleur des changements spatiaux provoqués par l’apartheid, changements bien souvent imposés par la force. La typologie reprend la distinction tripartite de Davies. (Source : Krige, « Bloemfontein », in A. Lemon (ed.), *Homes apart*, Cape Town, D. Philip, 1991, p. 106).

L’apartheid se différenciera de la ségrégation classique par son aspect systématique et brutal : tous les aspects de la vie quotidienne sont concernés. L’idéologie afrikaner va s’exprimer en un impressionnant corpus de lois. Une telle attention à la lettre, à la parole contraignante, ne saurait surprendre chez ces calvinistes convaincus. Ce système totalitaire sera paperassier et procédurier : qu’il suffise ici de rappeler les procès-marathon faits aux dirigeants de l’opposition démocratique. La loi est appliquée à la lettre, et, plus encore que

¹⁰R.J. Davies, « Changing residential structures in South African cities, 1950-1970 », in W.P. Adams, F.M. Helleiner (eds), *International Geography 1972*, ed. 2, Toronto, 1972, p. 801

¹¹Il faut très largement nuancer cette analyse en ce qui concerne les grandes villes industrielles, et surtout Johannesburg et le Witwatersrand : la présence des Noirs y est plus importante.

sous d’autres régimes autoritaires, police, tribunal, et prison, en seront les hauts-lieux. La loi fixe la race (*Population Registration Act*), selon une série officielle de critères physiques. À partir de cette identité assignée et imposée, la population est divisée, séparée par des barrières infranchissables. Ainsi, le lieu de résidence en découle directement, comme les professions auxquelles on a le droit d’aspirer. Conformément aux représentations idéologiques des Noirs (cf. *supra*) comme race-enfant, la majorité politique ne leur est pas accordée. Conformément aux fantasmes et aux peurs blanches, leur vie sexuelle, et leur vie sociale sont sévèrement réglementées et isolée de celle des autres groupes... Il s’agit avant tout de garder un contrôle total sur des classes laborieuses et dangereuses.

Un espace en miettes

Il s’agit de réaliser un territoire afrikaner en Afrique du Sud. Le pays tout entier doit devenir terre promise, doit appartenir à ce peuple à qui il revient de droit. Pour cela, une double démarche est entamée : devant le danger démographique représenté par les Noirs, il faut unir les deux communautés blanches (afrikaner et anglophone) en une seule nation. Puis, il faut repousser l’Autre, le Noir, hors de ce territoire. Ceci se fera à toutes les échelles, par une multiplication des frontières entre soi et l’autre, et par l’utilisation systématique de clichés, méconnaissance laissant place à toutes les affabulations et toutes les angoisses. L’affirmation centrale de l’apartheid est que les Noirs n’ont pas à exister dans le monde des Blancs.

Cependant, les nécessités économiques en décident autrement : l’industrie, et notamment l’industrie minière, fer de lance de l’économie sud-africaine, a besoin de main-d’œuvre non qualifiée, nombreuse et bon marché. Dès lors, il faut user de compromis pour tolérer idéologiquement la présence des Noirs. La solution trouvée est double : on évite un exode rural trop important en soumettant tous les déplacements des Noirs à autorisation. Il faut ainsi avoir un contrat de travail pour être autorisé à résider en ville. Le *pass*, livret d’identité que chaque Noir doit porter en permanence sous peine d’être arrêté, en fait mention¹². Pour compléter ce système d’une force de travail captive et soumise aux employeurs, on développe les contrats de travail à durée déterminée. La présence des Noirs en ville est alors circonscrite, essentiellement temporaire. c’est un passage, une incursion, rien de plus.

On justifie encore cette politique par l’utilisation systématique de clichés anthropologiques : les sciences sociales sud-africaines décrivent une population noire enracinée dans une culture irréductible, rurale, et éloignée de toute forme de progrès ou de dynamisme. Mieux, la morphologie des villes sud-africaines, aménagement contraint par les lois, les proclamations ou les déplacements forcés, rend compte de cet éloignement physique et symbolique si recherché. Comme autant de digues, les quartiers blancs sont séparés des townships noirs par une série de barrières : la « hiérarchie des races » intercale un quartier métis, puis un quartier indien, par étrangeté croissante pourrait-on dire, avant ce territoire de l’altérité radicale (voir figure 3). Entre chacun de ces quartiers, l’apartheid a installé des « zones tampons » (*buffer zones*), non construites, larges d’au moins une centaine de mètres ; l’obstacle est souvent rendu plus manifeste encore par la présence de zones industrielles, de voies de communication, voire d’éléments de relief (ainsi les crêtes de Johannesburg ou Pretoria, ou l’estuaire de la Swartkops à Port Elisabeth).

L’espace des villes de l’apartheid est un espace nodal, parcouru par une série de voies de communication : il faut en effet remédier à l’éloignement des différents quartiers, et assurer des liaisons entre les zones résidentielles et les zones industrielles ou commerçantes. L’éloignement du township africain souvent à plus d’une dizaine de kilomètres, la succession

¹²Les *pass laws* ont été abolies en 1986.

des zones-tampons, le confinement¹³ du township dans un espace surveillé, tout cela montre que le pouvoir afrikaner a fait de ses villes une véritable mise en scène de la distance. Le lieu éloigné et improbable du township cristallise par méconnaissance les jugements des Blancs sur les Noirs : lieu de vices, de violence, et d’épidémies¹⁴. On ajoute à ce syndrome sanitaire, à cet isolement du quartier noir une surveillance sans failles – la leçon des casernes ouvrières (ou *compounds*) mises en place par les compagnies minières a été bien retenue. L’espace noir est confiné, parfaitement délimité par la loi, contrôlé par des grillages, des miradors, et ne peut s’écouler que par un petit nombre d’accès aisément gardés : Soweto et ses millions d’habitants n’en ont que quatre !

La mise en scène de la distance et la multiplication des frontières ont été imposées également à l’échelle nationale : c’est la création des homelands (voir figure 4). Cette gigantesque autopartition sans équivalent tendait à rendre les Noirs étrangers à la République Sud-Africaine, et cette fois au sens strict du terme : en substituant à leur nationalité sud-africaine une autre nationalité. Il s’agit de créer des états indépendants, dont on fera dépendre chaque Noir.

**Figure 4 : les homelands à la veille de leur disparition
(ils seront réintégrés au territoire sud-africain en avril 1994).**

Il s’agit là d’une véritable autopartition de l’espace national, consentie au nom de l’idéologie. Il ne s’agit pas de créer des états viables, malgré les dénégations officielles : les territoires des homelands sont éclatés, leur économie dépend quasi totalement de l’Afrique du Sud. On cherche ici à construire une nouvelle réalité, à repousser les Noirs hors d’un espace blanc, à les rendre littéralement étrangers.

La création des homelands se base sur une certaine vision de l’ethnicité. La politique de l’apartheid, divisant pour régner, avait constamment souligné les différences ethniques à l’intérieur de la population noire. Le discours idéologique sur l’ethnicité a pourtant d’autres composantes, aux conséquences politiques immenses. Il s’insère dans le traitement du thème des races par la mythologie afrikaner. L’idée des races-enfants a été transformée au cours du XX^{ème} siècle en une vision linéaire du progrès : chaque peuple doit passer par différents états, toujours les mêmes, avant d’accéder à l’identité nationale. Les Noirs, en retard sur l’évolution européenne, en sont au stade ethnique. Pretoria décrète donc que ces ethnies sont des proto-nations, et déclare vouloir accélérer le cours de l’histoire. En imposant l’indépendance aux homelands, elle les fait accéder au stade national et fait donc œuvre décolonisatrice (*sic*).

Pour cela, le gouvernement nationaliste assigne à chaque ethnie un lieu d’origine propre, insistant sur le lien essentiel entre un peuple et son territoire. Même si les lieux assignés ne correspondent pas aux données historiques, il prétend ainsi corriger les méfaits de l’Histoire et rendre aux tribus les terres dont les Zoulous les auraient dépossédé lors des conquêtes de Chaka (ou *Mfecane*) dans la première moitié du XIX^{ème} siècle. Chaque Africain, dès la création du homeland, en dépend, quelque soit sa résidence ou son histoire... Même s’il a vécu toute sa vie au Cap, un Xhosa dont le *pass* n’est plus en règle se verra expulsé vers les zones rurales du Ciskei ou du Transkei. Il sera citoyen du homeland dès l’accession de ce dernier à « l’indépendance ». Sa nationalité sud-africaine n’aura plus de raison d’être, non plus que ses revendications politiques puisque le droit de vote lui sera accordé dans le homeland.

¹³Souvent débordé par la profusion des camps de squatters que le gouvernement « déguerpit » et qui resurgissent ailleurs.

¹⁴Les premiers discours et les premières actions en faveur de la ségrégation, au début du siècle, s’étaient amplement nourris des méfaits de quelques épidémies – les jugements des hygiénistes européens du siècle dernier devant les quartiers ouvriers ne sont pas loin...

Le discours détourné

Enfin, l’emprise de la mythologie afrikaner sur la réalité sud-africaine se fera par le discours, parole créatrice d’un nouveau territoire, parole performatrice, parole vecteur de l’idéologie. Le discours officiel a très rapidement abandonné une rhétorique orthodoxe, une « ligne dure » pour plus de souplesse et d’opportunisme. Par exemple, l’apartheid est décrit en termes de respect des différences ethniques, par ailleurs surestimées, multipliées et déclarées irréductibles. Les Noirs sont séparés des Blancs pour éviter toute intrusion extérieure dans le processus historique de leur développement. À ce titre, la création des homelands et leur accession à l’autonomie puis, pour quatre d’entre eux, à l’indépendance, sont décrites, on l’a vu, comme appartenant à la logique de la « décolonisation » ! La défense de l’apartheid comme politique permettant le respect des différences culturelles, pour outrée et scandaleuse qu’elle nous paraisse aujourd’hui, est sans doute l’exemple le plus frappant de ce détournement du discours. L’adoption d’une rhétorique ne dépendait guère que de son efficacité. Ce pragmatisme avait pour but de désarmer les oppositions intérieures et extérieures, en employant systématiquement la désinformation.

Cette désinformation était de très grande ampleur, et bénéficiait d’énormes moyens. Les confessions actuelles des agents de l’apartheid font apparaître la diversité des canaux empruntés par cette propagande: presse, commentaires de visiteurs étrangers, films, publications diverses, etc. L’une des conséquences de cette propagande maniant le cliché et de la stricte séparation entre les races est une quasi totale méconnaissance des Noirs de la part des Blancs. André Brink la décrit bien dans *Sur un banc du Luxembourg*, en narrant sa stupéfaction lors de sa première rencontre avec un Noir éduqué, bénéficiant du même bagage culturel que lui ; il ne connaissait que des Noirs sans éducation, chargés de besognes subalternes. La division de la société civile qu’elle a engendré est l’un des principaux problèmes rencontrés aujourd’hui par le gouvernement démocratique.

Ainsi, la mythologie afrikaner du territoire, malgré sa naissance tardive, a marqué durablement les mentalités et l’espace sud-africain, modelé par l’apartheid. Depuis février 1990 et les réformes de De Klerk, et, plus encore, depuis avril 1994 et les premières élections non-raciales, cet espace afrikaner exclusif n’existe plus. Les quelques tentatives pour le ressusciter par la création d’un homeland blanc (*Volkstaat*) n’ont pas abouti. Mais la mythologie a réussi à lier un peuple et un pays : aujourd’hui encore, les Afrikaners se sentent africains. Il s’agit désormais de former une nation nouvelle, intégrant l’ensemble des communautés du pays : les mythes de la « nouvelle Afrique du Sud » sont en cours d’élaboration¹⁵.

Bibliographie

CORNEVIN, M., 1979, *L’apartheid : pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, Actuel.

FEBRUARY, A.V., 1995, « Les “Impis” et le “Laager” », in Darbon, D. (éd.), *Ethnicité et nation en Afrique du Sud : imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala-MSHA, p. 65-88.

GUELKE, L., 1976, « Frontier settlement in early Dutch South Africa », *Annals of the Association of American Geographers*, Minneapolis, 66, 1, mars pp. 25-42.

¹⁵Cf. Aji H., Houssay-Holzschuch M., « La rhétorique de la réconciliation : presse et langage en Afrique du Sud », à paraître dans *Esprit*, en 1996.

HOUSSAY-HOLZSCHUCH, M., 1996, *Mythologies territoriales en Afrique du Sud, un essai de géographie culturelle*, Paris, Éditions du CNRS, Espaces et Milieux.

MARKS, S., et S. Trapido (eds), 1987, *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*, London, Longman.

SALAZAR, P.J., 1989, *L’Intrigue raciale, essai de critique anthropologique : l’Afrique du Sud*, préface de L.V. Luneau, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociologies au quotidien.

SCHAMA, S., 1991, *L’Embarras de richesses, une interprétation de la culture hollandaise au siècle d’or*, Paris, NRF-Gallimard.

THOMPSON, L., 1985, *The political Mythology of apartheid*, New Haven/London, Yale University Press.

WILSON, M., et L. Thompson, 1969 et 1971, *Oxford History of South Africa*, Oxford, Clarendon Press, 2 tomes; 1 : South Africa to 1870 ; 2 : South Africa 1870-1966.

Remerciements

Sans Nicolas Holzschuch, cet article ne présenterait qu’un texte aride et dépourvu d’illustrations. Les cartes lui doivent beaucoup, ainsi qu’au Generic Mapping Tool (GMT) de P. Wessel et H. Smith (SOEST, Hawaï).

Le discours détourné

Enfin, l’emprise de la mythologie afrikaner sur la réalité sud-africaine se fera par le discours, parole créatrice d’un nouveau territoire, parole performatrice, parole vecteur de l’idéologie. Le discours officiel a très rapidement abandonné une rhétorique orthodoxe, une « ligne dure » pour plus de souplesse et d’opportunisme. Par exemple, l’apartheid est décrit en termes de respect des différences ethniques, par ailleurs surestimées, multipliées et déclarées irréductibles. Les Noirs sont séparés des Blancs pour éviter toute intrusion extérieure dans le processus historique de leur développement. À ce titre, la création des homelands et leur accession à l’autonomie puis, pour quatre d’entre eux, à l’indépendance, sont décrites, on l’a vu, comme appartenant à la logique de la « décolonisation » ! La défense de l’apartheid comme politique permettant le respect des différences culturelles, pour outrée et scandaleuse qu’elle nous paraisse aujourd’hui, est sans doute l’exemple le plus frappant de ce détournement du discours. L’adoption d’une rhétorique ne dépendait guère que de son efficacité. Ce pragmatisme avait pour but de désarmer les oppositions intérieures et extérieures, en employant systématiquement la désinformation.

Cette désinformation était de très grande ampleur, et bénéficiait d’énormes moyens. Les confessions actuelles des agents de l’apartheid font apparaître la diversité des canaux empruntés par cette propagande: presse, commentaires de visiteurs étrangers, films, publications diverses, etc. L’une des conséquences de cette propagande maniant le cliché et de la stricte séparation entre les races est une quasi totale méconnaissance des Noirs de la part des Blancs. André Brink la décrit bien dans *Sur un banc du Luxembourg*, en narrant sa stupéfaction lors de sa première rencontre avec un Noir éduqué, bénéficiant du même bagage culturel que lui ; il ne connaissait que des Noirs sans éducation, chargés de besognes subalternes. La division de la société civile qu’elle a engendré est l’un des principaux problèmes rencontrés aujourd’hui par le gouvernement démocratique.

Ainsi, la mythologie afrikaner du territoire, malgré sa naissance tardive, a marqué durablement les mentalités et l’espace sud-africain, modelé par l’apartheid. Depuis février 1990 et les réformes de De Klerk, et, plus encore, depuis avril 1994 et les premières élections non- raciales, cet espace afrikaner exclusif n’existe plus. Les quelques tentatives pour le ressusciter par la création d’un homeland blanc (*Volkstaat*) n’ont pas abouti. Mais la mythologie a réussi à lier un peuple et un pays : aujourd’hui encore, les Afrikaners se sentent africains. Il s’agit désormais de former une nation nouvelle, intégrant l’ensemble des communautés du pays : les mythes de la « nouvelle Afrique du Sud » sont en cours d’élaboration¹⁵.

Bibliographie

CORNEVIN, M., 1979, *L’apartheid : pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, Actuel.

FEBRUARY, A.V., 1995, « Les “Impis” et le “Laager” », in Darbon, D. (éd.), *Ethnicité et nation en Afrique du Sud : imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala-MSHA, p. 65-88.

GUELKE, L., 1976, « Frontier settlement in early Dutch South Africa », *Annals of the Association of American Geographers*, Minneapolis, 66, 1, mars pp. 25-42.

¹⁵Cf. Aji H., Houssay-Holzschuch M., « La rhétorique de la réconciliation : presse et langage en Afrique du Sud », à paraître dans *Esprit*, en 1996.

HOUSSAY-HOLZSCHUCH, M., 1996, *Mythologies territoriales en Afrique du Sud, un essai de géographie culturelle*, Paris, Éditions du CNRS, Espaces et Milieux.

MARKS, S., et S. Trapido (eds), 1987, *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*, London, Longman.

SALAZAR, P.J., 1989, *L’Intrigue raciale, essai de critique anthropologique : l’Afrique du Sud*, préface de L.V. Luneau, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociologies au quotidien.

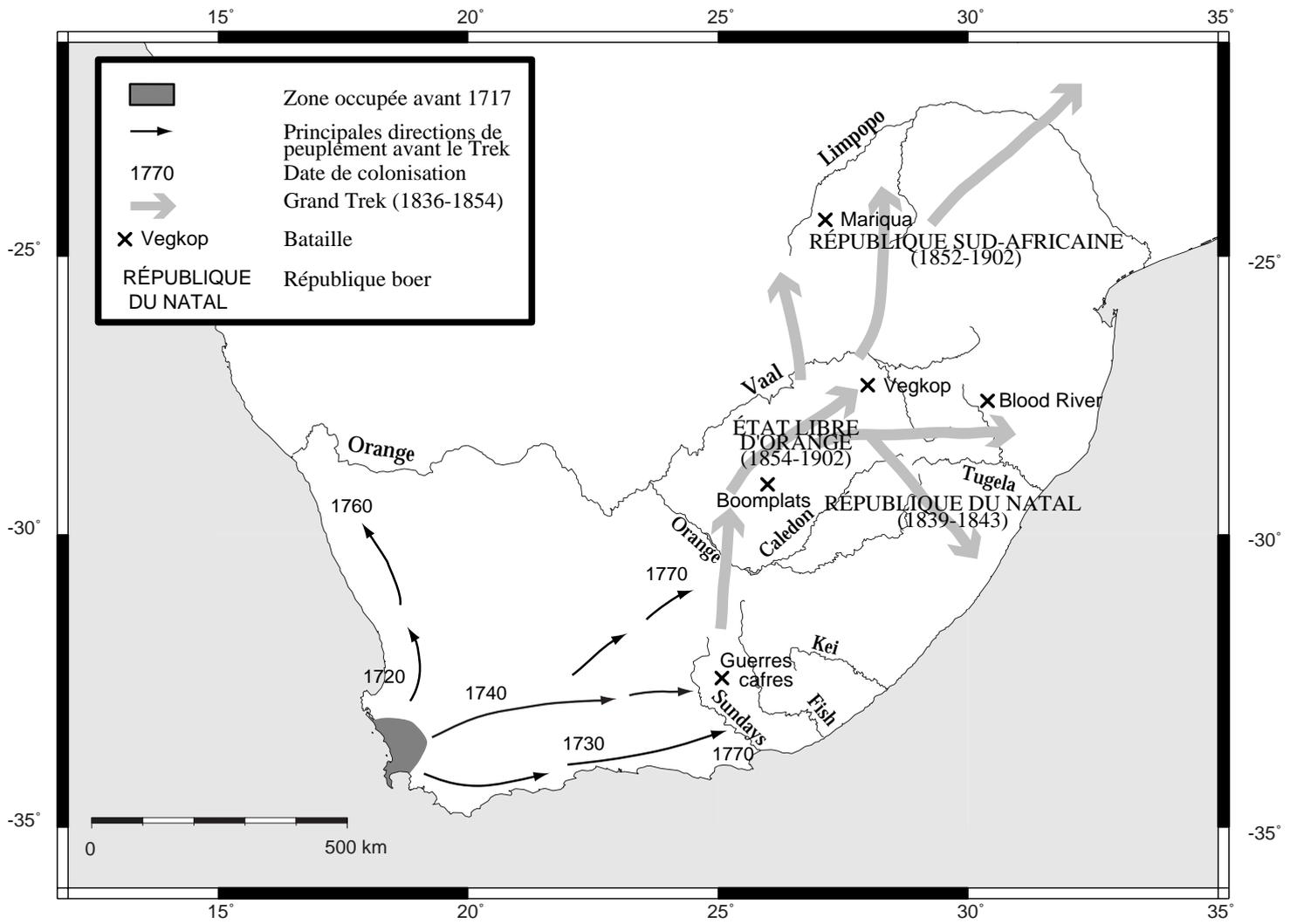
SCHAMA, S., 1991, *L’Embarras de richesses, une interprétation de la culture hollandaise au siècle d’or*, Paris, NRF-Gallimard.

THOMPSON, L., 1985, *The political Mythology of apartheid*, New Haven/London, Yale University Press.

WILSON, M., et L. Thompson, 1969 et 1971, *Oxford History of South Africa*, Oxford, Clarendon Press, 2 tomes; 1 : South Africa to 1870 ; 2 : South Africa 1870-1966.

Remerciements

Sans Nicolas Holzschuch, cet article ne présenterait qu’un texte aride et dépourvu d’illustrations. Les cartes lui doivent beaucoup, ainsi qu’au Generic Mapping Tool (GMT) de P. Wessel et H. Smith (SOEST, Hawaï).



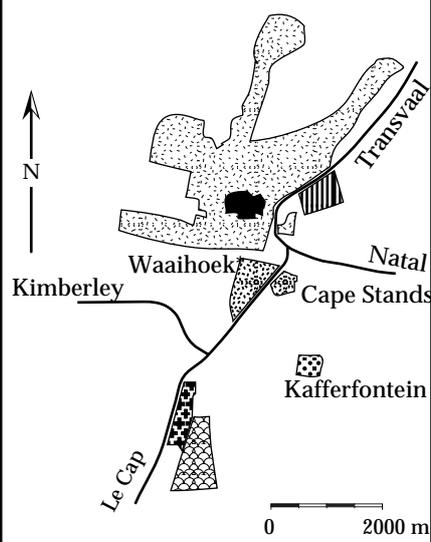
[Retour au texte](#)



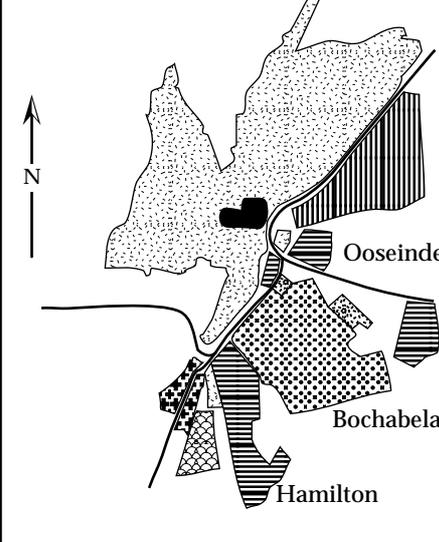
[Retour au texte](#)

Bloemfontein, 1910–1986

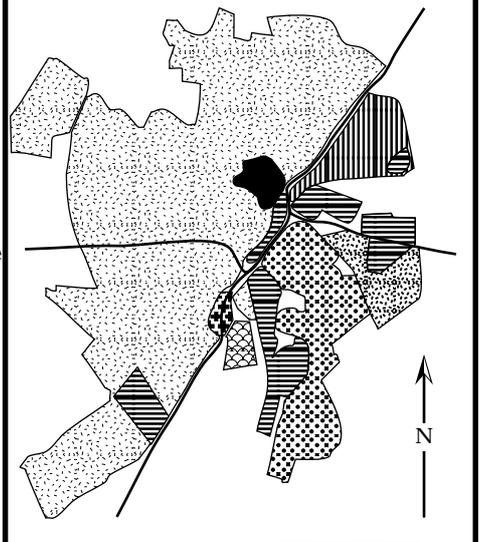
La ville coloniale (1910)



La ville de la ségrégation (1950)



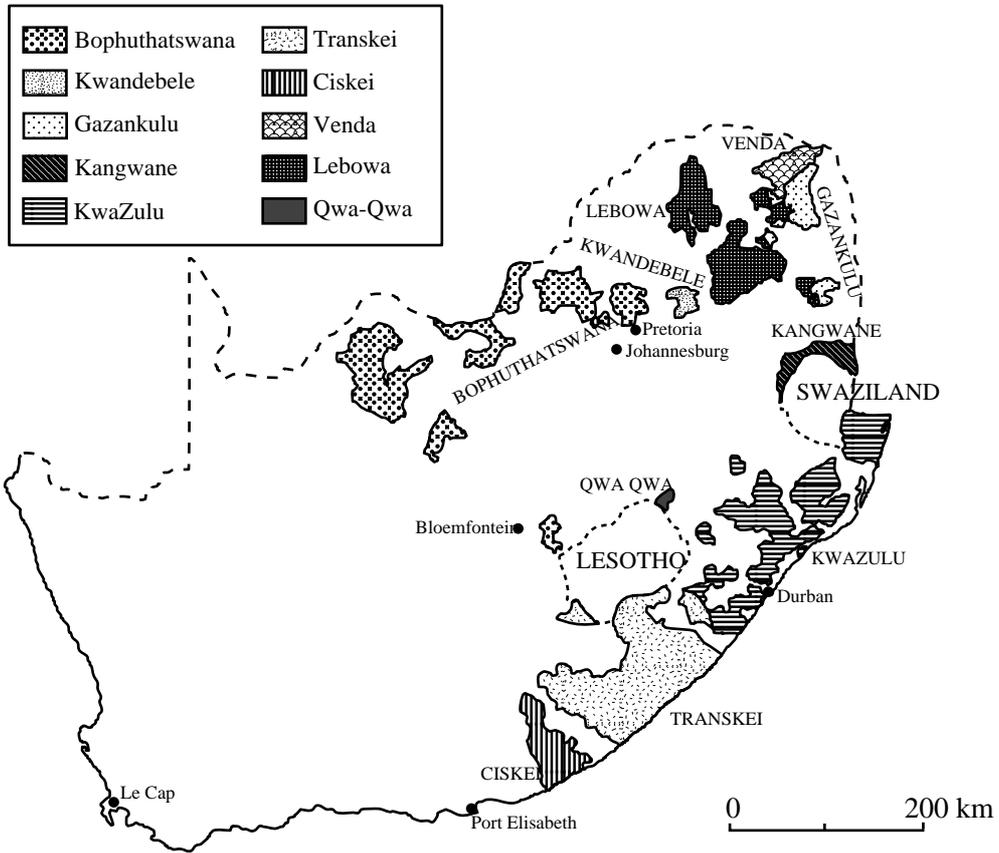
La ville de l'apartheid (1986)



* « zone grise » (Métis et Noirs)



[Retour au texte](#)



[Retour au texte](#)

Les idées et les images de territoires dans le Delta Central du Niger, au Mali

Danièle KINTZ
Université de Paris X, Nanterre

Yveline PONCET
ORSTOM, MALI

Introduction

La notion de territoire, dans ses sens géographique, social et politique, se trouve actuellement au cœur des préoccupations du Mali. En effet, le projet politique majeur de son gouvernement est fondé sur la réalisation d'une décentralisation. Celle-ci consiste en une réorganisation des responsabilités, des représentations et des charges entre l'État et les populations à travers la création de collectivités territoriales décentralisées, assortie d'une révision des statuts fonciers. L'ensemble s'accompagne d'actions d'ordre électoral et géographique, par l'intermédiaire du découpage des circonscriptions. Il s'agit donc de faire naître et de faire fonctionner une nouvelle composition territoriale.

Ce que nous connaissons des espaces, des pouvoirs et des systèmes de production du Delta Central du Niger (Gallais 1967, 1984; Fay, 1989 et suiv.; Kassibo, 1994a et b) semble indiquer que cette nouvelle composition pourrait se superposer aux anciennes sans les annuler. Il convient alors de se demander si la superposition de territorialités différentes sera fonctionnelle, ou quelles précautions seraient à prendre pour assurer leur ajustement aux spécificités naturelles, historiques et culturelles du Delta.

Nous proposons en effet la région deltaïque comme une scène exemplaire du changement et du *mouvement* (des ressources, des espaces productifs, des hommes). Il ne faut cependant pas réduire ce mouvement à une simple adaptation migratoire des producteurs au milieu. Au contraire, il résulte de relations à l'espace attentivement gérées dans le temps long par les sociétés. Les territorialisations reposent en fait sur les solutions que les producteurs eux-mêmes ont appliquées aux changements engendrés par la dynamique de l'hydrosystème et par les interventions extérieures, en fait aux modifications continues de *l'espace des richesses*.

Les sociétés qui occupent le Delta gèrent depuis des siècles une fertilité spontanée qui s'inscrit de façon variable dans des sites et sur des étendues. Fondées sur le saisonnier, le mobile, l'irrégulier (de la crue et des eaux, du climat, etc.), les gestions de cette fertilité se sont ajustées par la *mobilité* (des producteurs), la *variété* (des règles d'accès), la *rencontre* quasi géométrique entre produits et exploitants, qui tous se déplacent. Au plan politique, et à tous les niveaux du politique (national, régionaux et locaux), la prise en compte de ce mouvement pose un triple problème :

- celui de la preuve de son efficacité dans l'ensemble des systèmes de production fondés sur une ressource naturelle renouvelable,
- celui de sa durabilité et de ses ruptures entre les diverses conceptions, représentations et réalités de territoire spécifiques au Delta,
- celui de son maintien dans un système politique moderne officiellement fondé sur la stabilité, l'homogénéité, la reproductibilité.

Si, avec Raffestin (1986), nous traduisons le territoire comme le produit du travail humain sur une portion d'espace "et comme une réordination de l'espace par les systèmes culturels", nous pouvons dire schématiquement que les territoires dans le Delta Central se sont organisés et fonctionnent actuellement par la combinaison d'une ressource unique et d'un politique multiple.

La ressource est ici classiquement qualifiée de *naturelle et renouvelable*. C'est la fertilité de l'hydrosystème naturel, entretenue par les caractères hydrographiques, topographiques, pédologiques de la région deltaïque toute entière et par la présence du vivant. La fertilité de la terre et de l'eau produit de l'herbe et des poissons, qui contribuent au cours de chaque cycle annuel, en compagnie du bétail entretenu par les hommes et du riz semé par eux, à la renouveler (Quensière 1993, 1994). Elle ne doit rien à l'investissement en capital ou en travail et elle est traditionnellement gérée comme une richesse commune à l'ensemble social qui en tire production, ce qui donne au politique une teinte particulière. Cette richesse n'est pas uniforme dans tout l'espace productif : les caractères de l'inondation saisonnière (hauteur de l'eau, durée de la submersion, intensité du courant) introduisent des différentiels de fertilité à l'intérieur du Delta.

Le politique a été étudié et analysé à travers l'histoire du Delta (Monteil, 1932; Gallais, 1967; Kassibo, 1994 a) et l'organisation des pouvoirs (Fay, 1989 et suiv.), qui n'en constituent cependant qu'une partie. Il est fondé sur une durée historique de plus d'un demi-millénaire, et sur la succession d'organisations proto-étatiques et étatiques qui ont structuré les sociétés et les espaces de production selon des logiques apparemment très différentes.

Les exemples de cette complexité sont présentés ici à travers une lecture topologique de quelques objets géographiques tels que le groupe d'habitations, le réseau hydrographique, l'aire de production, la limite. Ces objets sont perçus et gérés en permanence par les pêcheurs, les éleveurs, les riziculteurs, et aussi par les administrateurs : des différences et des similarités entre les représentations de tous ces acteurs émergent des contradictions, mais aussi des convergences, dont la décentralisation devra tenir compte. Certains de ces objets sont visibles, d'autres, tout en étant très réels, ne se matérialisent pas sur le terrain, d'autres enfin ne paraissent pas avoir de fonction reconnue... Tous concourent cependant à faire percevoir la territorialisation. Dans les pages qui suivent, nous en proposons quelques exemples, sans nous étendre toutefois sur les exigences historiques, culturelles, voire écologiques qui les ont constitués. Nous reportons pour cela aux auteurs cités plus haut et notamment aux travaux d'anthropologie de Fay (op. cit.) sur la fondation et l'évolution des territoires de pêche.

1. Le point d'eau et l'habitat

Sans dimension spatiale signifiante à l'échelle des espaces de la production, le puits et le village sont cependant des ancrages localisés dont la dimension sociale est immense.

Dans l'ensemble des sociétés pastorales du Sahel, c'est l'eau qui fonde l'usage temporaire ou permanent d'un environnement en raison de sa rareté, des grandes quantités nécessaires pour abreuver le bétail et de l'indispensable gestion des distances entre l'eau et les pâtures. Habituellement, l'eau est fondatrice de l'installation, des chefferies, des habitudes de passage et des systèmes fonciers pastoraux (Kintz, 1991), mais ce principe n'est pris en compte par aucune législation foncière nationale. Or, le Delta Central, exception écologique, est aussi une exception foncière pastorale : l'eau n'y est pas le moteur de l'organisation sociale des espaces. Elle facilite l'abreuvement bien entendu, mais c'est *l'accès à l'herbe* (le *bourgou*¹, qui a donné

¹ Mot peul passé en français désignant les hautes hélrophytes vivaces (*Echinochloa stagnina*, *Vossia cuspidata* dominantes) qui poussent en crue dans les cuvettes profondes de la plaine inondable. Le bourgou constitue un pâturage de très grande qualité.

son nom peul à une partie du Delta Central) qui est ici fondateur de l'usage pastoral de la ressource. La signification du point d'eau est donc très réduite. On verra plus loin que l'organisation spatiale des éleveurs du Delta a engendré dans le passé des politiques territoriales qui sont toujours vivaces. La région se comporte alors à double titre comme une exception : une organisation spatiale exceptionnelle dans le monde pastoral, la reconnaissance de cette organisation pour des raisons qui ont peu à voir avec le système de production pastoral.

Le point signifiant, dans le Delta, c'est l'habitat et d'abord le village, permanence visible par son élévation topographique obligatoire en milieu inondable, ses arbres, la masse des constructions de terre serrées les unes contre les autres. Chronologiquement et socialement identifié à travers son histoire et ses familles fondatrices, le village manifeste du même coup les droits de ses habitants sur des espaces de production, où qu'ils soient.

Dans le monde de la pêche, principalement dans le groupe appelé bozo, la *fondation* est liée entre autres choses à l'invention d'une pêcherie, c'est à dire à l'identification d'une combinaison fructueuse entre un site favorable, une période de l'année, une technique de pêche (Fay, 1994a). Les lieux concernés peuvent n'être pas jointifs avec l'agglomération dans sa position actuelle. Le village, bien qu'historiquement fondateur et socialement prééminent, n'est que rarement situé au milieu d'un espace de droit et de maîtrise homogènes et continus, c'est à dire susceptibles de délimiter un «terroir».

En *fulfulde*, ce que nous traduisons par *village* sous-entend prioritairement un contenu social hiérarchisé : le *ngenndi* (pluriel *gelle*) est un rassemblement permanent qui peut inclure des Peuls seuls mais aussi les non-Peuls et les descendants de captifs. Le *saare* (pluriel *ca'e*) désigne l'habitat permanent et fixé des descendants de captifs.

La solidité géographique et sociale du village est complétée par la «fluidité» du *campement*. Ce terme colonial devenu d'usage courant désigne le *wuro* et le *winnde*² peuls et le *daga bozo*. Il s'applique par simplification aux agglomérations temporaires et à l'habitat démontable. Dans le Delta Central où la moitié de la population est mobile, les campements sont extrêmement nombreux, et beaucoup d'entre eux sont récemment devenus des établissements permanents. Mais le plus souvent, les campements sont des installations de quelques semaines ou de plusieurs mois, habitées au cours des déplacements de producteurs sur les combinaisons de sites et de calendrier qui sont à la fois disponibles en droit et favorables à la production, à la capture des poissons, à la nourriture du bétail. C'est que, bien davantage que le village, le campement est perçu comme le lieu réel de la production. Ceci est particulièrement net chez les pêcheurs, qui, à strictement parler, habitent où ils pêchent. Le statut des habitants à l'égard de l'espace de production peut être très différencié, voire même opposé : étrangers autorisés et locataires des sites favorables à la production, autochtones détenteurs durables d'un droit d'usage, et dans certains cas, gardiens sur place des droits d'un lignage habitant ailleurs...

Le village, enfin, est l'ancrage de droits sur la terre détenus de façon conventionnelle par les riziculteurs sur des étendues favorables proches. La riziculture est très ancienne dans le Delta (un millénaire au moins) mais ne semble pas avoir occupé des surfaces considérables jusqu'à la colonisation française, qui en a favorisé l'expansion. Son extension pose des problèmes de concurrence pour l'espace et des problèmes sociaux, les habitants de villages quelquefois lointains revendiquant des droits «oubliés» et établissant des campements sur leurs sites de défrichement.

L'administration coloniale, relayée ensuite par celle du Mali indépendant, a tenté de simplifier cette géographie disjointe en créant des droits dits «de voisinage» sur les eaux, les

² *Wuro* (pluriel *gure*) désigne un lieu complet de vie (quel que soit le nombre d'habitants) et *winnde* (pluriel *bille*) une étape occupée par des conducteurs de troupeaux. *Wuro* est social, *winnde* est technique.

pâtures et les terres proches des habitats, ce qui a parfois contribué à engendrer des désordres durables. Les mêmes administrations ont été soucieuses, dans le Delta comme ailleurs, de quadriller le pays au moyen de structures permanentes qui garantissaient une certaine homogénéité à leur gestion. Les villages fondateurs ou cités comme tels sont devenus des «villages administratifs», centres fonctionnels du recensement fiscal et du recouvrement de l'impôt.

Pour les habitants, les rôles fiscaux matérialisent devant l'administration leur relation géographique avec le village et surtout leurs relations historiques et sociales et par conséquent leurs droits d'accès aux espaces et aux sites productifs. Être recensé dans tel village (qu'il s'agisse désormais du recensement fiscal ou du recensement démographique), c'est y voir officialisés ses droits dans la société et dans l'espace de production gérés par la communauté de ce village. Ces droits sont presque obligatoirement hérités, c'est à dire assurés au sein de la continuité lignagère : les «étrangers» n'y ont pas accès à moins de procédures admises, mais qui les placent en position dépendante. Ils restent attachés à un «village d'origine» : même s'ils n'y résident plus que quelques semaines par an (voire plus du tout dans de nombreux cas), la solidité des droits qui leur sont éventuellement reconnus par le lignage dans leur communauté villageoise garantit, en fait, la possibilité d'aller produire ailleurs. Le recensement dans le village d'origine est, pour les producteurs mobiles, une stratégie sociale positive et une forme d'assurance. Cette organisation accroît évidemment la disjonction géographique entre un lieu théorique d'habitat et un ou plusieurs lieux réels de production, qu'ils soient pastoraux, halieutiques ou agricoles.

La dimension historique et sociale des sites d'habitat n'est cependant pas clairement reconnue par l'administration, qui privilégie la simple localisation des villages administratifs et propose des regroupements sur des critères de proximité, bien artificiels par conséquent.

Le village du Delta, accompagné de ses campements satellites parfois éloignés, constitue une société complète et identifiable, reconnue (non sans ambiguïtés volontaires et contestations) par elle-même et par ses voisins par les noms et par l'histoire des familles et des lieux... Identification, certes, mais sans continuités territoriales : les droits des communautés villageoises sur les lieux où produisent (pêchent, cultivent, font pâturer) leurs habitants sont disparates, disjoints, imbriqués ou superposés, changeants dans le temps et d'un village à l'autre. Pourtant, cette diversité relève d'une logique, qui n'est pas celle du pavage paroissial ou municipal des colonisations agricoles : c'est celle du réseau.

2. Lignes et réseaux : déplacements et communication

La logique spatiale des pêcheurs et des éleveurs est fondée en partie, mais de façon solide sur la ligne, axe de circulation des hommes, du poisson ou du bétail : d'une part comme liaison entre des points, nœuds d'habitat ou de production, d'autre part comme structuration naturelle de l'espace deltaïque par son hydrographie, source de sa richesse. Ces lignes constituent des réseaux dans lesquels s'organisent les flux naturels et les flux sociaux de la circulation et de la communication.

Une partie importante des eaux du Delta est constituée de cours linéaires, toujours présents et visibles même s'ils ne sont pas fonctionnels toute l'année. Le *réseau hydrographique* est en grande partie un réseau fermé, puisque de nombreux chenaux se divisent par défluences puis reconstituent un tronç principal par confluences (Poncet, 1994). La perception de sa globalité est vive chez les pêcheurs, qui en connaissent bien les fonctions dynamiques. Le réseau hydrographique est celui de la circulation des poissons, qui se déplacent fréquemment et à certaines périodes de l'année sur plusieurs dizaines de kilomètres. Les droits d'accès au prélèvement sont certes maîtrisés au niveau local, sur des pêcheries qui sont des points et des aires, mais chacun sait qu'il n'y aurait pas de poisson capturable au niveau local si les pêcheries

prélevaient ou retenaient le poisson sans contrôle. Les pêcheurs savaient qu'assurer le fonctionnement du réseau c'était permettre la propagation de la fertilité halieutique, assurer la circulation des poissons, et par conséquent assurer capture et production partout : gestion d'un intérêt bien compris puisque l'ensemble des ressources halieutiques était ainsi rendues accessibles (sous certaines conditions), même à grande distance.

Le réseau, c'est aussi, bien évidemment, celui de la circulation, des échanges sociaux et commerciaux. Ceux-ci empruntent les voies hydrographiques et, quand elles sont sèches, les pistes terrestres. Ce sont les points de rupture de charge et les interruptions de la ligne qui importent : seuils infranchissables aux chalands, fondrières et gués infranchissables aux camions, haltes, relais et points de passage obligés... La rapidité et l'efficacité des communications passent alors par la variété des itinéraires et une adaptation saisonnière et inter-annuelle très rapide des transporteurs aux conditions hydriques du moment, hormis sur le fleuve Niger, seule voie réellement permanente. Celle-ci a d'ailleurs été territorialisée dans une certaine mesure par une société et une volonté politique (celle des empires des XIII^{ème}-XVIII^{ème} siècles) qui ont organisé les étapes de la batellerie et le groupe socio-professionnel somono (Gallais 1967).

Pour les éleveurs, le réseau est celui des chenaux, mares et lacs qui permettent l'abreuvement ou gênent le passage des troupeaux. Il est aussi celui de la circulation naturelle des eaux, qui permet la croissance du bourgou puis l'entrée des troupeaux dans la plaine inondable. Il est enfin le réseau terrestre, rigoureux et contraignant, des pistes de bétail. Comme dans d'autres régions du Sahel, où l'agriculture a réduit les terrains de parcours, les préoccupations des éleveurs se traduisent par l'expression «avoir la route», c'est à dire être assurés que le passage est ouvert, en d'autres termes que le réseau est fonctionnel. Le bétail suit l'eau et le bourgou dans leurs variations saisonnières et annuelles, les bouviers «suivent les vaches», ce qui signifie en réalité «suivre les besoins des vaches» puisque les transhumances sont contrôlées et guidées. Les pâtures sont reliées entre elles par des pistes de tradition ancienne, les *burti* (singulier *burtol*) dont le tracé est issu de négociations, de compromis ou de la force... Le tracé est ajusté aux aires habitées et aux aires cultivées (ces dernières souvent maîtrisées ou anciennement maîtrisées par les éleveurs eux-mêmes) et aux caractères naturels des pâtures et de leur environnement : profondeur de l'eau dans la plaine, gués sur les chenaux, densité des herbes³. L'ordre du passage obéit à des règles de préséance, fondées sur la chronologie d'arrivée dans la région. Enfin, les déplacements pastoraux relèvent aussi du partage de l'espace en *leyDe* (singulier *leydi*), territoires issus des organisations politiques peules spécifiques au Delta.

Ici encore, assurer le fonctionnement du réseau c'est permettre la circulation du bétail en fonction des mouvements de l'eau et du bourgou disponible. Or les lieux de passage et d'étape des troupeaux, *burti* et *bille*, sont aussi convoités par les riziculteurs pour la fumure. Installer une rizière transforme alors l'exploitation du site et le calendrier de sa fréquentation, interdisant du même coup la circulation et l'alimentation du bétail.

Aux réseaux fondés sur le milieu naturel s'ajoute celui des relations privilégiées qu'entretiennent entre eux certains villages : celles-ci sont manifestées avec beaucoup de solidité par des relations matrimoniales stratégiquement entretenues entre communautés, afin d'assurer les droits d'accès à des ressources semblables ou complémentaires : réseaux sociaux invisibles et pourtant très matériels puisqu'ils contribuent à composer l'espace de production de chaque communauté.

³ Les zones denses de bourgou ne sont pas aisées à traverser, il y a donc des voies habituellement tracées et empruntées chaque année. Les bêtes les plus vigoureuses sont placées en tête du troupeau pour réouvrir le chemin entre les herbes submergées et le premier passage de la saison est réputé très difficile.

3. L'étendue : production et partages

L'idée d'aire productive est classiquement associée à celle d'une destination pour des usages définis dans un système de droits définis. Cela n'est pas simple pour les espaces deltaïques dont la productivité est fondée, en totalité ou en partie sur l'eau mobile et, dans le cas de la pêche, sur un produit (le poisson) invisible, mobile et non attribuable avant capture.

On a vu que dans le monde de la pêche deltaïque, l'entrée géographique de la production n'est pas exactement, ou pas uniquement, la surface, mais la combinaison d'un lieu précis (quasi-ponctuel dans de nombreux cas), d'un moment et d'une technique de capture : le même lieu peut donc être exploité successivement par des groupes ayants-droit différents; des lieux connexes peuvent être soumis à des règles de gestion très différentes (Fay 1989 et suiv.). Le résultat est une mosaïque spatiale et temporelle de droits et d'applications. Le jeu des alliances, des compensations et des stratégies locales a disjoint et morcelé le statut juridique des espaces (Fay, 1994 b), mais sans altérer la cohérence sociale focalisée sur les unités d'habitat : les revendications des pêcheurs, par exemple, ne s'expriment guère dans le sens de ce qu'on pourrait appeler un remembrement. Actuellement, la parcellisation permet l'accès de tous, y compris des «étrangers», à la ressource et à la production. Elle garantit aussi une certaine sécurité puisqu'elle autorise la coexistence des droits de type contemporain (fondés sur l'héritage, la rentabilité, les garanties) et des droits de type mystique (fondés sur les compétences d'intermédiaires éminents). Cela ne va certes pas sans conflits, dont il faut prendre garde qu'ils ne sont pas tous «territoriaux», même si la localisation est la façon la plus courante de les désigner.

Exceptionnellement dans le monde pastoral sahélien, on l'a vu plus haut, ce sont les *étendues* pâturables qui fondent, dans le Delta Central, l'organisation spatiale communautaire de la société pastorale. Au cours de l'histoire de la région, cette organisation est devenue prééminente, et elle est à l'origine de certaines des structurations territoriales que l'on observe actuellement (Gallais 1967, Kassibo 1994 a). Le découpage de l'espace pastoral en *leyDe* a été cristallisé et complété lors de l'épisode politico-religieux de la *Dîna* à partir de 1818. L'utilisation n'en est d'ailleurs pas seulement pastorale, puisque ces territoires comportent aussi des espaces agricoles. Des redevances étaient prélevées dont le taux était proportionnel à l'éloignement social et géographique du demandeur par rapport aux lignages détenteurs des droits prééminents. Ces redevances ont pu servir à limiter les troupeaux utilisateurs d'un même espace et donc à préserver la reproductibilité du système. L'organisation communautaire des accès à l'herbe tenait également compte de leur qualité en permettant une succession des usages entre bonnes et moins bonnes pâtures. Or, la récupération par les administrations modernes des *leyDe* en tant que «territoires» (espaces délimités pourvus d'un contenu social) n'a pas conservé leur fonction d'origine : figés dans une figuration cadastrale, les *leyDe* sont devenus des espaces fiscaux.

L'évolution sociale et économique pousse les producteurs du Delta à intégrer davantage les indispensables céréales alimentaires à leurs stratégies de production (Fay, 1994 a). On assiste donc depuis plusieurs dizaines d'années à une «course à la rizière», laquelle déstabilise le système pastoral bien plus que le système halieutique. En effet, les nouvelles rizières s'étendent aux dépens des pâturages plus qu'à ceux des pêcheries, qui ne leur sont pas réellement concurrentielles dans l'espace, ni (en conditions hydrologiquement favorables⁴) dans le temps. En outre, les pêcheurs, qui détiennent historiquement et mystiquement les droits sur l'eau, savent peut-être mieux les faire respecter sur leurs espaces inondables, que ce soit pour les conserver à leur profit (ils sont eux-mêmes riziculteurs) ou pour les attribuer à de nouveaux

⁴ Les dates d'arrivée des pluies et de la montée des eaux importent dans le calendrier rizicole : les décalages et les retards perturbent la succession des activités et le rythme pêche-agriculture dans le cycle général (Fay, 1994b).

arrivants. Hormis dans les «vieux terroirs» rizicoles⁵ où les droits sont assurés mais pas l'inondation, et dans les aménagements modernes, où les droits et l'inondation sont théoriquement assurés, la rizière reste souvent un espace de production provisoire soumis aux abus des nouveaux défricheurs aussi bien qu'à ceux des ayants-droit légitimes, donc une source de conflits.

L'organisation spatiale de type agricole pluvial, fondée sur la durée et une certaine régularité et inscrite dans un paysage visible sur un sol fixe, n'est donc absolument pas prééminente dans le Delta et n'influence guère la perception territoriale de l'ensemble de ses habitants. En revanche, elle reste le modèle prégnant de l'administration, laquelle perçoit le rapport homme-espace selon le modèle (pourtant à peine majoritaire au Mali) de l'agriculture sèche dans un terroir géographiquement continu et temporellement stable de forme concentrique ou radiante.

4. Limites et repères

La limite comme borne ou frontière matérialisable n'est guère familière aux systèmes de production pastoral et halieutique du Delta. On a vu qu'elle est contradictoire, dans la perception culturelle et dans la pratique légitime, avec le fonctionnement réticulaire de l'hydrosystème, la circulation du bétail, la gestion traditionnelle des droits d'accès au bénéfice des producteurs. Les paysages deltaïques ne portent de limites visibles qu'agricoles, quand il s'agit de *protéger* les espaces cultivés contre le bétail, contre le poisson et contre le risque de baisse prématurée des eaux par des enclos, des diguettes et des digues : pas ou peu de haies et de clôtures, pas de différenciations végétales signalant volontairement des exclusivités et des exclusions... Les repères sont essentiellement naturels et temporaires, bordures des étendues d'eau et d'herbe, gradients transformables et mobiles dépourvus de signification durable plutôt que «frontières» péremptoires. Les touffes d'herbes nouées et les pierres posées au fond de l'eau constituent des signaux discrets pour les pêcheurs, indiquant autrefois les limites de droits ou de maîtrises. Ces limites sont toujours bien réelles et ont une permanence certaine, mais dans le monde de la pêche, elles ne sont relatives qu'à l'espace des accès et non pas à l'espace de la ressource.

En *fulfulde*, la limite se dit *keerol*, mot qui vient de la même racine verbo-nominale que le verbe qui signifie divorcer, se séparer. La notion fait référence au fait de «couper en deux», et la limite n'est donc plus ici une notion simplement descriptive qui différencierait deux unités voisines. Le découpage en *leyDe* a conduit à l'identification de limites territoriales d'intérêt pastoral réelles, qui ont été cartographiées (Gallais, 1967; Marie, 1982). Mais que ces limites existent, qu'elles soient reconnues, n'implique pas pour autant qu'elles aient une fonctionnalité permanente ni un rôle structurant dans l'évolution politique régionale.

C'est donc moins de limites qu'il faut parler que de *repères*, lesquels s'ajustent au réseau variable de sites et de lignes qui constitue l'organisation spatiale la plus aisément comprise dans le Delta. Ces repères ne sont pas nécessairement visibles ni ponctuels : un temps de marche, une position intermédiaire suffisent.

Ce sont les étendues défrichées, labourées et cultivées qui s'impriment dans le paysage par des sols et une végétation différents, et encore n'est-ce pas toujours le cas, tant le riz cultivé se confond par endroits avec la végétation naturelle et se mêle avec elle. En production agricole, l'espace de la production correspond avec l'espace des droits d'accès par l'intermédiaire de la notion valorisante de travail du sol et d'investissement par ce travail. Mais on sait que cette correspondance n'est pas reconnue dans beaucoup d'endroits du Delta, où la légitimité territoriale n'est pas (ou pas encore) fondée sur une logique agraire. L'existence des droits et des limites d'exercice de ces droits (limites sociales et limites spatiales) justifie ou sert de

⁵ Les cuvettes du Djennéri, les rives du Diaka amont, les plaines du Kotaba et du Sassaldé, les vallées interdunaires du nord Débo, toutes quasi asséchées de 1972 à 1993.

prétexte à la réémergence de revendications sur les espaces les plus productifs : il y a des limites que l'on met en réserve.

La colonisation française puis l'État malien indépendant, ont fait grand usage des *limites*, par souci de quadriller l'espace à administrer. Le découpage territorial par la *Dîna* (laquelle a été un phénomène politique spécifique au Delta), qui en avait fait l'un de ses fleurons interventionnistes, a séduit les administrateurs coloniaux et maliens. L'image de territoire délimité et fixe s'est trouvée renforcée par cette légitimité «traditionnelle». Les limites de régions et de cercles ont été tracées sur les cartes topographiques militaires des années vingt pour l'ensemble du Soudan français, puis reprises avec davantage de précision dans les années cinquante sur les cartes topographiques de l'A.O.F. d'après photographies aériennes. Dans ces découpages, c'est une géométrie transverse à l'hydrosystème qui a prévalu : actuellement, le Delta Central est divisé en trois *régions* (le Mali entier en comprend huit) qui incluent chacune de très vastes étendues de bordures sèches, tout à fait extérieures à l'hydrosystème et étrangères à ses systèmes de production. Au niveau administratif inférieur, celui des arrondissements qui correspondent en fait à une certaine homogénéité historique, les délimitations ne sont guère matérialisées.

Conclusion

La ressource hydrosystème deltaïque constitue un capital productif, mais aussi un *capital spatial* (Lévy 1994). En 1963, par la nationalisation des eaux, l'État malien s'en était attribué la propriété et la responsabilité, dont il se dessaisit aujourd'hui pour les rendre aux exploitants. Ce faisant, il attend d'eux la mise en œuvre - voire l'invention - des stratégies appropriées à la conservation et à l'accroissement de ces diverses formes de richesse tout en restant dans les termes de l'homogénéité nationale. L'État ne perçoit guère, ou ne souhaite pas mettre en évidence, les spécificités spatiales de l'hydrosystème et leur adaptation aux rythmes temporels : il propose des légitimations administratives et foncières fondées sur la propriété, sur le consensus à l'égard des limites, des contenus et des voisinages, sur un système exhaustif, contigu et monoscalaire⁶, ajustable, certes, mais sur quels rythmes ? La diversité des légitimités et des perceptions existantes, dont ce qui précède donne un aperçu, apparaît alors comme une distorsion avec la perception encore quasi-monolithique de ce qu'est un *espace légitime* par un État moderne et démocratique. La question est donc posée, ici comme dans bien d'autres endroits du monde, de l'ajustement des responsabilités et des gestions entre l'État comme pilote d'homogénéité et d'unité nationale, et des communautés territoriales efficaces : on sait (Debbasch 1989) que cette efficacité dépend en partie de leurs dimensions géographiques et démographiques. Le fait que la richesse du Delta soit fondée sur une ressource naturelle⁷ rend les enjeux plus visibles («nature», «environnement», «préservation» en sont les mots-clé) et les solutions plus complexes.

Il est donc utile et opportun de poursuivre l'étude des intersections entre le politique et le géographique, non seulement par celle des *pouvoirs*⁸ mais aussi par celle des autres relations entre l'espace civil, l'espace naturel et les découpages et dimensions géographiques de l'action politique. L'étude de ces relations passe par celle des dimensions, géographiques et temporelles :

«Ce n'est (...) plus dans le territoire dont le rythme de transformation est rapide, que l'on peut chercher une base à la territorialité» (Raffestin, 1986).

Bibliographie

⁶ L'emboîtement de différents niveaux de communautés territoriales ne favorise pas *ipso facto* la multiplicité des échelles, il la réduirait plutôt (Lévy, 1994).

⁷ Sur les rapports entre gestions centralisées et gestions locales dans un autre espace halieutique et pastoral, la Norvège septentrionale, voir Sandberg 1994 et, plus généralement, Ostrom 1991.

⁸ Et au-delà par celle de *contrôle*, concept plus ambigu et plus flou, mais plus large (Lévy 1991, 1994).

- DEBBASCH, C., 1989, “Décentralisation”, In *Encyclopaedia Universalis*, T. 7 : 69-71.
- FAY, Claude, 1989, “Sacrifices, prix du sang, «eau du maître» : fondation des territoires de pêche dans le Delta Central du Niger (Mali). Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)”, *Cahiers des Sciences Humaines* 25 (1-2) : 159-176, 213-236.
- FAY, Claude, 1991, “La production de pêche dans le Delta Central du Niger (Mali) : systèmes de perception et d’appropriation des territoires”, In Durand, J.R., J. Lemoalle, et J. Weber (éds), *La recherche face à la pêche artisanale*, Symp. International ORSTOM-IFREMER, Montpellier France, 3-7 juillet 1989, Paris, ORSTOM, II : 881-888.
- FAY, Claude, 1993, “Repères technologiques et repères d’identité chez les pêcheurs du Macina (Mali)”, In Jolivet, M.J. et Rey-Hulman, D. (éds), *Jeux d’identité, études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L’Harmattan : 167-202.
- FAY, Claude, 1994a, “Les organisations sociales et culturelles de la production de pêche : morphologie et grandes mutations” In Quensiere, J., (éd.sci.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala : 191-207.
- FAY, Claude, 1994b, “Le Maasina”, In Quensiere, J., (éd.sci.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala : 363- 382.
- GALLAIS, J., 1967, *Le Delta Intérieur du Niger, Étude de géographie régionale*, Mémoire IFAN n° 78. Dakar-Paris, Larose. 2 vol. 621 p.
- GALLAIS, J., 1984, *Hommes du Sahel, espaces-temps et pouvoirs, le Delta Intérieur du Niger 1960-1980*, Paris, Flammarion, 289 p.
- KASSIBO, B., 1994a, “Histoire du peuplement humain” In Quensiere, J., (éd.sci.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala : 81-97.
- KASSIBO, B., 1994 b., “La zone pré-lacustre de Sendégué”, In Quensiere, J., (éd.sci.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala : 383-400.
- KINTZ, D., 1991, “Le foncier dans la pensée et la pratique des éleveurs et des agropasteurs”, In Le Bris, E., E. Le Roy et P. Mathieu, (éds. sci.), *L’appropriation de la terre en Afrique Noire : manuel d’analyse de décision et de gestion foncières*, Paris, Karthala : 37-48.
- LEVY, J., 1991, “«Contrôle», un concept incontrôlé”, In Théry, H., (dir.), *L’État et les stratégies du territoire*, Paris, Ed. du CNRS, Mémoires et Documents de Géographie : 33-43.
- LEVY, J., 1994, *L’espace légitime, sur la dimension géographique de la fonction politique*. Paris, Presses de la Fondat. Nat. des Sc. Politiques. 442 p.
- MARIE, J., (coordonné par), 1982, *Carte foncière pastorale du Delta Intérieur du Mali*, 1/50 000, Bamako, ODEM-CIPEA.
- MONTEIL, C., 1932, *Une cité soudanaise : Djenné, métropole du Delta Central du Niger*, Réédition 1971, Paris, Anthropos. 301 p.
- OSTROM, I., 1991, “Gérer nos ressources communes, introduction”, *Nature et Ressources*, 27 (4) : 2-3.
- PONCET, Y., 1994, “Cartes et notice”, In Quensiere, J., (éd. sci.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala, Vol. II. 8 cartes h.t. , 40 p.
- QUENSIERE, J., 1993, “De la modélisation halieutique à la gestion systémique des pêches”, *Natures, Sciences, Sociétés*, 1 (3) : 211-220.
- QUENSIERE, J., (éd. sci.), 1994, *La Pêche dans le Delta Central du Niger (Mali)*, Paris, ORSTOM-Karthala, 2 vol. 495 p. + cartes h.t. et notice.
- RAFFESTIN, C., 1986, “Ecogénèse territoriale et territorialité”, In Auriac, F., et Brunet, R., (éd. sci.), *L’espace, jeux et enjeux*, Paris, Fayard : 175-185.
- SANDBERG, A., 1994, “Gestion des ressources naturelles et droits de propriété dans le grand nord norvégien : éléments pour une analyse comparative”, *Natures-Sciences-Sociétés*, 1994, 2 (4) : 323-333.

Le clos et l'ouvert Terre et territoire au Fouta-Djalon

Carole LAUGA-SALLENAVE
GRET - Université Paris X

"Où que j'aïlle, je suis un morceau de paysage de mon pays"
Ismaël Kadaré

Introduction

Sur les hautes terres du Fouta-Djalon en Guinée, les Peuls quadrillent leur territoire de marques durables, entretenues et renouvelées. Sédentaires depuis plusieurs générations, ils pratiquent une agriculture associée à l'élevage intensive à l'intérieur d'espaces enclos et extensive à l'extérieur de ceux-ci. Les clôtures richement arborées sont autant de limites fixes, immobiles, définitivement tracées comme repères connus de tous. A l'extérieur des espaces enclos, aucun lieu n'est déclaré vacant, bon à saisir, aucune terre n'est déclarée libre. Marque originale du paysage, la clôture autour de la concession et du jardin familial est devenue le symbole et le modèle d'inscription dans le territoire de la société peule du Fouta-Djalon¹. Cette communication s'attache à montrer que le rôle central de la clôture dans le marquage territorial déborde l'espace enclos qu'elle enferme. La clôture est à la fois articulation et limite, lien et frontière.

La dualité du paysage et du système agraire : des îlots de bocage dans une campagne de champs ouverts

C'est dans la plaine des Timbis, à 1000 m d'altitude, cœur historique du plateau central du Fouta-Djalon et région de fortes densités démographiques, que l'on trouve les clôtures les plus vives et les plus riches de Moyenne Guinée.

Figure 1

Cette région est caractérisée par de vastes plaines herbeuses entrecoupées d'îlots agroforestiers qui dissimulent des concessions familiales et un réseau bocager ancien. Ainsi, malgré une population dépassant 80 habitants par km² à l'échelle de la sous-préfecture de Timbi-Madina, les agglomérations villageoises conservent leur aspect de sites insulaires au milieu d'une campagne de champs ouverts monotones et dénudés. Le bocage couvre moins d'un cinquième de l'espace, ce n'est qu'un élément du paysage.

L'organisation du terroir associe ces deux espaces, le clos et l'ouvert. La cellule de base de l'habitat est la concession familiale, la tapade. Tapade est un terme franco-guinéen dérivé du portugais, *tapar* : fermer. Fermée, chaque concession individuelle l'est par un *hoggo* (*kowle* au pluriel), clôture d'arbres et d'arbustes renforcés par une palissade de bois. Avec en moyenne un arbre par mètre linéaire, les clôtures des Timbis sont richement arborées. Différents types de palissades en minces piquets de 1,50 à 2 m de haut, parfois en sisal ou en buissons de *Lantana*

¹Clastres, H., 1993, "Un modèle d'inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l'Amérique du Sud", In : *Tracés de fondation*, Dir. Detienne M., pp. 251-260, Peeters Louvain-Paris.

camara font obstacle aux animaux, notamment aux chèvres réputées peu dociles. Suivant son ancienneté et son utilité, chaque portion de clôture compte plus ou moins d'arbustes bouturables à usages multiples (*Jatropha curcas*, *Elaeophorbia grandifolia*, *Commiphora kerstingii*, *Peucedanum fraxinifolium*, *Dracaena fragrans*, *Boswellia dalzielii*...) et d'arbres de haut jet locaux ou exotiques (*Erythrophleum guineense*, *Parinari excelsa*, *Carapa procera*, *Ficus eribotryoides*, *Cassia siamea*, *Mangifera indica*, *Syzygium guineense*, *Bambusa vulgaris*...). Le terme *hoggo*² désigne à la fois la clôture arborée et l'espace enclos, exprimant ainsi le caractère indissociable de la clôture et de ce qu'elle enferme (espace résidentiel et agricole) qui forment un tout dans la représentation collective.

La tapade enferme les cases et les jardins de cultures associées, engraisés et cultivés de façon intensive par les femmes. Elle est donc d'abord un espace résidentiel. Elle comprend une ou plusieurs *suudu*, cases rondes couvertes d'une épaisse toiture de chaume et de plus en plus souvent une habitation en dur et couverte de tôles, des paillotes pour la cuisine ou le stockage du bois, une petite cour surélevée en graviers (le *ngeru*), des passages de circulation et une chèvrerie sur pilotis (la *kula*). Les enclos à bovins, les *dingira*, apparaissant généralement en limite de hameau. La tapade est ensuite un espace de production essentiel dans l'économie familiale. Les jardins de cases, les *suntuure*, sont le lieu d'une horticulture (maïs, manioc, taro, patate douce, gombo, piment, amarante, haricots...) et d'une arboriculture (agrumes, manguiers...) exigeantes en travail et en fertilisants (bouses, crottins de chèvres et de moutons, cendres, feuilles d'arbres issus ou non de la clôture familiale, résidus de culture, détritres ménagers...).

Certaines parcelles encloses ne sont pas habitées. Il peut s'agir soit de concessions abandonnées (les *sabeere*), soit de "nouvelles parcelles encloses" (les *sincuru*) communément appelés extensions de tapades, valorisées en cultures pures (pomme de terre, arachide, manioc...). Les bas-fonds (*dunkire*) sont bordés par les tapades des anciennes populations serviles et par des parcelles encloses réservées aux vergers et aux cultures irriguées de contre-saison (ail, oignon, pomme de terre, chou, tomate...).

Le maillage de haies mixtes et les chemins creux, les *bolol*, qui sinuent entre les blocs d'enclos familiaux et les jardins cultureux, donnent ainsi au paysage des Timbis son caractère bocager. Mais les réseaux de clôtures sont limités aux hameaux d'habitations et aux cultures intensives. Les champs temporaires (*ngesa*) de cultures pluviales de fonio (*Digitaria exilis*) et les jachères pâturées (*fakkere*), sont ouverts. Herbeux sur les plaines, quelque peu arborés sur les pentes, les champs extensifs sont regroupés dans de grandes soles. En saison des pluies, les soles de champs céréalières sont limitées par des barrières naturelles (rivières, relief, agglomérations villageoises...) étanchéifiées si nécessaire par des alignements de branchages (*hoggo ngesa*) et des portails en bois contre le bétail. L'essentiel du cheptel, petit élevage familial et sédentaire de bovins *n'dama*, caprins et ovins, est alors concentré sur les parcours non cultivés alors qu'il pâture librement sur l'ensemble du terroir non clôturé en saison sèche.

Un espace clos éclaté dans le territoire villageois

Le terroir est composé d'un certain nombre de hameaux et de concessions isolées qui entretiennent les uns avec les autres des relations complexes. C'est un "territoire en archipel"³. L'attachement à un même *misiide* fonde l'appartenance à un territoire villageois aussi bien pour

²Notes sur la transcription : pour en faciliter l'utilisation, les termes vernaculaires ont été rendus invariables en conservant leur forme au singulier. Le "u" se prononce "ou". Le "c" pular correspond au "th" français (sinthiourou). Le "e" sans accent se prononce comme "é" dans parlé. Le "g" est toujours dur : *dingira* se prononce "dinguira". Le "j" se prononce "di". L'orthographe de "Fouta-Djalou" a été conservée comme étant la plus souvent utilisée par les géographes.

³Expression empruntée à Joël Bonnemaïson, 1981, "Voyage autour du territoire", *L'Espace géographique*, n°4, pp. 249-262.

les hommes que pour les hameaux. Le modèle de base de l'habitat hérité de l'empire théocratique Peul du Fouta-Djalou⁴ au XVIII^{ème} siècle s'organisait autour d'un *misiide*, paroisse-mosquée regroupant les lignages dominants de Peuls nobles en différents quartiers, et de hameaux-satellites fondés à partir de lui : les *fulaso* des Peuls libres et les *ruunde* des captifs.

Aujourd'hui encore, les hameaux d'un village forment une unité dans la conscience collective malgré leur dispersion géographique. *Fulasos* désignent désormais l'ensemble de l'espace habité gravitant autour du *misiide* qui reste le lieu de concentration du pouvoir en tant que pôle administratif et religieux. Certains hameaux peuvent être éloignés de plusieurs kilomètres de leur *misiide* et sans la prière du vendredi, rien ne laisserait penser par exemple que les habitants du lieu-dit Tandewi sont historiquement rattachés à Dempo-*misiide*. A cinq kilomètres de Timbi-Madina, aucune limite matérielle ne permet non plus de voir que le chapelet d'enclos familiaux qui s'étire le long d'un affluent de la rivière Fétoré ne dépend pas du même village parce que plusieurs anciens *ruunde* ont fusionné. Leurs habitants revendiquent des liens de parenté et de filiation (en réalité des liens de servage et de dépendance) avec les habitants de *misiide* différentes (Sonké, Tossokéré...). Ici l'unité spatiale apparente masque les liens historiques et économiques qui unissent encore les familles d'origine captive des *ruunde* aux familles des Peuls nobles des *misiide*.

Malgré les changements administratifs, le territoire villageois reste donc encore un ensemble géographique centré autour du *misiide* auquel se rattache un groupe relevant de plusieurs parentés et de plusieurs origines sociales. Les haies vives ne matérialisent pas les limites entre les territoires villageois. Ce sont des limites naturelles (cours d'eau, escarpement rocheux, début d'un *bowal*⁵), et quelques arbres, buissons ou rochers qui séparent les territoires villageois.

Une propriété privée qui s'étend à l'ensemble des terres cultivables

Sur les *ngesa*, champs extérieurs réservés au fonio (*Digitaria exilis*) et aux jachères pâturées, la taille réduite des parcelles dont les limites sont permanentes est le signe dans le paysage d'un morcellement important de la terre. Excepté sur quelques parcelles isolées bordées de talus plantés et de fossés, les limites entre les parcelles sont soulignées par des bandes enherbées. Dans les années soixante, Hubert Fréchou avait déjà relié la formation progressive de ces bourrelets de terre à des labours répétés :

"Lorsqu'il laboure son champ, chaque cultivateur laisse intacte, à la périphérie, une bande d'herbe. Les eaux de ruissellement, dans la partie haute de chaque parcelle, érodent l'horizon superficiel du sol labouré ; mais elles n'agissent pas ou peu sur la partie du champ située juste au-dessus de la bande. Celle-ci reste donc en saillie juste au-dessus de la partie amont de la parcelle suivante. Le bourrelet ainsi formé peut, de plus, être renforcé par des touffes de mauvaises herbes que les cultivateurs arrachent dans les champs et jettent sur les bords. Une partie des matériaux arrachés par les eaux dans la partie haute de chaque parcelle peut aussi être déposée dans la partie inférieure et la bande d'herbe" (Fréchou, 1965)⁶.

De fait, le parcellaire donne aux champs ouverts l'allure d'un cadastre européen ; chaque cultivateur reconnaît aisément son champ après plusieurs années de jachère.

H. Fréchou a été le premier à y voir le signe de la propriété privée et à admettre l'idée que ce régime foncier puisse être ancien. A partir d'une analyse fine du vocabulaire et des usages juridiques de la terre (partages, ventes⁷, dons, prêts, échanges), il a montré que la privatisation du sol dans les Timbis était antérieure à la colonisation. Sans en reprendre les explications

⁴Diallo, Th., 1972, *Les institutions politiques du Fuuta Jalon au XIX^{ème} siècle*, Dakar, IFAN, Initiations et études africaines n°28, 276 p.

⁵cuirasse ferrallitique affleurante.

⁶Fréchou, H., 1965, "Le régime foncier dans la région de Timbi (Fouta-Dialou)", *Études de Droit africain et malgache*, Université de Madagascar, Paris, Cujas, pp.407-502.

⁷Des ventes de terres sont attestées dès 1908. A l'indépendance, toutes les terres cultivables de cette région étaient appropriées.

historiques⁸ et démographiques, il faut retenir ici que l'appropriation privée individuelle concerne tous les terrains cultivables. Elle ne se limite pas aux terrains enclos habités et cultivés sans jachère mais s'étend aux champs temporaires et ouverts. Dans les Timbis, l'individu a une autonomie qui lui permet d'avoir une terre à titre privatif. Le *jom leidi*, c'est-à-dire le propriétaire d'une terre⁹, peut disposer de celle-ci à sa guise, l'exploiter lui-même ou bien la vendre, la diviser ou la prêter. Il peut y planter des arbres, y construire une case, la cultiver et la clôturer. Ce degré poussé de privatisation du sol n'empêche nullement la conscience du territoire villageois. Les deux découpages du sol se superposent, découpage à l'échelle des propriétés individuelles et découpage à l'échelle du village (Fréchou, 1965)¹⁰. Un habitant d'un village peut ainsi être propriétaire d'un terrain relevant du territoire villageois d'un autre village.

Aujourd'hui, tout le sol cultivable est approprié. Il n'y a plus depuis longtemps de terre sans propriétaire du fait de l'ancienneté d'un peuplement dense. Si la communauté villageoise définit encore la rotation cultures-jachères puisque le conseil des anciens (*mauBe misiide*) décide chaque année de la partie à cultiver (parfois en accord avec la communauté du village voisin si la protection des cultures l'impose), la terre ouverte n'est pas pour autant commune. Sur les champs ouverts, le droit individuel de propriété prévaut sur ceux de la communauté villageoise qui n'a que des droits d'usages. Le chef de famille conjugale est un propriétaire indépendant qui pourrait cultiver dans la jachère pâturée s'il protégeait sa parcelle de la dent du bétail. Les chefs d'exploitation qui ne possèdent pas de champs dans la sole cultivée préfèrent en emprunter et verser une dîme (*farilla* versée au moment de la récolte)¹¹ à leurs propriétaires plutôt que risquer d'être les seuls à cultiver au milieu du bétail. Ainsi, l'ensemble du domaine foncier de l'exploitation n'est pas enclos. Le clos et l'ouvert s'associent et se complètent aussi à l'échelle de l'unité de production.

H. Fréchou a montré comment la pression démographique a été un facteur de tout premier plan dans le processus de privatisation de la terre. Pour lui, il est "*probable que le fait d'utiliser constamment une parcelle soigneusement enclose favorise la notion de propriété individuelle*". Cette réflexion nous ramène directement à l'idée centrale de cette communication : la clôture fonderait un territoire qui dépasserait le cadre de l'espace enclos.

Une marque durable de propriété qui territorialise au-delà de ses limites

Dans la tapade, la solidité des maisons et les nouveaux bâtiments en dur, le dessin permanent des planches de culture des *suntuure* dont les bordures, les *Bamol*, sont bien soignées et fixées par des plants de manioc, les pratiques anti-érosives, l'enrichissement des parcelles par des amendements systématiques et complexes, et la densité d'arbres fruitiers (orangers, avocatiers, manguiers...) indiquent la grande stabilité de l'habitat et l'attachement d'une société à son territoire. Mais c'est surtout par la clôture que s'exprime la relation symbolique existant entre la société du Fouta-Djallon et son espace.

⁸Le droit musulman, imposé au XVIII^{ème} siècle par les conquérants Peuls après la guerre sainte (*djihaad*), aurait favorisé la privatisation du sol en autorisant l'aliénation des terres et en faisant de la clôture un marqueur de propriété au même titre que le défrichement ou la mise en culture (Fréchou, 1965 ; Rivière, 1973 ; Bah, 1991).

Rivière, Cl., 1973, "Dynamique des systèmes fonciers et développement des inégalités sociales. A propos du cas guinéen". Seminar on problems of land tenure in African development, Leiden, 13-17 december 1971, *Cahiers internationaux de sociologie*, LIV, pp.61-94.

Bah, A., 1991, "Étude comparative des régimes fonciers en droits coutumiers peul et soussou", *Mondes en développement*, n° spécial "Le foncier en Guinée", XXI 81, pp.39-45.

⁹Le même terme sert à désigner le sol, la terre et le territoire : *leidi*.

¹⁰H. Fréchou explique la superposition du territoire privé et du territoire communal par la pression démographique : "*L'exercice de l'activité agricole, qui est en soi un rapport entre l'homme et le sol, ayant posé de graves problèmes de rapports entre hommes, la conscience collective, allant du particulier au général et du fait au droit, a façonné une construction juridique, qui s'est fondée au départ sur la pratique de la répartition des parcelles de culture, mais qui la dépasse en la légalisant, en la systématisant, en l'ajustant à des normes*".

¹¹Pour les petits exploitants, les prêts de terre sont généralisés en échange d'une dîme (fraction de la récolte versée au propriétaire de champ) ou de travaux en nature (labour).

Dans la clôture, l'arbre est le pilier d'une individualisation foncière forte. Le mot peul *sincuru* est habituellement réservé à la "nouvelle parcelle enclose". Mais lorsqu'un paysan parle de *sincuru* pour désigner le *Jatropha curcas* (*kiidi*) et "le premier arbre qu'on plante (dans la clôture)", c'est que les actions de clore et de planter un arbre sont pour lui indissociables. Renouveler la palissade tout en y plantant des arbres, c'est perpétuer un rite d'attachement à la terre de ses ancêtres et symboliser son propre enracinement. C'est aussi affirmer des droits de propriété sur la terre de façon durable, en choisissant par exemple des espèces d'enracinement profond et de durée de vie assez longue comme le pourghère surnommé "*l'arbre qui ne meurt pas*". Dans la plaine des Timbis, des alignements lâches de *kiidi*, de manguiers ou d'autres essences ligneuses non-spontanées tracent le contour de concessions abandonnées, les *sabeere*. Elles entourent des espaces inoccupés mais non vacants. Même délaissées, elles demeurent une preuve juridique définitive, la mémoire d'un territoire. Autrefois, *kerol kiidi* ("limite de pourghère")¹² désignait la séparation entre deux concessions mitoyennes. Beaucoup d'arbres des clôtures étant d'origine étrangère et ne se régénérant pas spontanément, ils sont des bornes-témoins identifiables par tous et font de la clôture plantée un marqueur de propriété sans équivoque.

L'édification d'une haie ou d'un talus planté ne fait que renforcer la marque de la propriété. Par exemple, un propriétaire absentéiste installera une clôture autour d'une parcelle nouvellement acquise par héritage ou par achat. Malgré tout, la propriété précède toujours la haie. La clôture est une véritable fondation qui sera par la suite entretenue, renouvelée et enrichie ; elle inaugure la territorialisation avant la construction de la première case. La haie appartient au propriétaire de la parcelle qui l'a mise en place (ou à celui qui l'a reçue en héritage) (fig. 2). Les hommes édifient les clôtures, bouturent et plantent les arbres et les arbustes, tressent les palissades en minces piquets de bois ou creusent des fossés dans un cérémonial qui demande beaucoup de travail, un lourd labeur que la seule fonction d'obstacle au bétail, quoique primordiale, ne suffirait à expliquer. Il faut voir avec quel empressement on installe la clôture d'enceinte avant de construire son habitation. Tant d'application à faire de l'enclos familial un lieu, un site aux limites inviolables, tant de gestes répétés périodiquement et tant de soins, relèvent d'une volonté forte de préserver non seulement sa propriété mais aussi son intimité.

Figure 2

Dans les limites de sa clôture, chacun peut faire ce qu'il veut. Un proverbe local dit bien que :

"si quelqu'un te coupe une oreille en dehors de sa clôture et te dit qu'il t'aurait tué si tu avais été à l'intérieur de sa clôture, il faut le croire !" ¹³.

Pour un chef de concession, elle préserve l'*intimité* du noyau familial, au sens premier du terme latin *intimus*, superlatif de *interior* (intérieur). L'enfermement le protège contre toutes les formes d'agressions extérieures : animaux sauvages, bétail, vents violents, insolation, feux, et peut-être surtout regard de l'autre, attaques de sorcellerie...

La clôture est l'expression même d'un individualisme caractéristique des habitants de cette région de Guinée. "*Ne dites pas à mon frère combien j'ai de fils*", nous disait un jour, lors d'une enquête généalogique, un vieux Peul, fils d'un ancien chef de village dont le frère assurait des fonctions administratives essentielles dans un village proche de Timbi-Madina... Dans cette zone du Fouta-Djallon, le *hoggo comité*, enceinte commune économique en matériaux et en travail, n'a pas reçu l'écho attendu par le régime collectiviste de Sékou Touré. Dans les *misiide* où les compétitions pour la terre et le pouvoir sont sous-jacentes, les clôtures intérieures isolent toujours les concessions les unes des autres et accentuent le caractère éclaté de l'habitat. Un tel agencement spatial sous-tend les divergences, conflits et clivages sociaux qui fractionnent la

¹²En peul, le mot *kerol* (pluriel *keri*) signifie limite.

¹³Traduction littérale de : *si a fotti e godho ka bhawo hoggo o tayhima nowru si koka nder hoggo wu o warete henante*.

société foutanienne en dépit des liens de parenté qui unissent généralement les habitants d'un même quartier. La tapade révèle une conception très individualiste de l'habitat. Chaque concession comporte en général une habitation pour le chef de famille et autant de cases qu'il a d'épouses. Chaque femme cultive sa portion de *suntuure* (jardins de case). Très souvent, les co-épouses qui possèdent quelques têtes de bovins ont chacune leur *dingira* (parc à bétail).

Le manque de place autour de la tapade pour étendre l'espace résidentiel et l'espace de production au moment d'un nouveau mariage ainsi que l'héritage des veuves après la mort de leur mari ne suffisent pas à expliquer que l'espace résidentiel de la famille restreinte forme rarement une unité simple. L'autonomie de chaque femme s'ajoute à ces raisons physiques et sociales et font que la plupart des chefs d'exploitation polygames ont plusieurs enclos familiaux.

Un usage implicite de la bordure extérieure de la clôture

La communauté villageoise jouit de droits d'usage sur les champs ouverts : libre accès aux pâturages pour le bétail, mais aussi coupe des chaumes pour la réfection des toits, collecte des très convoitées bouses de vaches nécessaires à la culture dans les jardins enclos... Mais dans les faits un propriétaire de tapade dispose de droits d'usage quasi-exclusifs, implicites et connus de tous, sur la bordure extérieure de sa clôture.

Tous les vendredis matins, les femmes de Bamikouré rangabé dont les *suntuure* ne sont séparés d'un *bolol* que par la clôture familiale, ramassent les amas de feuilles et de terre qui se trouvent juste derrière leur clôture. Certes, elles se sentent le devoir de nettoyer ces chemins d'accès à la mosquée le jour de la grande prière. Mais elles ne laisseraient à personne d'autre le soin de récupérer ces précieux fertilisants pour les jardins enclos. Le chef de famille propriétaire d'une telle tapade considère que ses femmes ont un droit d'usage exclusif sur la portion de *bolol* qui jouxte immédiatement sa clôture. Les feuilles et l'humus ne proviennent pas seulement des arbres mitoyens mais peuvent avoir été transportées par les eaux de ruissellement que canalisent les chemins creux. L'exemple qui suit montre aussi que le propriétaire d'une tapade tend à attacher à son domaine la bande extérieure qui entoure sa clôture.

Les haies vives riches en essences pyrophiles comme les ficus protègent les exploitations (T₂, T₃...) situées en bordure de hameaux des incendies accidentels et des feux pastoraux et culturels non contrôlés. Certains paysans particulièrement exposés sélectionnent de hauts arbres capables de résister au feu comme le *gobi* (*Carapa procera*) pour les limites de leurs tapades donnant sur les champs extérieurs et utilisent ainsi la clôture comme barrière anti-feu. Généralement, ils coupent aussi en saison sèche les graminées sur une bande large de 1 à 2 m autour de leur clôture comme pare-feu. Ici, la limite a donc une épaisseur. Ces pratiques révèlent que, d'une part, la clôture autorise des droits d'usage privilégiés sur l'espace ouvert et, d'autre part, que certains espaces échappent à l'observateur extérieur parce qu'ils ne coïncident pas avec les limites matérielles fixées par les clôtures. Pour cette raison, les circuits entre les différents espaces sont également difficiles à saisir.

Un cadre de vie : le labyrinthe des *bolol* et l'importance du réseau de circulation dans l'écriture du paysage

A l'intérieur des hameaux, les doubles haies végétales se présentent comme une invitation à suivre les chemins qui fractionnent les hameaux. Mais c'est là un véritable labyrinthe dans lequel l'étranger non familier des lieux s'oriente difficilement et ressent une impression étrange d'impénétrabilité... Dans le même temps, la circulation quotidienne dans les hameaux n'emprunte pas nécessairement les chemins bordés de haies. Les villageois enjambent les échaliers de bois par dessus les palissades, traversent des concessions en saluant les habitants, ressortent par un autre côté et se déplacent ainsi dans le hameau sans que les palissades semblent les arrêter. C'est là un espace social qui nous échappe et qui est tout à fait déroutant.

L'analyse de dessins d'enfants âgés de 10 à 15 ans au collège de Timbi-Madina montre aussi que la clôture n'est pas toujours une limite.

Sur les dessins d'enfants, les *bolol* qui séparent les lignages à l'intérieur d'un hameau sont nettement représentés. Le terme *bolol* est souvent inscrit en toutes lettres. Mais pour les enfants, la clôture est avant tout une balise. L'enfant représente son espace quotidien. Les lieux les plus familiers (la case familiale, l'école, la mosquée...) sont dessinés très précisément. Les concessions des voisins sont plus floues, leurs contours sont moins nets. Les champs ouverts et les autres hameaux-satellites du village apparaissent rarement. Ces zones d'ombre et ces vides expriment un détachement vis-à-vis de ce qui se trouve entre des lieux plus marquants¹⁴. Ce qui ressort des dessins et qui n'apparaît pas au visiteur, c'est que le réseau de cheminement structure le territoire autant que le réseau de clôtures.

Figure 3

Si les piquets serrés des palissades en bois apparaissent, les clôtures sont seulement ponctuées de quelques arbres alors qu'elles forment des écrans de végétation opaque dans cette zone du Fouta. Les alignements d'arbres, renforcés ou non à la base par des palissades, qui séparent généralement les concessions de frères de sang ne ressortent pas. Conçus comme des séparations entre les concessions de différents lignages, les *bolol* sont représentés comme des réseaux de communication. D'ailleurs, tous les cheminements sont frappants sur l'ensemble des dessins. Les sentiers, les chemins, les routes, les ponts et les rivières sont des constantes. Plus que les *bolol*, ce sont les passages en terre battue qui permettent de circuler à l'intérieur des concessions qui sont matérialisés par des doubles traits, généralement surdimensionnés et colorés avec des couleurs vives (rouge, orange, jaune... ou au crayon noir pour les dessins en noir et blanc). Ils sont perçus comme formant un réseau ininterrompu reliant les cases et les habitations les unes aux autres. Pour les enfants, les lieux de circulation et les repères (grands arbres...) qui balisent un itinéraire et marquent un territoire semblent avoir plus d'importance que les limites. Ce qu'on retiendra des dessins d'enfants et de l'observation des axes de circulation est que la clôture est à la fois un moyen de communiquer et un obstacle. Elle ferme un espace tout en faisant la jonction avec l'extérieur.

Conclusion

Sur le Plateau central du Fouta-Djallon, les clôtures fondent un territoire qui combine le clos et l'ouvert. Le système de production associe des systèmes de culture intensifs à l'intérieur des espaces enclos (tapades et bas-fonds concentrant travail et fertilisants) et extensifs à l'extérieur de ceux-ci. Mais les clôtures n'ont pas que des fonctions agricoles (obstacle au bétail, pare-feu, brise-vent, lutte anti-érosive, production d'éléments pour le paillage, d'écorces et de feuilles utilisées dans la pharmacopée, de fruits...), elles ont aussi des fonctions foncières, sociales et symboliques. De plus, elles territorialisent au-delà de leurs limites : clôturer une portion de l'espace est un moyen de marquer un espace plus étendu et de s'y sentir protégé. Le compartimentage du terroir apparaît clairement ; il repose sur des éléments naturels (rivières, escarpements...) et sur des aménagements (plantations de végétaux, levées de terre, fossés...). Pourtant, des frontières symboliques définissent aussi des territoires. La territorialité dépasse la matérialité du paysage et s'intègre dans un système de représentations sociales et culturelles. Une question reste ouverte : y-a-t-il, dans l'assemblage du clos et de l'ouvert, des limites qui territorialisent plus que d'autres ?

¹⁴Les vides peuvent aussi correspondre à des évidences. Par exemple, tout ce qui est laissé en blanc ou simplement coloré est cultivé.

F
i
g
u
r
e

1

C
A
R
T
E

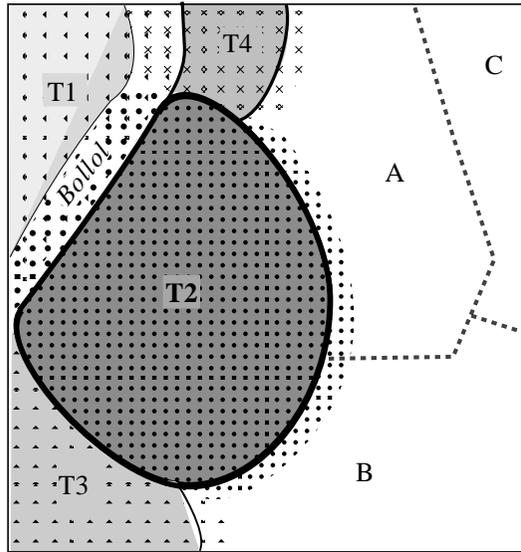
D
E

S
I
T
U
A
T
I
O
N



[Retour au texte](#)

DROITS DE PROPRIÉTÉ ET DROITS D'USAGE DANS LA TAPADE À PARTIR DE LA CLÔTURE



Echelle

 4 m

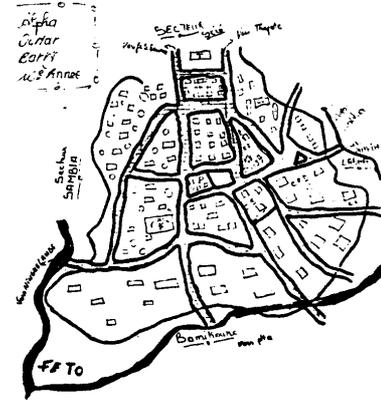
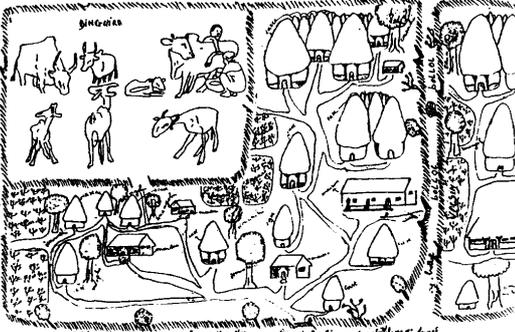
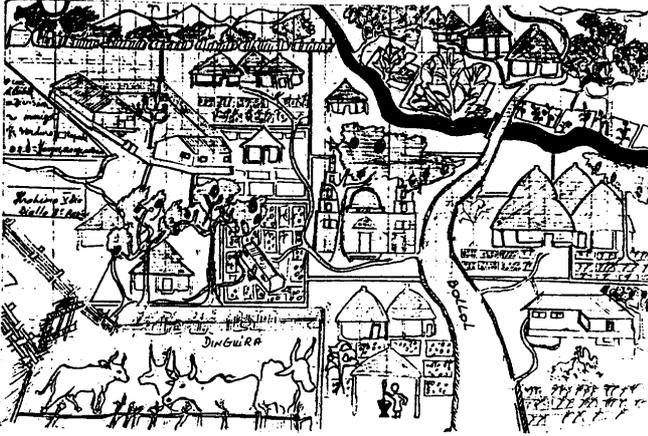
A, B, C Champs ouverts individuels sur lesquels la communauté jouit de droits d'usage

..... Bande de terre enherbée

Tapades (par ordre d'installation)	Droits de propriété	Priorité d'usage sur la bordure de la clôture	Portion de clôture appartenant à...
T1			—
T2			—
T3			—
T4			—

[Retour au texte](#)

Figure 3 – Dessins d'enfants représentant leur village



Le territoire, image portée de l'imaginaire social

*Jacques LOMBARD
ORSTOM*

Partant d'une présentation générale de quelques notions associées à la représentation classique, correspondant à la période des royautes, de l'idée de territoire dans une société de l'ouest malgache, les sakalava du Menabe, on voudrait se demander si ces notions pour ainsi dire exotiques peuvent nous aider à développer notre réflexion sur les problèmes les plus actuels qui tournent autour de la question des territoires.

Qu'il s'agisse du royaume sakalava du Menabe ou d'un simple lignage, l'extension du territoire de l'un ou de l'autre ne s'est jamais trouvé clairement défini à l'intérieur de frontières géographiques précises. L'organisation de cette société dans son espace qu'elle n'a jamais cessé de développer et de construire pendant plusieurs siècles s'opère à des niveaux différents et complémentaires qui font une large place à des représentations et des pratiques religieuses.

Nous traiterons particulièrement cet aspect laissant ici de côté bien d'autres éléments importants en particulier d'ordre économique comme par exemple le rôle des pâturages dans la construction des paysages et donc des territoires de l'Ouest malgache. Mais notre propos est autre et vise à introduire cette idée, les territoires ne sont-ils pas autant dans les imaginaires que dans le réel ?

Le concept d'autochtone et de premier occupant

C'est une notion fondamentale au cœur de la représentation du territoire. Celui qui est reconnu comme le fondateur d'une quelconque implantation détient les droits sur la terre. Toute la question est alors de savoir comment s'opère cette reconnaissance.

Si l'on considère les périodes historiques qui précèdent celles de la constitution des royaumes autour du XVI^{ème} siècle dans cette région de l'Ouest malgache, à l'évidence, l'espace n'était pas "libre" et pourtant le taux d'occupation humaine stagnait à un niveau vraisemblablement très faible. Ainsi, l'espace qui va être progressivement conquis par le futur royaume pendant trois siècles était déjà occupé par différents groupes qui perdront pour la plupart leur identité politique dans le nouveau territoire. Nous savons que ces groupes pratiquaient, le plus souvent d'une manière exclusive, la riziculture de décrue, certaines cultures sèches, l'élevage extensif, la pêche en mer et en eau douce, la chasse et la collecte des produits de la savane et de la forêt. Chacun de ces groupes occupait une région correspondant à sa spécialisation économique, cours d'eau, lisière des lacs qui servent de régulateurs naturels au moment des inondations saisonnières, intérieur des forêts et des régions montagneuses, bords de mer, etc. Les échanges économiques entre ces différentes unités s'opéraient par la pratique du troc mais surtout par un jeu ininterrompu de razzia qui aboutissait à un remodelage constant de l'occupation humaine.

Le royaume sakalava du Menabe, en construisant un territoire à la mesure de sa domination politique, introduit progressivement la paix entre ces différents groupes les associant à travers des échanges économiques et sociaux à l'intérieur des nouvelles institutions nées de la royauté. Mais surtout, la référence au premier occupant se brouille avec la transformation du paysage et la réorganisation de l'espace. Les rois sakalava sont des éleveurs de zébus qui ouvrent de grands pâturages fondant, de cette manière, la richesse et la dignité sociale sur cette activité. Désormais,

le zébu est tout à la fois un capital, une monnaie et un moyen de communication sociale. De plus, dans les mythes qui consolident leur implantation, les nouveaux rois se posent comme les fondateurs de toute éternité du nouveau territoire, s'appropriant en les adaptant les anciens lieux de cultes et les pratiques religieuses des groupes précédents pour cimenter la nouvelle doctrine. En fait, le roi, à travers ses ancêtres historiques ou légendaires car l'identité de certains d'entre eux est empruntée à ceux-là même qu'il élimine politiquement, est donc devenu le fondateur, le représentant du premier occupant, et cette fois aussi loin qu'on puisse remonter, c'est à dire à la création du Monde. Le souverain s'impose en définitive comme le seul autochtone.

La création du Monde, le royaume, le territoire

Le nouvel espace se trouve alors organisé selon deux axes principaux qui commandent les principes généraux d'organisation du royaume. Un axe nord/sud qui correspond à la progression géographique de la dynastie et à l'extension de son territoire. La référence à cet axe oppose le groupe dynastique à tous les autres groupes organisés à l'intérieur du royaume. C'est l'axe du temps mythique de la constitution du royaume et, partant, de son territoire qui mène le souverain, à travers sa généalogie, jusqu'à la divinité qui est à l'origine du Monde. Au moment du culte rendu à ses ancêtres, le roi communique donc directement avec la divinité suprême et, en remontant ainsi dans le temps déborde la propre histoire du royaume. L'axe est/ouest, par contre, est dirons-nous, l'axe commun pour communiquer avec l'au-delà que l'on emprunte donc en participant aux rituels au cours desquels on s'adresse à ses ancêtres mais là, aussi loin que l'on remonte, on ne peut déborder l'"Histoire", en quelque sorte, du royaume car aucun grand ancêtre quel qu'il soit ne peut concurrencer les ancêtres royaux dans le temps de la création du royaume qui, on l'a vu est un moment de la création du Monde. Si l'on veut remonter plus haut dans les échanges cérémoniels et atteindre les divinités les plus importantes, ce qui reste proprement indispensable pour garantir l'essentiel de la vie, on passe donc obligatoirement par les propres ancêtres du roi. Ainsi, l'histoire même de la constitution du territoire, réelle et mythique, en récapitulant dans une même logique, les pratiques religieuses, voire les propres ancêtres des anciens occupants les contraints à n'être plus que de simples sujets du royaume.

Le rêve et le territoire des ancêtres

Les ancêtres occupent leur propre territoire conçu à l'image du territoire des vivants mais la symétrie des deux mondes n'est pas parfaite pour la simple raison que les ancêtres ne se reproduisent pas même si certains affirment qu'ils s'adonnent toujours aux plaisirs de l'amour. La croissance démographique du monde des ancêtres provient de la disparition des vivants et donc de leur propre transformation en ancêtres. En fait, les deux territoires s'interpénètrent d'une manière inextricable dans un monde fait d'une matière visible et invisible. Il existe des zones de contact, des interfaces qui rendent transparent le monde des morts au regard des vivants alors que celui des vivants possède la réputation d'être constamment transparent pour les morts, ce qui, on le comprend, permet d'entretenir une saine culpabilité parmi les vivants. L'une de ces interfaces, et non des moindres, est le rêve au cours duquel l'ancêtre est censé réclamer, manifester sa colère, ses besoins ou ses désirs particuliers. On imagine le malaise qui naît de certaines interprétations, quand tel ancêtre réclame untel ou untel pour l'aider dans l'au-delà.

Bien sûr, l'interprétation des rêves est affaire de spécialistes, devins, astrologues ou guérisseurs, qui interviennent ainsi et de manière tout à fait efficace dans la régulation de la vie sociale sachant profiter d'un accident ou d'un décès occasionnel pour amener un public toujours trop insouciant à plus de respect pour leur pratique. Le rêve est un exemple parmi d'autres et l'on peut dire que les morts sont constamment présents dans le territoire des vivants, invisibles mais repérables pour les plus anxieux sinon pour les plus avertis, à mille signes de la vie quotidienne. A cet égard, on pourrait presque dire que les vivants résident le plus souvent sur le territoire des ancêtres.

Le tombeau

Si la notion de premier occupant est l'idée à partir de laquelle se construit le territoire, le tombeau est la preuve concrète de l'antériorité. Ici encore, les tombeaux royaux seuls recèlent les ancêtres les plus lointains, dûment reconnus et identifiés alors que les sépultures en ruines éparpillées dans l'espace, perdues dans les mémoires ne sont plus une référence territoriale et sociale et viennent grossir les rangs des ancêtres indistincts et mythiques, intermédiaires abstraits entre les hommes et la divinité suprême.

La nécropole est la meilleure représentation qui soit du territoire et cela à un double point de vue. D'abord, chacun y trouve une place qui consacre un cheminement personnel dans un devenir social qui comporte toujours plusieurs options possibles. Cette identité définitivement acquise est une reconstitution de la vie du défunt qui permet de le situer dans le système hiérarchique toujours selon le principe d'antériorité relative des personnes et des groupes. En effet, si chacun, dans la vie de tous les jours, vise à un accomplissement de lui-même en accumulant autant qu'il est possible les symboles de la dignité sociale, cette problématique s'effectue essentiellement dans l'espace selon les deux axes nord/sud et est/ouest dont nous avons parlé plus haut et selon que l'on est né à part entière d'un lignage prestigieux ou pas, selon que l'on est un aîné ou un cadet, selon que l'on est homme ou femme, selon le nombre de ses enfants etc. Ainsi, chaque nécropole en "orientant" les personnes les unes par rapport aux autres, au terme des ambitions et des stratégies, fixe l'histoire dans une image spatiale idéale, un territoire accompli.

Mais la nécropole, en orientant les individus oriente aussi les lignages selon l'antériorité de leur occupation d'un même territoire et en garde ainsi la mémoire concrète. Chaque cimetière est donc comme une épure, une image condensée, un résumé, un modèle de l'organisation territoriale. De la même manière, il faut ajouter que la plupart du temps, le tombeau, à travers son architecture et ses matériaux, est bien plus riche que la maison et correspond, si l'on peut dire, à la consécration d'une vie. Le modèle primitif est le tombeau royal dont dérivent les autres formes de sépulture. Avoir un tombeau qui ressemble par des signes précis à celui du roi est un privilège qui marque l'ordre installé par la royauté entre les différents lignages. Ainsi, un village est comme une sorte d'ébauche qui peu à peu se réalise dans un territoire achevé, le cimetière.

La communication avec l'au-delà

Le tombeau est le signe par excellence de la présence constante des morts dans le monde des vivants, il est aussi le symbole de leur exclusion du territoire comme puissances dangereuses. On ne va au cimetière que pour y porter les défunts et la personne surprise en ces lieux en dehors de cette occasion est toujours suspecte de sorcellerie. Par contre, les défunts sont réintroduits dans le territoire des vivants comme ancêtres, intercesseurs, avec lesquels la communication peut alors s'ouvrir dans de nombreuses circonstances.

L'ancêtre est présent à l'occasion de chaque rituel mais sa "présentification" pour reprendre l'expression de J.P. Vernant est différente selon les cas et correspond à une organisation particulière de l'espace selon les deux axes précédemment cités et un principe d'opposition entre le bas et le haut. Il peut s'agir des pieux épointés plantés à l'est du village auprès desquels s'opère, au moment de la circoncision, l'affiliation des garçons au lignage, du tamarinier à l'ombre duquel on invoque les ancêtres du lignage et où l'on suspend les bucranes des zébus sacrifiés à cette occasion, des sculptures en bois qui ornent certains tombeaux, d'un rocher, d'un lac réputé accueillir une divinité particulière qui vient posséder une personne du village, d'une estrade sur laquelle une personne malade monte se mettant ainsi symboliquement en contact avec ses ancêtres dans l'espoir d'obtenir sa guérison. Tous ces lieux particuliers qui sont aussi des "images" de l'ancêtre dessinent la surface de contact active avec l'au-delà, animée par le flux des activités du quotidien et constituant une véritable trame pour la représentation du territoire.

Le sacré

C'est une notion d'autant plus complexe à manier que le sacré est moins dans les objets et les lieux que dans les gestes, les circonstances, les actions, les situations, les interrogations. Les objets et les lieux sont plus les instruments du sacré que quelque chose de sacré en soi. En ce sens tout peut être sacré comme rien ne l'est, tout dépend de chaque enjeu, en fait de chaque contact avec l'au-delà qui s'organise ou pas à partir de points spécifiques. Un endroit particulier formidablement investi pendant le temps d'un rituel avec des interdits propres, des règles très strictes sera renvoyé le lendemain à sa vraie banalité.

Le territoire n'est pas figé géographiquement dans une fonction particulière, il se révèle en fonction de la nature des relations qui s'établissent entre les individus sur le mode de la communication avec l'au-delà, organisé dans l'espace par le découpage du sacré et du profane. Le sacré est l'émotion qui accompagne la relation avec l'ancêtre, le *thambos* des grecs. Le sacré, c'est aussi l'apanage du premier occupant qui, en tant que tel sait lire, interpréter dans l'espace, le territoire des divinités, les lieux d'une relation privilégiée avec les ancêtres-fondateurs, qui peut reprocher à l'étranger la profanation d'un lieu ou d'un autre alors qualifié de "sacré", quelquefois seulement pour l'occasion.

Le talisman

De même que le roi, constitue symboliquement le territoire de son royaume en enterrant un taureau rouge, le fondateur d'un village érige un autel particulier en enterrant un talisman qui qualifie son statut de premier occupant. La composition du charme qui réunit différentes plantes aquatiques signifie qu'il "refroidit" la terre, l'apaise, parant aux conflits, aux maladies et à la mort. Dans ces deux cas, le talisman dit "de terre" favorise une "humanisation" de l'espace en accord avec les principes généraux de la cosmologie malgache. La terre, en tant que telle prendra ainsi sa place dans les invocations aux ancêtres où elle est toujours présente.

Un arbre qui symbolise l'acte rituel est planté à l'endroit où se trouve enterré le talisman et ajoute de cette manière un signe supplémentaire, une autre "borne", aux éléments précédemment cités.

La possession

La possession, c'est la présence directe, palpable, sensible de l'ancêtre, de l'ancêtre-roi parmi les vivants. Nous avons vu que les rois sakalava en tant que fondateurs du royaume du Menabe se sont imposés comme premiers occupants sur le territoire de ce royaume, leur présence à travers la possession réaffirme ce principe fondamental qui fait d'abord de chaque territoire le lieu par excellence de l'expression des hiérarchies sociales et je dirais de leur reproduction puisque chaque niveau de l'organisation de l'espace tel que nous venons de le voir ne fait que renforcer cette situation. Rendant éminemment présents les ancêtres royaux car la parole du possédé est Vérité, la possession fait coïncider l'histoire réelle et mythique et l'espace pour aboutir à une mise en scène parfaite des hiérarchies constitutives de cette société dans son territoire. C'est ce qui se passe notamment à l'occasion des rituels dynastiques au cours desquels on rejoue, selon tout un parcours, dessinant la construction du territoire, le mythe fondateur du Monde et du royaume, baignant pour terminer les reliques des rois défunts de la dynastie que le souverain régnant, à chaque fois inondé de sa nouvelle légitimité, raccompagnera ensuite dans leur sanctuaire.

La mémoire commune

Tout cela donne à penser que chaque territoire, d'un lignage ou d'un royaume, existe d'abord dans ce que l'on pourrait appeler une mémoire commune c'est à dire une histoire particulière qui

lie des groupes et des personnes à travers des échanges de toute nature qui s'opèrent par le jeu de rituels particuliers, de funérailles ou de circoncision par exemple. Une histoire particulière parce que les relations de toute nature qui unissent ces groupes ou ces personnes forment en quelque sorte un ensemble significatif beaucoup plus importante et efficace, socialement parlant, que les liens particuliers que ces mêmes groupes et personnes peuvent établir à l'extérieur de cet ensemble. Cet ensemble, ce réseau d'échange dessine donc un territoire particulier qui s'actualise, à travers les mariages, les dons et les contre-dons, les conflits, les vendetta, les anecdotes etc., mais surtout dans une personnalisation, dirons-nous, de plus en plus spécifique des ancêtres, des divinités, dans la forme particulière des interprétations apportées aux malheurs et aux calamités par les spécialistes, dans les sentiments et leur expression, dans les jeux de la dérision et de l'humour.

Cette mémoire commune faite de connivences, de sous-entendus, de complicités s'exprime de la manière la plus subtile dans tous les jeux littéraires, les joutes poétiques, le maniement des proverbes et l'on se dit alors que l'écriture en fixant les mythes et la littérature fixe aussi les territoires.

**

Cette évocation rapide de quelques notions empruntées à des théories, des constructions du réel extérieures aux représentations occidentales les plus actuelles, notamment juridiques et politiques, introduit néanmoins quelques thèmes de réflexion, qu'il n'est pas question de développer ici. Peut-être pourrions-nous introduire des rapprochements intéressants dans la perspective d'un élargissement des problématiques à propos de certains problèmes cruciaux et difficiles.

Le premier concerne l'opposition entre l'empire et la république, entre la croyance et le credo, dirons-nous, entre l'héritage d'une foi et l'engagement dans une foi, entre le sujet et le citoyen, entre le mythe et la démocratie. Pour reprendre l'exemple grec, c'est la critique du mythe, la naissance de la philosophie, la religion laïque, la construction des temples et l'installation des dieux polyades dans la cité. C'est l'idée que le monde est à penser et à construire, que le territoire, est le lieu d'une utopie et, disons s'invente de même qu'une maison s' imagine comme un lieu de vie le plus parfait qu'il puisse être. Tout cela sans doute doit se comprendre, se déchiffrer, s'inventer au titre d'une doctrine alors constamment interrogée sur le devenir du Monde comme sur la pratique de l'excision ou le port du voile islamique.

Cette opposition à travers les échos en cascade qu'elle suggère est encore au cœur de nos préoccupations actuelles. J'en prendrais quelques exemples : l'un emprunté à M. Tardieu dans "les Paysages reliques" quand il s'interroge sur la fin de l'empire précipitée par l'interdiction des cultes païens décidé par Théodose peu de temps après la destruction de l'idole de Sérapis à Alexandrie en 391 PC; mais aussi avec François Fèvre dans le "dernier pharaon", Ramsès III, moribond, cerné par les comploteurs, dernier rayonnement d'un Dieu-roi qui a perdu la source religieuse de son influence et erre dans son immense palais, désormais impuissant à contenir les migrations et les invasions par le Sinaï. Et plus près de nous, en 1915, au début de la première guerre mondiale, la quasi élimination de la carte de Turquie de la communauté arménienne, la shoah et l'effondrement récent de l'empire soviétique.

Ainsi, à un moment ou à un autre, les empires malgré leur emprise et l'efficacité de leur répression se fragmentent en éclats divers faits de particularismes religieux, ethniques ou culturels. Pourtant, nous voilà revenu à un autre empire, empire-monde bâti sur la coutume, sur l'idée d'un retour à l'héritage naturel, au *nomoi* des grecs, à ce que l'on appelle aujourd'hui *la pensée unique*, mélange hétéroclite de renoncements moraux, intellectuels, politiques associé à des théories contradictoires sur les vertus du libéralisme.

Mais peut-être est-ce aussi à nouveau le temps du rêve, des territoires imaginaires, construits autour d'un pôle unique, incomparable tel Kerbala en Irak, tombeau du prophète Houssein pour des millions de chi'ites ou le corps réputé intact depuis le X^{ème} siècle de Sainte Paraskevi à Iasi en Moldavie et dont le culte s'étend de la Roumanie aux îles des Cyclades sans oublier les orishas brésiliens ni les chants grégoriens dont la mélodie grave, profonde, hors du temps, nous transporte, dans tous les sens du mot, sur le territoire des ancêtres, côte à côte avec nos séraphins.

**

Avec tout cela, si l'on y voit encore un peu clair, où sont donc nos territoires ?

Dans un village de "coutumiers" volontaires ,oserais-je dire, de l'île de Tanna de l'archipel de Vanuatu, réunis pour la fête du Toka et bien sûr, avec ses cochons, ses pieds de cava et ses belles ignames.

Sur les champs de fouilles des archéologues, telle la mosquée d'Ayodhya en Inde ou bien la forteresse de Massada en Israël.

A Shanghai, ville-entreprise, ville-Monde qui, comme l'a montré Fernand Braudel, fera vivre le monde, après Venise, Anvers et New York, au rythme de ses propres pulsations.

Dans le caveau des Patriarches à Hébron, au cœur des "territoires occupés" où se rejouent à chaque instant la paix et la guerre.

Dans les querelles théologiques qui opposent le Dalai Lama et le gouvernement chinois à propos de la légitimité de la réincarnation d'un Vénérable.

Dans le "tourbillon spiralé", dans la "créolisation" telle "une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sur la mer, en accord et en errance" comme le dit Édouard Glissant.

Ou peut-être simplement dans "l'anarchie" des réseaux du cyberspace, sans chefs, sans lois, sans police, sans nations, sans territoires enfin ou bien dans les brumes de Sarajevo pour écouter, avec le nouvel Ulysse d'Angelopoulos, une symphonie jouée à l'unisson de toutes les communautés.

Bibliographie

ANGELOPOULOS, Theo, 1995, *Le regard d'Ulysse*.

BLOCH, M., 1977, «The disconnection between rank and power as a process. The evolution of state in central Madagascar», in *The evolution of social systems*, eds J. Friedman & M. Rowlands, London : duckworth.

BONNEMAISON, Joël, 1986, *La dernière île*, Arléa, Paris.

BOURDIEU, Pierre, 1993, *Raison pratique*, Paris.

FÈVRE, Francis, 1992, *Le dernier Pharaon. Ramsès III ou le crépuscule d'une civilisation*, Presses de la Renaissance, Paris.

GLISSANT, Edouard, 1990, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris.

TARDIEU, Michel, 1990, *Les paysages reliques*, Peeters.

VERNANT, Jean-Pierre, 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Le Seuil, Paris.

L'identité est au cœur du territoire Les Karen face au monde extérieur dans l'ouest thaïlandais

*Bernard MOIZO
ORSTOM, Madagascar*

« We have lived here for more than 200 years,
Sanee Pong was founded at the same time Bangkok was.
We have stayed here for a very long time
and I expect to die here.
We perform our ceremony at Lai Wa Bong
because we believe it is a sacred place »

Bo Khu
leader cérémoniel Karen

En février 1989, deux fonctionnaires thaïlandais attachés à la division des affaires tribales furent conviés par le chef du village karen de Sanee Pong, à proximité duquel ils étaient en poste depuis trois ans, à assister à une "importante cérémonie karen". Les deux représentants de l'État, qui ignoraient tout de cette cérémonie, furent surpris d'avoir à revêtir une tenue karen pour être admis à suivre un rituel qui rassembla plus de mille Karen¹.

Cette cérémonie se déroula non loin des vestiges des premiers villages karen établis dans cette région de la Thaïlande. Elle reposait sur une liturgie d'inspiration bouddhiste, mais très éloignée de tout ce que les deux observateurs, eux-mêmes bouddhistes, connaissaient. Cette cérémonie les marqua à un tel point qu'ils contactèrent l'Institut des Recherches Tribales (TRI) de Chiang Maï, afin que l'année suivante l'événement soit filmé et fasse l'objet d'une étude anthropologique.

En 1990, je faisais partie de la mission du TRI qui effectua le déplacement dans la province de Kanchanaburi située à l'ouest de Bangkok et frontalière avec la Birmanie aujourd'hui le Myanmar. Nous assistâmes à la cérémonie dans sa totalité, en compagnie de plus de mille cinq cents Karen, dont certains avaient marché plusieurs jours pour atteindre le site cérémoniel considéré par les Karen comme un sanctuaire.

Les éléments ethnographiques que je pus réunir alors permirent d'établir un parallèle entre cette cérémonie et certains mouvements messianiques karen qui avaient vu le jour en Birmanie il y a plus de 150 ans². Par la suite j'eus la possibilité de suivre cette cérémonie pendant encore deux années alors que le nombre des participants s'accroissait sans cesse.

Je me suis surtout axé sur l'analyse du support mythique et religieux de cette manifestation mais il m'est vite apparu qu'au delà de celui-ci l'événement exprimait quelque chose de plus

¹Les populations karen constituent une des minorités ethniques les plus importantes de Birmanie. Selon Leach, les composantes spécifiques à la catégorie ethnique des Kachin sont aussi valables pour les Karen (Leach 1954), il existe de très nombreuses variations culturelles et linguistiques parmi les groupes karen de Birmanie, mais elles sont moindres en Thaïlande (Kunstadter 1979:120, Keyes 1979).

²Ce rituel est associé au mouvement *The lakhon* apparu en Birmanie vers 1830 et initié par le premier Karen à devenir moine, il fut introduit dans la région de Kanchanaburi vers le début du siècle puis disparu en 1924 avec le dernier administrateur Pwo Karen. Une tentative de résurgence infructueuse se déroula dans le même secteur en 1964-5 ; sur l'historique de ce mouvement voir Stern 1965, 1968.

fondamental étroitement lié aux notions d'identité et de territoire chez les Karen. En effet, durant quatre jours et quatre nuits, les Karen réaffirment une identité contenue dans un discours sur ce que c'est "qu'être karen"; le lieu même où se déroule la cérémonie est hautement symbolique pour les Karen qui le perçoivent et le décrivent comme un "sanctuaire" de leur culture telle qu'elle était il y a plus de 250 ans. On peut donc émettre l'hypothèse que les participants karen à cette cérémonie viennent s'imprégner des symboles et des éléments centraux à la "culture karen". Cette affirmation identitaire est indissociable de la situation précaire dans laquelle se trouvent les Karen dans la province de Kanchanaburi. Il faut donc voir dans cet événement une dynamique identitaire qui permet aux Karen de marquer leurs différences vis à vis des Thaïlandais et d'exprimer leur désaccord par rapport à une politique qui les marginalise de plus en plus.

La cérémonie se déroule durant la phase de pleine lune du troisième mois lunaire; elle s'adresse aux Karen mais est ouverte à tout autre individu, qui a reçu l'approbation du chef cérémoniel, à condition de respecter les règles suivantes : porter des vêtements karen, consommer une alimentation végétarienne spécifique, ne pas boire d'alcool, ne pas avoir de relations sexuelles, ne pas s'adonner à des jeux de hasard, vivre dans une maison commune et ne s'exprimer qu'en karen à l'intérieur de l'espace cérémoniel (Moizo 1993).

Le chef cérémoniel a le titre de "*bo khu*"³, il est assisté d'une douzaine de jeunes hommes célibataires qui vivent à ses côtés en permanence. Durant la cérémonie, il officie avec eux et l'assistance des chefs religieux de chacun des villages participants.

Le rituel rassemble des Karen dont la plupart vivent à proximité, mais d'autres viennent de districts lointains, voire de provinces voisines, et ont dû voyager plusieurs jours pour atteindre le lieu du rituel situé en forêt primaire. Ce site constitue le cœur d'un espace plus large, l'espace sanctuaire, sacré pour les Karen. On ne peut pénétrer dans le site qu'après avoir reçu l'autorisation du *bo khu*, à condition d'être nu pieds et d'avoir respecté les règles énoncées plus haut. Le site constitue le troisième cercle ou niveau (*hong*) de l'espace sanctuaire des Karen dédié à l'éléphant blanc. Avant d'accéder à ce troisième niveau, il est impératif de s'arrêter à l'entrée des deux précédents. Les entrées sont gardées par des jeunes Karen célibataires portant l'habit cérémoniel de la secte du *telakhon* dont s'inspire la cérémonie. Ces portiers filtrent les entrées et invitent les visiteurs à procéder aux ablutions requises pour accéder dans l'enceinte de chaque niveau⁴.

C'est dans le sanctuaire de l'éléphant blanc que se termine la cérémonie au soir du quatrième jour. Ce sanctuaire est appelé ainsi car une concrétion rocheuse est, selon les Karen, l'empreinte de l'Éléphant Blanc. Les mythes relatent, dans des versions différentes, l'histoire de cet éléphant blanc qui fut trouvé au plus profond de la forêt par sept frères karen peu après leur arrivée en Thaïlande. L'éléphant, après être resté avec eux pendant quelque temps, fut libéré par le frère cadet alors que ses aînés voulaient le garder pour le faire travailler. Après plusieurs pérégrinations au cours desquelles furent créés certains aspects du relief de la région, l'éléphant monta aux cieux et, depuis, y attend sa réincarnation. Je reviendrai sur la signification de l'éléphant blanc, mais dès à présent il est important de préciser que ses apparitions sont souvent

³Il s'agit d'une sorte d'ermite dont le nom *Bo khu* signifie "tête de village" (Stern 1968:303) qui a remplacé les anciens prêtres villageois présents chez les Karen du nord de la Thaïlande (Moizo 1994). Dans ce cas précis ce *Bo Khu* se prétendait *Russii*, selon Stern il s'agit d'un terme d'origine sanscrite qui décrit une catégorie de moine ermite ayant des pouvoirs de jeûn et de méditation (1965:314) ; on peut le rapprocher aussi du *rishi* indien, sage, poète, et devin des temps védiques auteur des incantations du *rig-vazda*.

⁴Les trois années successives où j'ai assisté à cette cérémonie, le site cérémoniel était organisé différemment même si les références restaient les mêmes, ces changements et modifications sont à mon avis une indication de la dynamique de ce mouvement messianique qui tout en s'inspirant du *Thelakhon* cherchait au fil des ans sa propre identité.

associées à celles de Bouddha, pour les Thaïs, et qu'il symbolise, pour les Karen, la venue imminente d'Ariya ou Arrimetteya, le prochain Bouddha.

Les participants à la cérémonie sont groupés par village d'origine dans une longue maison commune. Cette structure d'habitation symbolise l'union des participants d'un même village durant le rituel, et commémore une forme d'architecture ancienne des Karen au Myanmar (Birmanie). La nourriture consommée durant la cérémonie est essentiellement végétarienne, elle est composée pour moitié de produits villageois (riz, fruits, légumes) et pour l'autre de produits forestiers (feuilles de fougères, baies, racines). Cette complémentarité village/forêt symbolise l'harmonie entre les deux, elle est centrale dans la perception karen du monde et dans le gestion de leur environnement. Elle est constamment rappelée durant toute la cérémonie soit par la nature des offrandes, soit par le contenu des prières, des chants ou des danses.

Les Karen de Thaïlande

Les populations karen de Thaïlande se répartissent en quatre sous groupes : les Sgaw, Pwo, B'hwhe et Thauthu, parmi lesquels le premier est numériquement le plus important (Marshall 1922 : 1). Les différents groupes karen constituent la plus nombreuse et la plus ancienne des minorités montagnardes implantées sur les hautes terres de Thaïlande. Ce sont des agriculteurs sur brûlis qui pratiquent des cycles rotatifs sur des essarts au sein d'un territoire fixe et délimité qui constitue le parcellaire, à utilisation exclusive des membres à part entière d'une communauté villageoise sédentaire (Moizo 1993).

Selon les chiffres officiels, les Karen sont environ 400 000 en Thaïlande. Ils ont migré, par vagues successives depuis près de 300 ans, de Birmanie où leur présence était sans doute antérieure à celle des birmans. En Thaïlande, le peuplement s'est effectué le long de la frontière avec la Birmanie, avec peu d'incursions au delà d'une centaine de kilomètres à l'intérieur du pays. Dans ces zones, les secteurs de résidence sont presque exclusivement karen, à la différence de ceux des autres groupes ethniques qui semblent plus ouverts à la co-résidence pluriethnique. Les groupements sociaux cohérents ne dépassent pas quelques villages et il n'existe pas d'unité politique des Karen en Thaïlande, cependant leur identité a été et est sans doute mieux préservée que celle d'autres populations minoritaires, même si de nombreux Karen en secteurs urbains sont intégrés (Bradley 1986 : 46). Cette persistance identitaire s'accompagne d'une différenciation religieuse exprimée dans la religion karen, dans le bouddhisme d'inspiration Mon, dans le christianisme ou dans le maintien des croyances et rituels liés aux divinités du territoire alors que, selon Hinton, les cultes associés à ces dernières tendent à disparaître en Thaïlande et dans les pays voisins (1990 : 2). Un mythe d'origine commun rassemble la totalité des groupes karen, et explicite les itinéraires des différentes migrations ainsi que les variations régionales à l'intérieur de chaque groupe (Marshall 1922 : 5-6).

Un rappel historique

La région nord-ouest de la province de Kanchanaburi, où se trouvent la majorité des implantations karen, a été d'une grande importance dans les relations birmano-thaïes depuis le XVI^{ème} siècle. C'est une zone montagneuse très accidentée, couverte de forêt primaire, et difficile d'accès où les vallées de trois cours d'eau permettent le passage d'un pays à l'autre. La passe des Trois Pagodes est située à une dizaine de kilomètres de Saneé Pong, c'est par là qu'ont transité les armées thaïe et birmane lors des multiples guerres qui opposèrent les deux royaumes, c'est aussi une route commerciale utilisée depuis plus de mille ans. Le contrôle de cette passe, tant du côté thaï que birman, n'est efficace que depuis moins de dix ans. Les frontières terrestres ont toujours posé des problèmes à la Thaïlande, qui a souvent utilisé les minorités montagnardes pour le contrôle de ces zones. Dans le secteur qui nous intéresse, les Karen ont assumé cette fonction en occupant une zone tampon particulièrement perméable où

leurs antagonismes ancestraux vis à vis des Birmans en firent de précieux alliés du Royaume de Siam. C'est sans doute pourquoi, quand les Karen commencèrent à migrer en masse vers la Thaïlande aux alentours de 1750, le roi de Bangkok facilita leur installation à proximité de la passe des trois Pagodes. Cette migration karen a suivi une longue période d'instabilité en Birmanie associée à une montée du nationalisme birman. Aux yeux des Thaïs, ces Karen qui connaissaient la riziculture irriguée, étaient bouddhistes et possédaient une langue écrite avant de s'installer en Thaïlande, étaient beaucoup plus "civilisés" que ceux du nord de la Thaïlande qui ne pratiquaient que l'agriculture sur brûlis et étaient animistes. Cette "supériorité" agraire et religieuse ne remettait toutefois pas en cause l'identité karen des migrants, à savoir un style de vie, une perception du monde et des croyances communes à l'ensemble des Karen.

Dès leur arrivée en Thaïlande, les Karen reçurent du gouverneur de Kanchanaburi le droit de rester sur le territoire thaïlandais et il nomma leur chef vassal (*Phra Si sawan*) d'une enclave karen, qui correspondait à l'actuel district de Sangklaburi au sein duquel furent établis les premiers villages karen aujourd'hui abandonnés et devenus un sanctuaire. Pendant près de 150 ans, sept générations de chefs karen se succédèrent dans la fonction de *Phra Si sawan*. Cette période d'alliance constitue l'apogée des relations entre Thaïs et Karen. Ces derniers eurent non seulement un rôle prépondérant dans le contrôle de la frontière ouest du pays, mais participèrent à la vie politique de la province et contribuèrent à la croissance économique de cette région. Vivant dans un environnement jugé par les Thaïs peu productif et inhospitalier, les Karen étaient exempts de taxes, d'impôt et de conscription. Grâce à ces avantages et à leur bonne gestion du milieu forestier, les Karen fournissaient aux commerçants et à la noblesse Thaï les tissus de coton, produits forestiers, épices, ivoire, métaux précieux et essences sylvicoles rares.

Plusieurs rois de Bangkok (Rama I, III et V), visitèrent successivement des villages karen proches de la passe des Trois Pagodes. Ces visites avaient un caractère exceptionnel car la monarchie thaïlandaise de l'époque faisait du roi un être divin qu'aucun de ses sujets ne pouvait approcher, ni même regarder en face⁵. Il semble que vers la fin du XIX^{ème} siècle plusieurs facteurs poussèrent l'entourage de Rama V à le mettre en garde contre les Karen. A la même époque une succession d'épidémies de variole décimèrent les Karen montagnards de Sangklaburi, et la plupart des villages situés en forêt furent abandonnés. Certains Karen retournèrent alors en Birmanie, d'autres trouvèrent refuge dans les villes et un troisième groupe descendit s'installer dans la vallée de Sangklaburi. Ces mouvements de population vers les basses terres et la Birmanie, ainsi qu'un quiproquo sur le rôle joué par un bataillon de soldats karen lors d'un conflit frontalier entre Anglais et Thaïs, conduisit l'administration thaïlandaise à nommer un fonctionnaire thaïlandais à la tête de l'enclave karen, le titre de *Phra Si sawan* devenant purement honorifique aux yeux des Thaïs (Renard 1980 : 217). Il fallut que les Karen attendent près de quatre-vingts ans pour recevoir de nouveau la visite d'un roi thaïlandais. En 1976, Bhumiphol, l'actuel roi de Thaïlande, se rendit dans la région de Sangklaburi. Le but réel de cette visite était l'inauguration du parc national de Thung Yay Naresuan, qui s'étend sur plus de 320 km², et englobe la totalité des peuplements karen de la région⁶. Les villages karen localisés à l'intérieur du parc dans la province de Kanchanaburi, étaient isolés et bien moins nombreux que par le passé, et leur présence ne représentait pas une menace pour l'environnement, même si certains officiels du Ministère des Eaux et Forêts tentèrent d'utiliser cet argument pour chasser les Karen du parc national.

Moins de dix ans plus tard, tous les villages karen de la vallée de Sangklaburi furent noyés par la mise en eau du barrage de Khao Laem Dam réalisé en 1984. Suite à cet ennoisement planifié, les habitants de ces villages, qui pratiquaient la riziculture irriguée depuis des

⁵Rama I et Rama III semblaient même éprouver une réelle fascination pour les Karen, au point d'écrire des poèmes laudatifs de leur mode de vie et de se proclamer "ami" des Karen (Renard 1980:78-80).

⁶Il s'agit d'un des derniers secteurs de forêt climacique, selon la définition de Boulbet (1975:54-60), intacte de toute la Thaïlande.

décennies, furent contraints de se replier en zone forestière dans des villages karen de moyenne altitude. Cet afflux soudain et massif de nouveaux arrivants au sein de villages établis depuis une centaine d'année ne se fit pas sans heurts. Les parcellaires villageois se révélèrent exigus pour satisfaire les besoins accrus en terre cultivable; des oppositions, surtout entre deux styles de vie⁷, éclatèrent. Comme c'est souvent le cas chez les Karen, on préféra le repli en forêt au conflit ouvert au sein des villages, dont souvent les territoires furent laissés aux nouveaux arrivants. Les autres choisirent de renouer avec les territoires de leurs ancêtres en s'installant à proximité des vestiges des premiers villages karen de la passe des Trois Pagodes. Pour les Karen il s'agissait bien, en effet, d'un territoire karen, façonné par l'Éléphant Blanc, colonisé et même "karenisé" par leurs ancêtres (Moizo 1993 : 132-3), et à ce titre ils pouvaient s'y établir de plein droit. Pour les autorités du parc national et du ministère, toute nouvelle installation humaine au sein du parc était illégale mais ces "nouveaux" villages furent tolérés à condition que les Karen se conforment aux règles du parc national, peu compatibles avec leur mode de production : abattage d'arbre illégal, pas de commercialisation de produits forestiers, chasse et pêche interdites etc. Les Karen vivaient sous la menace permanente d'amendes, de peines de prison voire d'éviction du parc national. La situation se détériora rapidement pour eux dans le nouveau contexte plus général de la protection de l'environnement affichée comme une des priorités du gouvernement thaïlandais. Aux yeux des Thaïs, les populations montagnardes représentaient une menace directe pour l'environnement, et le gouvernement thaïlandais élaborait une longue liste de villages devant être "délocalisés". Les Karen du parc national de Thung Yai Naresuan figuraient en priorité sur cette liste établie en 1988, année au cours de laquelle la cérémonie fut de nouveau célébrée.

Frustrations et désillusions

En moins de 200 ans, les Karen passèrent donc d'une position privilégiée avec un rôle politique, économique et stratégique, à une situation précaire de groupe minoritaire qui fit d'eux des parias dans leur propre territoire. C'est dans ce contexte que s'amorça le renouveau messianique. Il y avait eu, par le passé, plusieurs périodes durant lesquelles des mouvements similaires étaient réapparus à la suite de désaveux des Karen par les Thaïs : tout d'abord au début des années vingt, puis au milieu des années soixante, après la mise en place de la politique thaïlandaise destinée aux minorités montagnardes, c'est à dire à chaque fois qu'il y avait eu un refus de reconnaître la spécificité de l'identité karen et leur autonomie territoriale.

Dans la province de Kanchanaburi, la mise en place des opérations de développement au sein des minorités date de la construction du barrage de Khao Laem Dam. Dans un premier temps, ce sont les Mon, qui arrivés récemment de Birmanie, bénéficièrent des aides gouvernementales, ceci s'effectua au détriment des Karen qui, se sentant niés et rejetés, refusèrent par la suite de participer à plusieurs projets de développement⁸. Leur attitude changea car il sembla aux leaders karen que la participation à des programmes gouvernementaux pouvait, dans une certaine mesure, permettre de sécuriser les implantations karen dans le parc national et démontrer leur bonne volonté vis à vis de l'État. L'intervention initiale du gouvernement et des développeurs sur les populations Mon correspondait à un choix qui pouvait se justifier, mais pour les Karen il s'agissait d'une remise en question du mode de vie de leurs ancêtres au sein de leur territoire. Cette frustration est formulée par le chef cérémoniel karen du village de Sane Pong pour qui "les ancêtres Karen, nos ancêtres ont eu tort d'avoir raison", il résume ainsi le paradoxe de leur situation : leurs ancêtres ont vécu en harmonie avec la forêt sans détruire l'environnement; depuis leur arrivée en Thaïlande ils ont respecté la nation

⁷Les Karen installés dans les vallées avaient côtoyés les Thaïs et les Mon en permanence alors que ceux des forêts vivaient en autarcie.

⁸Des projets d'aviculture et de cultures maraîchères ont été rejetés par les moines karen et les chefs religieux des villages tests parce qu'ils étaient jugés incompatibles avec le mode de vie karen et assimilés à une intervention du monde thaï dans la vie du village.

thaïe au point de combattre l'envahisseur birman (Renard 1980); certains d'entre eux avaient reçu, des princes thaïlandais, des titres de propriété pour les terres qu'ils occupaient. Aujourd'hui les Karen estiment n'avoir eu aucune reconnaissance de tout cela et sont les "oubliés" du développement, alors que les destructeurs de forêt (Hmong et Yao selon les Karen), installés depuis peu en Thaïlande (Mon), qui ne respectent ni le pays, ni le roi⁹, reçoivent des aides gouvernementales et même des titres de propriété pour des territoires qu'ils ont parfois "volés" aux Karen (Moizo 1993 : 120).

Paysage et territoire karen

Dans l'ensemble des paysages anthropiques des régions des hauts plateaux de Thaïlande, celui des Karen est immédiatement reconnaissable. Des forêts primaires, ou secondaires denses, couronnent les plus hauts sommets, les villages, entourés de hautes futaies et d'arbres fruitiers, sont nichés au creux de vallées d'altitude moyenne, à proximité d'un cours d'eau et à l'abri des vents dominants. Les essarts de l'année se distinguent de ceux en jachère où la végétation a repris le dessus jusqu'à effacer toutes traces du travail de l'homme sur les parcelles les plus anciennes. Les Karen ne veulent pas "tuer" ou "manger la forêt"¹⁰, mais souhaitent la domestiquer à long terme en l'utilisant pour un temps seulement.

Dans l'ouest de la Thaïlande où les Karen ont colonisé des espaces vierges, la forêt primaire a certes diminué, mais il en reste plus que partout ailleurs en Thaïlande. La forêt secondaire, qui résulte de l'activité karen est très dense et diversifiée, et elle leur offre une chaîne nutritionnelle complète. Les Karen font partie intégrante de l'ensemble forestier car à leur yeux une forêt sans homme ou plutôt sans Karen n'est pas une vraie forêt, il lui manque un élément majeur qui contribue à son harmonie et à son équilibre. Ces Karen ne mettent en culture qu'une portion des espaces qu'ils ont domestiqués essentiellement les zones alluviales des rivières, et les plateaux de moyenne altitude; la plus grande partie de la forêt secondaire reste une zone d'activité de cueillette intense : tubercules, fruits, feuilles, pousses de bambou, et autres produits. Dans cette région, les villages karen sont situés au sein de territoires qui ont été utilisés depuis plus de deux cents ans, chacun entouré d'une zone de forêt primaire intacte qui peut atteindre quatre kilomètres de large (Jorgensen 1976 : 276).

Le territoire appartient au village, mais l'utilisation du sol est individuelle, ou plus exactement s'opère au niveau de chaque maisonnée; les droits fonciers coutumiers sont du type "droit de hache", mais ne sont pas reconnus par les autorités thaïlandaises (Kunstadter et Chapman 1978 : 9). Il est impossible à un membre d'une communauté villageoise de cultiver une parcelle en dehors de son territoire (Hinton 1978 : 189). L'espace forestier est divisé en trois sous-espaces, un pour les animaux, le deuxième pour les humains, et le dernier pour les esprits et les morts. Dans celui-ci les activités de chasse et de cueillette sont interdites. La forêt villageoise est exploitable par tous les membres de la communauté, mais selon des règles précises, par exemple chaque espèce d'arbre a un usage particulier (cercueil, construction, chauffage) et il n'est pas concevable de l'utiliser à d'autres fins ni même d'abattre un arbre sans raison. L'emplacement du village, comme celui de chaque maison au sein du village, est décidé par le chef cérémoniel. L'harmonie du village dépend de la justesse du choix, et cette notion d'harmonie est fondamentale pour les Karen à différents niveaux (hommes/nature, village/nature, village/maisonnée). Le territoire représente une unité sociale au sens où les différents villages qui s'y inscrivent ont des liens historiques avec un village fondateur. La famille fondatrice, à l'origine du premier village, reste dominante dans la plupart des cas. Le

⁹Il y a là une référence à la participation de certains Hmong et Yao dans les conflits armés contre les Thaïs en particulier lors de l'insurrection communiste de 1966/7, ainsi qu'à la pratique de la culture du pavot par ces mêmes populations alors qu'elle est illégale en Thaïlande depuis 1959.

¹⁰ Cette expression qui existe dans beaucoup de langues de populations d'essarteurs en Asie du Sud-Est continentale (Boulbet 1975, Condominas 1957), est absente des langues karen (Hayami 1992).

chef cérémoniel en fait partie, il est le seul représentant “officiel” du village, pas au niveau politique, mais plutôt en tant qu'intermédiaire avec les esprits du territoire (Mischung 1986 : 20). Le chef cérémoniel, principal personnage du village et véritable cœur de celui-ci, est responsable de l'harmonie entre les villageois, la nature et les hommes, la nature et le village, le village et les autres villages (Hinton 1983 : 4). Le territoire karen est une sphère autonome démarquée de l'extérieur, qui possède son propre centre spirituel. La partie domestique du finage cultural karen, c'est à dire le village et les essarts cultivés, représente une enclave civilisée dans le monde sauvage. Il y a cependant une distinction à faire entre les deux : le village, même abandonné, reste dans la catégorie civilisée alors que les essarts en jachère retournent au monde sauvage. Cette notion de retour au monde naturel est fondamentale dans la vision du monde des Karen et dans l'impact qu'ils ont sur leur environnement. La repousse forestière durant la période de jachère est en effet le témoignage de la complémentarité harmonieuse entre les hommes et la forêt. Les essarts, dans la mesure où ils représentent une incursion temporaire des hommes dans le monde végétal, sont entourés de tabous cérémoniels que le paysan doit respecter pour assurer une bonne récolte, mais surtout pour maintenir l'harmonie entre les Karen et le dieu du territoire¹¹ (Jorgensen n.d.:12-19).

Le dieu du sol et de l'eau, *thi kho chae kang kho chae*, est la divinité centrale du système religieux karen. Les croyances et les cultes qui lui sont associés sont étroitement liés aux notions karen de village, de territoire villageois et de clan fondateur (Moizo 1994). Il existe pour chaque territoire un dieu du sol et de l'eau, qui réside sur le plus haut sommet, dans une grotte, une zone de forêt primaire à proximité d'une source ou des vestiges de villages karen abandonnés. Ce dieu est une entité masculine, invisible, toujours prête à punir les hommes quand ceux-ci l'ont offensée (Hinton 1990:2). Pour les Karen il est le seul réel propriétaire du territoire, sans son approbation aucun humain ne peut obtenir quoi que ce soit du lieu. Si ce dieu est bien traité, c'est à dire si les hommes accomplissent les rites appropriés au bon moment, il leur apporte protection et prospérité (pour le cheptel et les récoltes) (Mischung 1986 : 85-6). Dans la relation entre les Pwo Karen et le dieu du territoire, il est essentiel pour les premiers de préserver l'harmonie du monde naturel et donc de racheter leurs offenses par des dons. Si le dieu est offensé par la conduite des hommes cela se traduit le plus souvent par une catastrophe écologique : les animaux sauvages disparaissent, les baies, fruits et plantes se dessèchent, le village est attaqué par des animaux sauvages (le tigre a la charge de venger les offenses les plus graves), au pire les rivières s'arrêtent de couler et les pluies ne tombent plus (Jorgensen n.d.: 27). Si chaque territoire possède un dieu de la terre et de l'eau, plusieurs villages, à condition qu'ils soient établis sur un même territoire, partagent cette divinité. Chaque village doit impérativement avoir un chef cérémoniel, membre de la lignée masculine de la famille fondatrice (Hinton 1990:5-6). Ces chefs cérémoniels sont les intermédiaires entre le dieu du territoire et les villageois, et à ce titre ont la charge des cérémonies spécifiques au dieu du territoire.

La dichotomie bien connue : sauvage/civilisé, cultivé/inculte est relativisée par les Karen qui y voient plutôt une complémentarité qu'une opposition, par exemple, le passage d'une catégorie à l'autre est possible selon les circonstances. En effet, un Karen est civilisé dans son village, mais il devient sauvage en forêt primaire. Le symbole du passage du sauvage au civilisé est l'essart. S'il est en culture il représente le monde civilisé, s'il est en jachère il appartient au monde sauvage. Seul le village karen, même abandonné, comme c'est le cas à la suite d'une épidémie ou de décès inexplicables, est et restera une enclave civilisée dans le monde sauvage, sans que cette enclave ne soit une menace pour l'harmonie du monde naturel (Jorgensen 1986 : 12), car ces vestiges symbolisent le lien entre les Karen, le territoire et sa divinité centrale. Les maîtres mots de cette relation à trois éléments sont harmonie et réciprocité (Jorgensen n.d. : 26). Le territoire sous contrôle de la divinité et celui des Karen en forment un

¹¹Cette notion fondamentale d'harmonie les Karen la comparent à la “fraîcheur” par opposition à la “chaleur” synonyme de discorde et de rupture tant au sein du territoire que dans le village (Hayami 1993).

seul qui inclut : le village, les zones arables, celles de chasse et de cueillette, la forêt primaire, avec son propre centre spirituel (le village fondateur ou la demeure du *Bo Khu*) qui implique une conduite et un style de vie (celui des Karen). Le monde extérieur, celui qui se trouve au delà de la zone de forêt primaire qui délimite le territoire, est dangereux pour les Karen à double titre : d'une part ils n'entretiennent pas de relations d'échanges avec la divinité qui y vit, c'est pourquoi ils évitent au maximum de dormir et même de s'aventurer en dehors de leur territoire (ville, territoires voisins); d'autre part, les populations du monde extérieur constituent une menace potentielle pour l'harmonie au sein du territoire karen.

Renouveau messianique

Nous avons vu que les villages fondateurs, établis dans un même secteur, furent abandonnés et les Karen contraints à se disperser suite à la pression démographique et à des épidémies, et que les implantations karen ainsi reconstituées éclatèrent de nouveau après la construction d'un barrage; ensuite, qu'il y eut regroupement des villages sur les secteurs originaux, ce qui occasionna des conflits internes exacerbés par la menace d'expulsion du fait de l'accession de la zone forêt au statut de parc national. Ces conflits créèrent une volonté de retour à un "monde karen" (mode de production, style de vie, croyances...) et provoquèrent l'émergence d'un rituel messianique.

Les causes de cette résurgence engendrées par les risques d'expulsion des villages localisés dans l'enclave karen créée après leur migration en Thaïlande : ce secteur où les Karen avaient maintenu l'harmonie pendant plus de deux siècles menaçait de leur échapper pour toujours. Face aux diverses accusations¹², dont ils étaient l'objet, les Karen s'efforcent de montrer qu'ils ont toujours respecté l'environnement, que leur mode de vie est en harmonie avec la nature; que pour eux la forêt est une "mère nourricière" qu'ils ne veulent pas détruire mais protéger. Il s'agit pour les Karen d'exprimer leur frustration et leur incompréhension face à une situation qui les menace et dont la source est identifiée : le monde extérieur. C'est lui qui met en péril le territoire et l'idéal de vie karen. Les jeunes générations sont de plus en plus en contact avec un mode vie non karen et le monde extérieur est de plus en plus présent dans les villages (marchands ambulants, programmes de développement, fonctionnaires thaïlandais...). Le dieu du territoire doit donc réagir en retirant sa protection aux hommes vivant sur son territoire. Pour les Karen il est indispensable de procéder à un retour vers un mode de vie idéal, purement karen, sans influence extérieure, avec toutes ses contraintes et interdits au sein d'un site particulièrement symbolique qui concentre tous ces principes : le sanctuaire des premiers villages karen et de l'Éléphant Blanc. Cet idéal se manifeste sous différentes formes et constitue la quintessence d'un style de vie, d'une culture "préservée" dont les fondements sont contenus et émanent du sanctuaire de l'Éléphant Blanc en font le cœur du territoire karen. C'est en son sein que se trouve l'espace cérémoniel, qui est le centre spirituel du territoire des villages environnants c'est de lui qu'émanent les principes de vie en harmonie à l'intérieur des territoires karen. Les membres de ces communautés karen sont tenus de venir au sanctuaire une fois l'an pour réaffirmer leur attachement à l'Éléphant Blanc, pour se débarrasser de tout ce qu'il y a de négatif en eux et pour obtenir le soutien du gardien du centre spirituel pour l'année à venir. Tous les participants sont des descendants réels et/ou supposés du clan fondateur des premiers villages karen dont les vestiges constituent, avec le sanctuaire de l'Éléphant Blanc, le site cérémoniel qu'ils utilisent pour venir se ressourcer aux origines de la culture karen et y puiser ce qui fait à présent défaut dans leurs territoires respectifs.

Un des buts de la cérémonie est d'obtenir les faveurs et le soutien de l'Éléphant Blanc, gardien du sanctuaire et propriétaire du territoire; il a supplanté les formes archaïques et transitoires des différentes divinités du territoire qui existent parmi d'autres populations karen

¹²Les Karen sont accusés en bloc de : détruire l'environnement, de représenter un danger pour l'équilibre écologique du parc, d'être une aide à l'immigration clandestine, de jouer un rôle dans les trafics en provenance de Birmanie.

du nord et du nord-ouest de la Thaïlande (Moizo 1994). L'Éléphant blanc est très souvent associé à Bouddha, et il est censé avoir été le trésor du royaume dont Vessantara était l'héritier; cet éléphant, qui était faiseur de pluies, assurait prospérité et harmonie (Cowell 1981:247-305). Dans la mythologie indienne, l'éléphant blanc est l'animal symbole d'Indra, qui par la suite est devenu un synonyme de pouvoir royal. Dans l'ouest de la Thaïlande il était et reste un symbole de puissance et de richesse des princes birmans et thaïlandais, pour qui la présence d'un éléphant blanc sur leur territoire était un don céleste qui légitimait leur autorité. C'est donc aussi un symbole politique du pouvoir sur un territoire donné. Selon certains textes thaïs anciens, un éléphant blanc, qui faisait partie du tribut de guerre versé par les princes Thaïlandais aux Birmans, se serait égaré dans la forêt à proximité de la passe des trois pagodes au XVI^{ème} siècle (U Aung Thei 1955:142-154).

Pour les Karen de la région, cet Éléphant Blanc qui est apparu à sept frères karen puis a disparu, ne laissant que des empreintes comme trace de son passage (concrétion rocheuse sur le lieu du sanctuaire), est l'Éléphant Blanc de Arrimetteya qui est venu délimiter le territoire du futur Bouddha¹³. Il est le gardien et le propriétaire du territoire, il a fixé les règles de conduite morale et écologique à respecter sur le territoire, et si les hommes le provoquent il peut montrer sa désapprobation en rendant le forêt silencieuse, ou en provoquant des inondations et des épidémies. Plusieurs villages karen ont déjà été déplacés à la suite d'épidémies et de cataclysmes naturels qu'il a provoqué mais dont les causes premières sont la mauvaise conduite des Karen sur le territoire (transgressions des tabous sexuels, alimentaires ou écologiques, élevage de canards pour la vente à l'extérieur, consommation d'alcool fabriqué à l'extérieur, femmes karen vivant avec des hommes Thaïs).

Durant la saison des pluies 1991-92, une gigantesque inondation a causé de graves dégâts dans la région. Seul le sanctuaire a été épargné. Pour les Karen il s'agissait d'une manifestation du courroux de l'Éléphant Blanc contre les Thaïs et contre la disparition des valeurs morales chez les jeunes karen, les deux principales menaces de la rupture d'harmonie entre les Karen et le territoire. L'Éléphant Blanc est bienveillant vis à vis des Karen, qui sont le peuple élu (ce sont des hommes de la forêt et ceux parmi lesquels il est apparu), mais cette position ne les dispense pas de respecter individuellement les règles qu'il a fixées. La venue de l'Éléphant était un signe précurseur. En apparaissant sur leur territoire, il a désigné les Karen comme les intermédiaires privilégiés entre le monde naturel et celui des hommes (sauvage/civilisé, vierge/cultivé), c'est à eux de montrer la voie, c'est à eux de maintenir l'harmonie et de perpétuer le contact avec l'Éléphant Blanc pour que le futur Bouddha renaisse parmi les Karen sur les lieux mêmes du sanctuaire.

Conclusion

Au delà du contenu messianique de cette cérémonie, on peut identifier de nombreuses similarités avec les cultes des divinités du territoire chez les Karen, si on postule que ces dernières ont été remplacées par l'Éléphant Blanc. Cette cérémonie se situerait dans la continuité d'une logique de transformation des différences existant dans les cultes des divinités du territoire karen entre le nord et l'ouest de la Thaïlande (Moizo 1994).

La cérémonie se déroule au sein d'un espace délimité et "karennisé", et il s'agit d'y maintenir en priorité une harmonie entre les hommes, puis entre eux et le dieu du territoire. Quand il y a menace extérieure sur l'harmonie du territoire, les Karen ont besoin de réaffirmer leur attachement à ce dernier ainsi qu'à tout ce qui lui est associé; ce n'est que par ce retour aux sources qu'il sera possible aux Karen de rétablir l'harmonie avec le soutien de la divinité du

¹³Il s'agit là d'un résumé de la version la plus souvent évoquée par le leader cérémoniel et son entourage parmi les nombreuses qui circulent dans la région à propos du mythe de l'Éléphant Blanc et des Karen.

territoire. Ce souci du maintien de l'intégrité de la société prouve bien que cette divinité, ou son substitut bouddhique, servent de référence majeure à l'identité du groupe au sein d'un espace délimité, approprié et fortement symbolisé par les Karen.

L'élément nouveau pour les Karen est l'utilisation d'un symbole politique et religieux qui appartient à un groupe dominant (l'Éléphant Blanc est aussi un symbole de puissance pour les Thaïlandais) pour affirmer et revendiquer leur suprématie sur le territoire, même si leur identité a pendant longtemps été associée à l'éléphant (ils ont toujours été reconnus comme les meilleurs cornacs). Cette notion de contrôle sur le territoire était déjà présente dans les autres formes de cultes des divinités du territoire karen, car le prêtre du village avait le pouvoir d'accepter l'établissement de nouvelles familles dans le village et celui d'exclure les "transgresseurs". C'est pourquoi, à mon sens, il faut voir dans cette cérémonie une continuité des croyances karen relatives aux divinités du territoire ainsi qu'un moyen de se "présenter" comme thaï (bouddhisme, fidélité au roi, défense de la nation) tout en restant karen (territoire, mode de vie, habitat, tenue vestimentaire, langue) ce qui synthétise les attentes des Thaïlandais, l'ambiguïté de la situation des populations minoritaires de Thaïlande et les stratégies mises en place par ces dernières pour répondre aux pressions des politiques gouvernementales. Un autre élément de continuité est le fait qu'avec la divinité ancienne comme avec l'Éléphant Blanc, on reste dans le domaine du contrat moral, avec une instance divine conçue comme très puissante même si elle n'est pas originaire du groupe. Alors que les Karen sont menacés d'exclusion du parc national, car ils représentent une menace pour l'environnement, ils mettent en exergue un statut "d'hommes de la forêt" et un rôle d'intermédiaire entre les dieux et les hommes pour assurer le maintien de l'harmonie du monde naturel, comme cela leur avait été reconnu par le monarque thaï fondateur de la Thaïlande moderne.

Dans cette Thaïlande moderne, les Karen cherchent les traces de leur passé, la forêt est leur mémoire collective comme l'attestent leurs chants, leurs poèmes, et leurs proverbes relatifs au monde sylvicole. Leur adaptation écologique aux conditions actuelles est significative de leur position intermédiaire entre le monde sauvage et le monde civilisé (Jorgensen n.d.:30). Leur perception de la nature, le respect des divinités et de l'âme du riz, tant par les aspects cérémoniels qu'au cours des cycles agricoles, donnent aux Karen une place privilégiée dans leur milieu qu'ils conservent en y maintenant un équilibre écologique sans cesse menacé de l'extérieur.

Selon Hinton (1990), les cultes liés aux divinités du territoire, autrefois très répandus en Thaïlande, au Cambodge et au Laos, tendent à disparaître ou à n'exister que sous forme résiduelle, les populations karen de Thaïlande quant à elles font tout leur possible pour les maintenir même si la transformation est quelquefois l'unique possibilité de ce maintien. Dans l'ouest de la Thaïlande, les Karen connaissent les aspects positifs et négatifs de la divinité de chaque territoire, ils s'estiment donc les plus aptes à lui dédier des cérémonies, d'autant plus que ce rôle leur a été reconnu par d'autres : Mon en Birmanie, prince de Chiang Mai, et ceux de la région de Kanchanaburi. Les Karen ont dû s'adapter, tant dans l'agriculture que dans la vie quotidienne, et ils ont été puiser ailleurs des éléments leur permettant de donner un nouveau dynamisme à leurs pratiques culturelles. Il faut peut-être voir dans ce phénomène la réponse des Karen qui se sentent pris dans une dynamique de pouvoirs extérieurs qui leurs échappent et qu'ils tentent de contrecarrer en s'accordant une protection d'une autre nature. Partout pour les Karen leur monde est identifié, connu et harmonieux, mais cette harmonie est menacée par le monde extérieur perçu comme hostile et conflictuel. Le monde "extérieur" forme un bloc face aux Karen et représente pour eux des menaces de plus en plus fortes d'où des difficultés de plus en plus; grandes pour maintenir l'harmonie (Hayami 1992); le seul moyen d'y parvenir est, en l'état actuel, d'assurer la continuité du culte de l'Éléphant blanc symbole de l'identité du groupe, du contrat moral passé avec une divinité au sein d'un territoire, et enfin facteur d'équilibre avec l'extérieur.

Bibliographie

- BOULBET, J., 1975, *Paysans de la forêt, École Française d'Extrême-Orient*, Paris.
- BRADLEY, D., 1986, "Identity : The persistence of Minority groups" in *Highlanders of Thailand*, eds by W. Bhruksasri & J. McKinnon, Oxford University Press, Oxford. pp. 46-55.
- CONDOMINAS, G., 1957, *Nous avons mangé la forêt*, Mercure de France, Paris.
- COWELL, E.B., ed., 1981, *The Jataka or stories of the Buddha's former births*, London, The Pali Text Society, Routledge & Keegan. Vol VI, 376 p.
- HAYAMI, Y., 1992, "Ritual and Religious Transformations among Sgaw Karen of Northern Thailand : Implications on Gender and Ethnic Identity", Ph.D. Dissertation, Dept. of Anthropology, Brown University, 399 p.
- HAYAMI, Y., 1993, "To be Karen and to be cool : community, morality and identity among the Sgaw Karen in Northern Thailand", non publié, 21 p.
- HINTON, P., 1978, "The declining production among sedentary swidden cultivators : the case of the Pwo Karen" in : P. Kunstadter, E. Chapman & S. Sabhasri (eds.), *Farmers in the forest*, Honolulu. The University Press of Hawaii. pp. 185-198.
- HINTON, P., 1983, "Why Karen do not grow opium : competition and contradiction in the highlands of northern Thailand", *Ethnology*, XXII (1), 1-16.
- HINTON, P., 1990, "Karen territorial spirits in ethnographic, historical and political context with some interpretations", paper presented to "International Thai Studies Conference", Kunming, China. May 1990, 10 p.
- HOARE, P. et S. LARCHROJNA, 1986, "Agroforestry development in traditional Karen shifting agriculture : a case study from northern Thailand", communication présentée au "workshop in community forestry", East-West Center, Honolulu, Juillet 1986, 33p.
- JORGENSEN, A., n.d., "Pwo Karen notions of plants, landscapes and people", unpublished report to the Tribal Research Institute, Chiang Mai. 41 p.
- JORGENSEN, A., 1976, "Swidden cultivation among the Pwo Karen in western Thailand" in : S. Egerod & P. Sorensen (eds.), *Lampang reports*, Copenhagen, The Scandinavian Institute of Asian Studies, pp. 275-287.
- KEYES, C.F., 1979, "The Karen in the Thai history and the history of the Karen in Thailand" in *Ethnic adaptation and Identity. The Karen on the Thai frontier with Burma*, ed by C.F. Keyes, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia. pp. 25-61
- KUNSTADTER, P., 1979, "Ethnic group, category, and identity : Karen in northern Thailand", in *Ethnic adaptation en identity : The Karen on the Thai frontier with Burma*, Keyes C. (ed.), Institute of the study of human issues, Philadelphia. pp. 119-163.
- KUNSTADTER, P. & E. CHAPMAN, 1978, "Problems of shifting cultivation and economic development in northern Thailand" in : P. Kunstadter, E. Chapman & S. Sabhasri (eds.), *Farmers in the forest*, Honolulu. The University Press of Hawaii, pp. 3-23.
- LEACH, E., 1954, *Political systems of highland in Burma*. London school of economics, Monographs on social anthropology, n°48, London. Athlone Press for London University.
- MARSHALL, H., 1922, *The Karen people of Burma : a study in Anthropology and Ethnology*, Ohio State University, Columbus.
- MISCHUNG, R., 1986, *Environmental "Adaptation" among upland peoples of northern Thailand. A Karen/Hmong (Meo) case study*, Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok, 135 p.
- MOIZO, B., 1992, "A millenarist cult amongst a threatened Karen community in Kanchanaburi", communication présentée au "Northern Informal Group", Chiang Mai, 21/07/92
- MOIZO, B., 1993, "Des essarteurs écologistes : Les Pwo Karen du nord et de l'ouest thaïlandais", *Géographie et Cultures*, 7:113-138.

MOIZO, B., 1994, "Le dieu de la terre et de l'eau. Divinités du sol et messianisme en milieu Pwo Karen" in : B. Formoso (ed.) *Cultes et divinités du territoire en Asie du Sud-Est*, (sous presse).

RENARD, R., 1980, "Kariang : History of Karen-T'ai relations from the beginnings to 1923", Ph.d. in History, University of Hawaii, Honolulu. 281 p.

STERN, T., 1965, *Research upon Karen in Village and Town, upper Khwae Noi, Western Thailand, selected findings*, Report to the national Research Council of Thailand, Bangkok, mimeo, 23p.

STERN, T., 1968, Ariya and the Golden Book : A millenarian Buddhist sect among the Karen, *The Journal of Asian Studies*, XXVII(2), February, pp. 297-327

U AUNG THEI, 1955, "Our wars with the Burmese". "A work in Thai language by Prince Damrong and translated", *Journal of the Burmese Research Society*, Vol 38, Part 2, December. pp. 121-196.

Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers : les marabouts Gaabunke et les peuls Jaawaringa¹ (Région de Kolda, Sénégal)*

*Abdrahamane N'GAIDE
Doctorant en Histoire
Allocataire ORSTOM, SÉNÉGAL*

Introduction

La région de Kolda, sur laquelle porte notre étude, se situe au sud du Sénégal à mi-chemin entre la Gambie au nord et la Guinée Bissau au Sud. Cette région se présente comme une zone d'immigration où des populations de diverses origines se sont intégrées.

Carte 1

A l'Empire manding du Gaabu a succédé l'empire peul du Fuladu, étendu territorialement mais très mal structuré politiquement et économiquement. Le Fuladu était composé d'un ensemble de villages installés le long des cours d'eau et des rivières et indépendants les uns des autres. Chaque village contrôlait son "bout de terre" sans aucune ambition d'expansion. Que ce soit du temps de Alfa Moolo, le père de la révolution Peule contre la domination Mandingue, ou que ce soit du temps de son fils Muusa Moolo, le Fuladu n'a pas connu une organisation digne de ce nom. L'administration coloniale, en introduisant les cantons, n'a fait que compartimenter davantage cet ensemble. La difficulté d'organiser les populations tenait essentiellement à leur mode de vie. En effet, les Peuls de cette zone, comme tous les Peuls, étaient des pasteurs nomades.

C'est dans ce contexte de tentative d'organisation économique et politique qu'intervint l'arrivée massive de populations gaabunke sous la direction d'un marabout d'origine toucouleur, Al hajji Aali Caam, fuyant la situation socio-politique tendue en Guinée Portugaise. En arrivant sur ce territoire, ils ont vite créé de véritables "communautés maraboutiques" qui ont imprimé leur marque et leur identité sur une partie de ce vaste espace. L'Islam devint, ainsi, un élément dynamique et surtout un moyen d'organisation et de mobilisation des forces sociales. Il devint un prétexte pour justifier la conquête et la mise en valeur de l'espace.

Cette communication a pour objectif d'expliquer comment ces marabouts, les Gaabunke, ont développé une stratégie d'occupation de l'espace différente de celle des Jaawaringa autochtones et de voir les conséquences de des relations entre les deux communautés.

* Nous tenons à remercier Sylvie Fanchette, Mouhamadou Abdoul dit Mody Diop et Abdoulaye Mamadou Dia pour leurs critiques constructives.

¹Gaabunke est le nom donné aux Peuls originaires de la Guinée Portugaise (actuelle Guinée Bissau), arrivés au début du XX^{ème} siècle dans la région sous la direction de marabouts qui prêchaient l'Islam et le travail. Les Jaawaringa sont les Peuls autochtones plus connus sous le nom de Peuls du Fulaadu ou Fulakunda.

Mise en place du peuplement

Le peuplement de cette contrée s'est fait par vagues successives et de manière continue.

Situation avant l'arrivée des Gaabunke

Ce grand finistère que forme la région entre le nord de la Guinée Bissau, la région actuelle de Kolda et le sud de la Gambie a constitué, il y a plus de trois siècles, le grand Empire du Gaabu.

Toute cette zone était dominée par les Mandings qui, selon les traditions orales et les récents écrits, étaient originaires du Soudan Central². Ce territoire était faiblement peuplé au début du XX^{ème} siècle comme en témoignent les fameux *tumbun*, les ruines d'anciens villages Mandings. Un réseau hydrographique dense et des forêts vierges avaient permis à ces populations de s'installer et de développer une économie basée sur l'exploitation des riches terres qui les entouraient. Elles s'établissaient le plus souvent aux abords des cours d'eaux.

Ce vaste espace avait connu diverses vagues de peuplement peul, les premières datant, selon les traditions orales, de plus de quatre siècles. Ces Peuls, originaires du Mali, avaient vraisemblablement fui l'avancée de l'armée marocaine du Pacha Djouder (Bataille de Tondibi en 1590) et la répression qui s'ensuivit. D'autres encore arrivèrent, à des dates imprécises, du Fuuta Tooro fuyant la pression des Maures sur les Royaumes Noirs du Bassin du fleuve Sénégal. Enfin de nombreux autres Peuls arrivèrent du Bundu. A leur arrivée ces Peuls se soumièrent au joug manding et assimilèrent en même temps leurs techniques agricoles. C'est à la faveur de la guerre menée par les Almami du Fuuta Jaloo contre le Royaume du Gaabu que les Peuls, sous la direction de Alfa Moolo Balde, un *jiyaado*³, se soulevèrent contre les Mandings. Après plusieurs guerres, ils déclarèrent leur indépendance⁴.

De ses phases successives de peuplement, il résulte aujourd'hui une mosaïque ethnique. Les Peuls, qui forment la majeure partie de la population, se divisent en :

- Peuls Jaawaringa : de diverses origines, ils viennent du Maasina, du Bundu, du Ferlo, du Fuuta Jaloo ou du Fuuta Tooro. Ils s'adonnent plutôt à l'élevage.
- Peuls Gaabunke : originaires de la Guinée Bissau, ils sont arrivés au début de ce siècle. Leurs spécificités fondamentales sont la pratique de l'Islam et celle d'une agriculture extensive.
- Peuls Fuuta : ils sont originaires de la Guinée française et sont arrivés vers les années trente comme ouvriers agricoles.

La politique française a encouragé l'arrivée massive des populations dans la mesure où ce territoire, enserré entre la Gambie et la Guinée portugaise, apparaissait comme un îlot vide par rapport au reste de la colonie du Sénégal. Le désir de l'administration coloniale était de repeupler cette partie de son territoire.

Situation politique et sociale en Guinée portugaise

La situation de crise en Guinée Portugaise était symbolisée par les actions conjointes de potentats, comme Mundiuri Mballo, un peul noble qui dirigeait le pays, et des administrateurs portugais qui réquisitionnaient les indigènes pour la construction de routes et des bâtiments administratifs. Devant la dureté des traitements qui leur étaient réservés, un grand nombre d'entre eux fuyait vers un autre territoire administré avec plus de "souplesse". Cette situation était favorable à ceux qui voulaient prêcher l'Islam ou mener des actions mobilisatrices auprès

²Mane, M , 1978, *Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIX^{ème} siècle* . Dakar, B. I.F.A.N, B, T. 40, N° 1, pp. 87-159.

³Jiyaado : esclave

⁴Niang, S , 1975-76, "Le firdu de Muusa Moolo", Mémoire de Maîtrise, Univ. de Dakar, 155 p.

de la population. Dans les moments de crise, un mouvement ou un discours novateur sont souvent les bienvenus et le message religieux servit ici de ciment à l'ensemble des éléments de la société.

L'administration coloniale française tentait par ailleurs de déployer une politique adéquate pour faciliter l'intégration et surtout la stabilisation de ces populations. Selon l'administrateur de Kolda, le meilleur moyen pour attirer les "indigènes" de la Guinée Portugaise et pour fixer les villages était de creuser des puits en grande quantité dans tout le cercle, comme cela avait été fait dans le Sine-Saloum. En saison sèche, la majorité des villages de l'est, du sud et du nord du cercle connaissaient un grave déficit en eau. C'est pourquoi les populations se déplaçaient constamment, l'essentiel étant de trouver sur place tous les éléments nécessaires pour nourrir et abreuver les bêtes.

De leur côté, pour éviter une émigration massive de Peuls gaabunke vers le territoire français, les autorités portugaises assuraient les chefs traditionnels du pays qu'il serait mis fin aux recrutements de "volontaires" pour les travaux de construction, travaux qui n'épargnaient pas les femmes. Ces recrutements forcés expliquaient en partie les mouvements de populations vers le territoire sous contrôle français. Sans doute convient-il de préciser que la migration est une tradition, une donnée permanente de l'univers du peuple peul.

Ainsi des facteurs d'ordre politique, social et religieux ont pesé de tout leur poids pour déterminer cette population à migrer vers la Haute Casamance, et plus précisément dans la zone de Madina Al Hadji.

L'islam en Haute Casamance

Les données dont nous disposons aujourd'hui permettent d'affirmer que l'islamisation des Peuls du Fuladu s'est faite tardivement. Les rapports politiques consacrés à l'islam du début du XX^{ème} siècle nous signalent que les Peuls étaient "très faiblement islamisés"⁵. Selon Robert Arnaud, dans son rapport sur la situation musulmane en Casamance rédigé en 1908, l'Islam était surtout la religion des Mandings⁶. A la fin du XIX^{ème} siècle, des guerres aveugles furent menées contre les marabouts manding à l'image de celle livrée contre Fode Kaba Doumbia⁷. La propagande religieuse était très poussée dans cette contrée où l'islam n'avait pas encore conquis les mœurs. C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire les actions de quelques chérifs établis en Moyenne Casamance, dont le dynamisme, le rôle économique et social commençaient à prendre une certaine importance. Face à cette avancée de l'islam, l'administration coloniale menait une politique contradictoire dictée par ses intérêts propres.

Surveillance des marabouts et politique de peuplement : une politique contradictoire pour des intérêts bien définis

La logique coloniale française était contradictoire quant à la politique à suivre vis-à-vis des marabouts et de leurs actions prosélytes. Rappelons que la politique menée à l'égard des marabouts en Afrique de l'Ouest était identique d'un territoire à un autre. Les mouvements et les actions des marabouts étaient surveillés. Chacun faisait l'objet d'une fiche de renseignement sur son influence, ses actions, son rôle social, le nombre de ses *talibés* (disciples) et son niveau de connaissance et de maîtrise du Coran. Tous ces renseignements permettaient un quadrillage efficace destiné à étouffer tout mouvement de contestation naissant. Le rapport Arnaud, consacré à l'état de l'Islam en Casamance, montre que les Français étaient soucieux des rapports qu'ils devaient entretenir avec ces différents marabouts "qui, enfermés chacun dans les limites d'une influence plus ou moins limitée, sont réduits, les uns les autres, à l'impuissance la plus

⁵A.N.S, Serie G, Sous-serie 13G67, *Politique musulmane activités des marabouts 1906-1917*.

⁶A.N.S, Serie G, Sous serie 13G379, Arnaud, R., *Etude des questions musulmanes en Casamance*.

⁷Pour plus d'informations, voir l'ouvrage de Christian Roche, *Histoire de la Casamance*.

absolue". L'objectif de l'administration coloniale était de contrecarrer tout pouvoir religieux qui pouvait s'opposer ou concurrencer le pouvoir temporel des chefs traditionnels acquis à sa cause.

L'administration coloniale était convaincue que sa situation en Casamance était particulièrement délicate et réclamait un "doigté" particulier. Elle savait que la contrée n'était pas une "dépendance naturelle" du Sénégal, mais bien une enclave française isolée du reste de ses possessions, entre la Gambie anglaise et la Guinée portugaise. Beaucoup de zones restaient sous-peuplées. La Casamance était riche mais le fleuve, qui porte le même nom, était difficilement navigable à cause des bancs de sable et le haut fleuve était à peine accessible. En revanche, en Gambie, des cours d'eau profonds permettaient une bonne navigabilité pendant une bonne partie de l'année. Les Anglais avaient pu construire plusieurs escales favorisant ainsi la mise en valeur d'immenses surfaces agricoles. Ceci est à l'origine de l'émigration des populations vers ces zones où l'activité économique était très développée par rapport à la Casamance. La France craignait de voir la région se dépeupler au bénéfice des colonies voisines et concurrentes. L'occupation des terres en Gambie et la situation politique et sociale en Guinée portugaise ont été un frein à ces départs tant redoutés. Il fallait donc profiter de cette double situation favorable pour attirer le plus d'émigrants possible. Un appui discret des marabouts pouvait, dans l'esprit des autorités, être utile favorisant l'arrivée d'immigrants capables de défricher les "terres vierges et riches du Fuladu".

Plusieurs raisons expliquaient donc les hésitations qui caractérisaient la politique française. Considérant la position géographique de la région et la mosaïque ethnique, la puissance coloniale ne pouvait trouver meilleure solution que de s'allier discrètement aux marabouts qui souhaitaient s'installer en territoire français et favoriser la sédentarisation des Peuls. Par ailleurs, les objectifs coloniaux étaient de développer la culture de l'arachide et pour cela il fallait s'appuyer sur des éléments stables et dynamiques. Les français, en encourageant la venue des marabouts, ne se trompèrent pas.

L'arrivée des Gaabunke au début du siècle

En traversant la frontière, les marabouts amenèrent avec eux un grand nombre de disciples et de proches prêts à tout sacrifier pour l'Islam. Il était légitime pour ces gens de se "métamorphoser" pour bénéficier des fastes de la vie dans l'au-delà. Pour cela, il fallait suivre à la lettre non seulement les enseignements du marabout mais aussi ses désirs. C'est ce qu'on appelle *jebbilaade* chez les Peuls et *jebëlu* chez les Wolofs, c'est à dire se donner corps, âme et esprit au marabout.

La migration des marabouts gaabunké ne semble pas avoir été motivée par un désir d'extension de leur aire d'influence religieuse mais plutôt par un désir de contrôler des espaces cultivables assez substantiels. La nécessité de trouver de nouvelles terres, de nouveaux pâturages, de nouveaux parcours pour les animaux et de se soustraire aux exactions en territoire portugais, ont été déterminants dans ce qui apparaît comme un grand exode au début de ce siècle. Ce mouvement, selon nos informateurs, a conduit les autorités coloniales portugaises à prendre des mesures draconiennes : celui qui était pris risquait la mort ou la prison, était passé à tabac et tout son troupeau était confisqué.

Le peuplement s'organise en villages plus ou moins éloignés les uns des autres mais ayant toujours des rapports de dépendance et surtout d'interdépendance qui leur assurent une certaine cohésion sociale. La communauté s'élargit au gré des arrivées et les villages maraboutiques deviennent des pôles d'attraction et de peuplement. La pression démographique conduit à l'extension spatiale du village et à la fondation de nouveaux villages qui maintiennent des liens d'allégeance avec le village d'origine. Devant l'afflux de population, de nombreux villages satellites furent créés à partir du village-mère de Madina Al Hadji par les talibés du marabout

tout au long de la première moitié du XX^{ème} siècle. Les villages satellites s'installent souvent sur d'anciens sites de villages manding abandonnés. La partie sud de la région, proche de la Guinée Bissau était faiblement peuplée, la forêt y était dense, infestée d'esprits malsains et il n'était pas permis aux non initiés d'affronter ces redoutables créatures. Seuls les marabouts, par leur savoir mystique, pouvaient les affronter et accroître ainsi leur influence. Les Peuls jaawaringa, n'étant pas de grands agriculteurs, s'étaient établis sur les zones où le *faro* (rizière) était très large, le plus important pour eux étant de trouver un espace leur permettant d'associer leur élevage à une agriculture peu extensive. A Madina Al Hadji, le marabout fondateur avait inscrit en titre foncier les 15 hectares que forment la rizière et une partie du village⁸.

Fondation et développement des villages maraboutiques : une politique d'expansion territoriale

Au début de ce siècle, deux villages furent fondés au sud de la région. Ils faisaient tous les deux partie de la province du Kamako dont le chef-lieu était Bantankountou Mawnde. Ces deux villages, Madina Al Hadji et Dar Salam, furent fondés respectivement en 1918 et en 1922. Vingt ans après leur fondation, ils donnèrent naissance à une centaine d'autres villages dispersés à travers la région. Les marabouts ont l'habitude de sillonner la terre. Ils s'installent, à l'image du prophète, là où les fidèles acceptent de les accueillir et surtout d'écouter leur message. Le *Fantechirou vil ardi wa ebtaghou min fadhli lahi*⁹ ("voyager à travers la terre et travailler") expliquerait la fondation et le développement des foyers maraboutiques. C'est cette tradition typiquement islamique qui a été reproduite par les Gaabunke.

L'installation des villages maraboutiques tout au long des *faro* (bas-fonds) suit la logique d'occupation développée avant eux par les Jaawaringa. En effet, ces derniers, installés depuis plus d'un siècle, avaient occupé les anciens sites des villages mandings. Ces premières fondations répondaient à un souci de repli stratégique face à des pouvoirs autoritaires et dictatoriaux. La saturation de l'espace agro-pastoral amenait de nouvelles implantations, mais ces villages gardaient toujours des liens étroits avec le village originel.

La stabilisation de l'habitat ne signifiait pas la fin des mouvements de population. Le rétrécissement des superficies cultivées et des zones de pâturage consécutif à la pression démographique et pastorale, les dissensions internes (problèmes d'héritage, conflits sociaux) expliquaient aussi, d'une part les migrations et, d'autre part, la "colonisation" de terres inoccupées ou restées longtemps inhabitées. Cela avait permis à plusieurs agro-pasteurs de reconstituer un énorme troupeau en l'espace d'une trentaine d'années. Que ce soit dans la partie septentrionale ou méridionale de la région de Kolda, les villages maraboutiques avaient développé la même stratégie d'expansion territoriale et la même technique d'occupation et de rationalisation de l'espace agro-pastoral.

Le marquage "originel" du territoire

Le choix de l'emplacement du village n'est jamais le fait du hasard. Avant son installation le marabout procède à ce qu'on appelle une *khalwa*. Il s'agit d'une retraite d'un ou deux jours dans une chambre dépourvue de lumière : il faut interroger l'avenir pour savoir si le lieu est adéquat pour la fondation et le développement futur du village. Avant l'occupation définitive, le lieu reçoit la bénédiction du marabout par une prière solennelle.

Les nouveaux arrivants défrichent, dans un premier temps, l'espace villageois : le *kéné Saré*, qui englobera non seulement les habitations mais aussi les *bambés* (champs qui jouxtent les concessions) et les terrains de culture qui se situent entre les *bambés* et les champs de brousse, les *ngessa kéné*. Le marabout décide également de l'emplacement de la mosquée (*suudu allah*),

⁸Thierno Aliou Thiam, Madina Al Hadji, le 03/02/1995

⁹Le Coran : "Vendredi", sourate 62, Verset 10.

trace les rues et procède au lotissement du village. Ensuite il choisit l'emplacement de sa concession (*galle ceerno*), souvent près de la mosquée. Ensuite c'est au tour des autres de choisir leur concession en fonction des liens familiaux et des affinités sociales. Les habitants se réunissent aussi en fonction de leur provenance : chaque quartier est formé d'éléments originaires de la même province ou du même village.

Viennent ensuite les grands défrichements des bas-fonds qui seront divisés en parcelles selon le nombre des *galle*. Chaque chef de *galle* obtient une parcelle en fonction de la taille de sa famille. Quant aux champs de brousse ou *n'gessa dewri*, le chef de famille est libre de choisir le lieu qui lui convient pour le défricher. Un individu, un groupe d'individus ou une famille, en arrivant dans le village d'accueil, se présente toujours chez le marabout pour manifester son désir de s'installer dans le village. Le marabout leur octroie un terrain d'habitation en commun accord avec le chef du village dans le *Kéné Saré*. Les nouveaux venus sont ensuite autorisés à aller défricher un champ de brousse au lieu de leur convenance. Pour le *faro*, ils empruntent (*lupal* : prêt) un terrain si le bas-fond est entièrement attribué, ou ils défrichent une zone qui leur aura été indiquée par le marabout. Ce domaine agricole est généralement le premier à être saturé du fait de son exigüité.

La localisation spécifique des villages maraboutiques à l'extrémité des *faro* (*koyel faro*) explique la dimension assez réduite de leurs parcelles rizicoles. La culture du riz reste en effet assez marginalisée par rapport à l'exploitation des jardins fruitiers et aux champs de brousse. Les marabouts gaabunké, en introduisant l'exploitation des jardins maraîchers, ont inculqué aux populations la notion de l'habitat fixe car le jardin exige une surveillance et des soins permanents. Ce n'est plus seulement le *dudal* (foyer coranique) qui joue une fonction de sédentarisation mais aussi les pratiques agricoles. Les lappi (de *lapol*, parcours de bétail) sont créés dès la fondation du village. Leur exploitation fait rarement l'objet de conflits.

Madina Al Hadji : village pionnier et foyer de dispersion humaine

Madina Al Hadji a été à l'origine de la fondation de plus de trois cents villages¹⁰. Ce chiffre doit être cité avec prudence mais il révèle le rôle et le poids de ce village dans le peuplement de la région. Tous les villages issus de Madina Al Hadji, sauf Ilyao, ont été fondés après la disparition du marabout. De son vivant, le marabout créa cinq champs dispersés à travers l'espace et distants de Madina Al Hadji de 6 à 7 kilomètres. Il y plaça ses talibés et ses frères. Selon l'un de nos informateurs, 70 talibés travaillaient en permanence dans ces champs¹¹ et venaient prendre tous leurs repas à Madina Al Hadji. A la suite de la disparition du marabout et en raison de dissensions internes, tous ces champs furent transformés en villages. Rappelons que Madina Al Hadji avait pris une importance capitale et que son marabout était considéré comme l'un des plus grands du cercle de Kolda. Le rapport politique annuel du cercle, en date de 1930, indiquait :

"El Hadji Ali habite à environ 25 km de Kolda. Intelligent et lettré, s'adonnant à l'élevage et à la culture, nous le considérons comme élément de bon ordre"¹².

En 1933, la colonie jugea nécessaire de créer une ferme à Madina Al Hadji. Dans le rapport du cercle de cette année-là, on peut lire :

"Dans le cercle de Kolda, les labours de rizières effectués à Médina Al hadji Ali ont donné de très bons résultats. Les rendements obtenus sur les terrains de la ferme de vulgarisation atteignent 1200 Kg, ce qui est assez beau pour cette région"¹³.

¹⁰Thierno Aliou Thiam, op. cit.

¹¹Amadou Abassi Mballo, Madina Al Hadji, le 03/08/1995

¹²A.N.S. Série G, Sous-série 2G30-80, Sénégal, Cercle de Kolda, *Rapport annuel 1930*.

¹³A.N.S. Sous-série 2G33-74, Sénégal, Territoire de Casamance, Cercle de Ziguinchor, Bignona, Sédhiou, Kolda, *Rapport politique annuel d'ensemble 1933*, p.123.

Les réussites du village étaient vantées, la renommée de son marabout croissait. Outre sa science et sa prescience unanimement reconnues, Al hajji Aali avait développé, avec l'aide de ses talibés, le culte du travail. Madina Al Hadji était devenu un village-relais pour tous les Gaabunke qui arrivaient en territoire français. Pour tous Al hajji Aali fut le marabout pionnier et la référence. Il professait quatre choses :

- la prière (*misside* : mosquée lieu de prière)
- l'enseignement (*dudal* : foyer coranique symbole de l'éducation)
- la pratique de l'agriculture (*ngessa* : champ lieu de travail)
- le respect de l'autorité (*laamu* : l'autorité)¹⁴

Depuis, l'importance de Madina Al Hadji n'a cessé de grandir jusqu'à se traduire par sa désignation comme chef-lieu de communauté rurale au détriment de l'ancien chef-lieu de province Bantankountou Mawndé.

Carte 2

Madina Gounasse : un exemple vivant de "village d'expansion"

Après la disparition de Al hajji Aali, une crise de succession conduisit à l'éclatement du village et à la dispersion des talibés et des marabouts qui l'avaient rejoint. Les marabouts et les talibés influents s'en allèrent avec leurs partisans créer leurs propres villages. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la fondation de Madina Gounasse, en 1936, par Ceerno Muhamadu Sayid¹⁵. En 1967, Vincent Monteil, dans "Esquisses Sénégalaises", disait :

"... à Madina-Gounasse, en milieu peul, le marabout Tyêrno Seydou, de confrérie tidjâne, a mis sur pied un centre rural dont la population, qui cultive céréales et arachides, est stabilisée et présente une forte cohésion sociale"¹⁶.

A plus de 200 km du village originel, c'est l'un des villages les plus importants issu de Madina Al Hadji. Madina Gounasse a pris une importance religieuse, économique et sociale qui dépasse les frontières du Sénégal. Le rassemblement religieux annuel, le *daaka*, organisé dans ce village connaît une affluence de fidèles sans égale. Venus des quatre coins du monde, ils sont estimés à plus d'un million de personnes. Aujourd'hui tous les habitants des villages issus de Madina Al Hadji ont des relations avec ceux de Madina Gounasse. Une partie de la famille de Ceerno Al hajji Aali y est d'ailleurs établie¹⁷.

D'autres villages se sont développés au nord de la région dans les années quarante suivant le même processus et les mêmes logiques. Durant ces années, des mouvements de populations vers des zones plus éloignées ont été également signalés. Les villages maraboutiques ont ainsi étendu leur influence au-delà de l'aire qui semblait leur être destinée. Les populations des villages maraboutiques "comblaient" toutes les poches vides. C'étaient de véritables "réserves humaines" pour un territoire en "déficit". La recherche de terres de culture plus fertiles est la raison principale de ces déplacements. La majeure partie des marabouts qui ont essaimé à travers l'espace ont les mêmes préoccupations et la couverture de l'islam est toujours importante dans la mesure où elle permet de mobiliser une partie de la population. Ils placent

¹⁴Amadou Abassi Mballo, op. cit.

¹⁵Nous avons rencontré l'un des chefs de file de ceux qui s'étaient opposés à la candidature de Ceerno Mauhamadu Sayid Baa. Ce dernier, très âgé et très malade lors de notre entretien le 18/08/1995, ne vit plus à Madina Al hadji depuis plus de quarante ans.

¹⁶Monteil, V , 1967, *Esquisses Sénégalaises*, I.F.A.N, p. 191.

¹⁷Wane, Y , *Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou Le soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal)*, C.E.A, n° 56, T. XIV-4, pp. 671- 678.

généralement à la tête des villages, leurs frères, leurs fils ou leurs disciples. Ainsi une seule famille peut arriver, par le biais de l'Islam, à contrôler un espace assez large, d'un rayon de 5 à 10 km. Les marabouts exploitent d'importantes étendues de terres et se constituent, avec le fruit des récoltes, des troupeaux qui peuvent atteindre plus de 80 têtes. Ainsi leur poids économique renforce leur poids social, religieux et politique.

Cet exemple de développement et d'expansion des villages maraboutiques illustre la stratégie employée et le dynamisme qui caractérise leurs fondateurs. Les villages gaabunké sont remarquables par leur pouvoir d'attraction et surtout par leur rôle de pôle de peuplement de la région. Le respect de quelques règles permet à tout individu qui arrive dans un village maraboutique d'être intégré sans problème; il suffit pour cela :

- de suivre à la lettre les directives du marabouts
- de renforcer le *endam*¹⁸ entre tous les membres de la communauté sans distinction
- d'éviter d'être à la source de problèmes dans le village¹⁹.

Le fidèle doit respecter ces trois vertus et les appliquer concrètement sur le terrain sans quoi l'esprit qui anime la société et les rapports sociaux s'en trouveraient faussés.

La création de villages satellites et les rapports sociaux intervillages

L'accroissement des familles et la surcharge de la concession parentale conduisent à l'éclatement du *galle*, unité organisationnelle, et à la dispersion de ses membres soit dans l'espace villageois soit par le départ de quelques membres vers de nouvelles terres moins éprouvées. Ces départs permettent de décongestionner, non seulement, les villages mais aussi les terres de culture. Les groupes familiaux sont dispersés à travers l'espace et répartis dans les villages pionniers. Les villages ainsi fondés sont peuplés de familles ayant des liens familiaux avec celles restées dans le village originel. Tous les éléments de la cohésion sociale subsistent même si les distances qui séparent ces villages sont grandes. Cette cohésion sociale est symbolisée par des unions matrimoniales. Ainsi les villages d'origine conservent avec les villages relais ou "villages de colonisation" récente des rapports très intenses et très suivis. Les familles, dans leurs pérégrinations, laissent sur place un ou deux membres de la famille. Il est rare qu'une famille entière choisisse d'aller élire domicile dans un village nouvellement fondé. Cette stratégie permet de consolider les rapports qui peuvent exister entre ces villages.

Il arrive très souvent que dans un espace donné où des villages s'échelonnent (sur un rayon de 10 km) le marabout ait des liens de parenté avec tous les chefs de villages et même avec le président de la communauté rurale dans le cas où son village n'est pas chef-lieu. Ainsi dans une seule zone, le marabout peut tisser des relations sociales qui permettent à la famille de contrôler tous les postes de décision. Des alliances matrimoniales aux expansions territoriales, les marabouts gaabunké ont su développer une stratégie originale de quadrillage des espaces agropastoraux. Tous les villages maraboutiques ont un développement similaire qui témoigne d'une stratégie d'occupation de l'espace et traduit leur volonté d'expansion territoriale. Ces relations sont multiformes et touchent tous les domaines de la vie quotidienne : mariages, baptêmes, décès, *gamous* (fêtes religieuses annuelles). Elles donnent aux marabouts le sentiment de partager la même réalité. Leur sentiment d'appartenir à la même communauté, à la même "nation" et au même "territoire" est symbolisé par ces relations.

¹⁸Le "endam", c'est la parenté au sens utérin du terme. En effet, la racine de "endam" est "endu": le sein. "*Gaabunkoobe ko endam ngootam.*" ("Les gaabunke ont une seule et même origine.").

¹⁹Oumar Balde, chef de village de Dar Salam, le 04/06/1995

C'est ainsi que les quartiers rassemblent, très souvent, des éléments ayant un ancêtre commun ou ayant des liens de parenté ou de *mussidal*²⁰. Chaque quartier rassemblait des populations venues du même village ou de la même province. Ces liens sont maintenus et renforcés par des rapports matrimoniaux fort complexes qui déterminent le degré de parenté, et surtout d'appartenance à la communauté. L'emplacement des concessions et leur distribution à travers l'espace villageois se font en fonction du degré de parenté. Cette réalité sociale est imprimée dans l'espace. La configuration des villages (les quartiers, les rues...) et des champs traduisent ces rapports familiaux. Une analyse des cartes d'occupation de l'espace villageois et des terrains de culture peut nous apporter des indications assez précises sur les modalités de distribution et de gestion des terres. On peut dire que l'occupation de l'espace est faite en fonction des liens familiaux et de parenté désignés, très souvent, sous le vocable pulaar de *mussidal*.

Les rapports entre individus sont régis par la parenté lointaine ou proche. Quelque soit le degré de parenté, qui existe entre les individus, la solidarité est très sacralisée dans la simple mesure où le destin est commun à tous les membres de la communauté. L'appartenance à la même famille islamique et à la même origine (même pays) renforcent le *mussidal* et le *endam* entre les différents membres de la communauté. Qu'il soit noble ou esclave le membre de la communauté a forcément un lien avec son frère. Contrairement au Fuuta Tooro où on note une plus grande hiérarchisation des rapports sociaux, les Gaabunke ont trouvé sur place une société Peule qui avait réussi à dépasser, en partie, les clivages sociaux qui caractérisent les rapports entre nobles et captifs, du fait de leur oppression pendant plusieurs siècles par les Mandings. Cette symbiose sociale a été reproduite par les "cités maraboutiques" où l'Islam et le travail de la terre dominaient toutes les autres considérations. L'homogénéisation des classes sociales a permis de maintenir l'unité des membres de la communauté musulmane dans la "cité maraboutique".

Néanmoins il existe des villages maraboutiques qui sont presque à 100 % composés de *jiyaabé*, d'anciens captifs, comme Guiro Yéro Bocar et Dar Salam. Ces villages partagent avec les autres les mêmes techniques d'expansion et la même réalité islamique. Les échanges sont très poussés. Il existe toutefois des rapports d'allégeance qui pourraient être interprétés comme une survivance des relations entre nobles et captifs. A Guiro Yéro Bocar, village issu de Madina Al Hadji, les jeunes du village ont, sans avertir le marabout de Madina Al Hadji, procédé à la réparation de sa clôture en 1994. Cette opération est jugée très modeste par les jeunes qui, faute de moyens, disent-ils, n'ont pu faire que cette "petite" action en faveur du petit-fils du marabout fondateur de leur village. Ils voulaient ainsi rendre un hommage "mérité" à Ceerno Al Hajji Aali Caam "qui aimait Ceerno Bokkar"²¹. Ces relations définissent toujours des liens de dépendance entre les villages originels et les villages qui en sont issus.

Mode d'occupation de l'espace des Peuls Jaawaringa

Anciennement établis sur le territoire, les Jaawaringa avaient développé une stratégie d'occupation de l'espace en adéquation avec leur activité principale, l'élevage.

Stratégie d'occupation de l'espace des Peuls Jaawaringa

Le Fuladu est un ensemble de villages plus ou moins indépendants. Situés le long des bas-fonds, les villages jaawaringa sont très différents des villages maraboutiques gaabunke. Le village en tant que tel est un ensemble de concessions dispersées les unes par rapport aux autres. L'habitat, très éclaté, répond à l'existence de champs *bambé* entre les concessions. La

²⁰Le *mussidal* signifie l'amitié et la fraternité. Dans le contexte de cette communauté on peut l'interpréter comme une parenté au plein sens du terme.

²¹Oumar Diallo, chef de village de Guiro Yéro Bocar, le 04/06/1995

caractéristique fondamentale du village jaawaringa est l'instabilité de l'habitat. En effet, la configuration des villages change en fonction des arrivées et des départs. Le domaine foncier est ainsi modifié en permanence et cela se ressent sur les champs bambé. *Hodande riwata ngessa*, c'est-à-dire "l'habitation prime sur le champ". Les lieux d'habitation changent donc fréquemment et il n'est pas rare d'entendre les gens expliquer cette mobilité par l'existence sur le lieu d'esprits malsains comme les diables.

Les Peuls jaawaringa n'ont jamais été de grands agriculteurs. Ils ont depuis toujours cultivé l'arachide pour obtenir l'argent liquide nécessaire aux besoins quotidiens. Ils se sont plutôt consacrés à l'élevage en y adjoignant un petit lopin de terre sur lequel ils cultivent du mil et du maïs pour leur consommation. Ils pratiquent aussi la culture du riz dans les zones dites *faro*²². Ils n'ont aucune ambition d'expansion territoriale²³ contrairement aux Gaabunke qui se sont révélés être de grands agriculteurs et qui colonisent de vastes superficies pour des populations en constante augmentation.

La structuration de l'espace répond à ce souci de développer un grand troupeau qui procure non seulement prestige mais qui permet aussi à son propriétaire de faire face aux aléas naturels. L'objectif principal des Jaawaringa est d'avoir une grande réserve de forêt pour le pâturage. La forme éclatée des villages jaawaringa ne correspond pas à un souci expansionniste mais reflète plutôt la fréquence des conflits sociaux et le désir de développer un important troupeau. Les stratégies d'occupation de l'espace des deux communautés sont ainsi totalement différentes et mêmes concurrentes. Il ressort des analyses historiques que le village jaawaringa rassemble des familles liées par des alliances matrimoniales où l'endogamie prédomine. La fluidité du tissu social répond largement à la souplesse des règles d'accès et d'exploitation du domaine agropastoral. Lorsque l'espace devient insuffisant, ceux qui ont de gros troupeaux se déplacent pour aller dans des zones où ils peuvent trouver plus de pâturage. La recherche de nouveaux pâturages et les conflits de succession et de chefferies sont déterminants dans l'éclatement des villages.

Autant les villages gaabunke sont grands et étendus, autant les villages jaawaringa sont de petite taille avec un habitat dispersé. Bien que la cohésion sociale entre les Jaawaringa soit forte, il est fréquent de voir un chef de famille, pour des ambitions pastorales, s'en aller créer son *Sinthiane* et en devenir le *jaarga*, alors que chez les Gaabunke seuls les marabouts ont la capacité de créer des villages. Le *jaarga*, dans les villages jaawaringa, ne fait pas toujours l'unanimité autour de sa personne et n'a pas le charisme ni la même aura que le marabout gaabunke. Aujourd'hui, l'individualisme pousse à la nucléarisation des grandes familles contrairement à l'époque où la concession rassemblait plusieurs familles.

Rapports entre Gaabunke et Jaawaringa

A leur arrivée, les marabouts gaabunke ont eu les Peuls jaawaringa comme *njaatigi*²⁴. Les chefs traditionnels du pays les accueillirent "à bras ouverts" et leur octroyèrent des espaces pour y fonder leurs villages et y cultiver.

Relations religieuses et sociales

La province du Kamako, dont le chef-lieu était Bantankountou, était dirigée au début du siècle par Diahé Djoubäïrou. Le premier marabout qui est arrivé dans la zone fut Cerno Al hajji Aali. Après avoir quitté la Guinée Portugaise en 1916, il alla s'installer à Diaghit auprès de Cerno Aaliu Diaghit où il resta pendant deux ans. Mais à la suite de dissensions entre les deux

²²Activité exclusivement réservée aux femmes.

²³Yacouba Ba, sous-préfet de Wourossogui, le 11/12/ 1994

²⁴njaatigi: tuteur

marabouts, Al hajji Aali partit et s'établit dans la province du Kamako. A son arrivée, beaucoup de Peuls jaawaringa accueillirent favorablement son message qui était "un message de paix et de vérité"²⁵. Au début, cependant, les gaabunké étaient très mal vus par certains Jaawaringa qui avaient d'ailleurs une chanson pour ironiser la religion : "*Madiinangaabe ndewi do be mbonata ndiyam*"²⁶ (traduction littérale : "Les madinois sont passés par là; ce sont eux qui gaspillent l'eau"), faisant ainsi allusion à leurs ablutions. Quelques années plus tard, tous les villages environnants venaient prier à Madina Al Hadji et se réfèrent au marabout du village pour tous leurs problèmes religieux et sociaux. Le foyer coranique rassemblait les jeunes des villages jaawaringa. Il était fréquent qu'un village dépende entièrement, sur le plan religieux, du village maraboutique se trouvant à quelques kilomètres. Madina Al Hadji a longtemps joué ce rôle dans le canton du Kamako.

Aujourd'hui les villages jaawaringa manifestent une certaine indépendance religieuse. En effet, les petites mosquées dans lesquelles les fidèles ne prient pas les vendredis (*jamaa*) se sont multipliées, même si elles se résument souvent à une petite case ou à un petit hangar de *crintin* (nattes tressées avec du bambou). Cela dénote une évolution dans la pratique de l'Islam dans le pays peul. Signe d'un désir d'indépendance, cette évolution a conduit à la création de *jumaa* (grandes mosquées dans lesquelles les populations prient les vendredis et les autres prières). Le *jumaa* de Bantankountou a ainsi été construit à l'instigation de jeunes marabouts jaawaringa, originaires des villages voisins, qui sont allés faire leurs études en Arabie Saoudite ou en Égypte. Ayant acquis des connaissances religieuses, ils ont, sur une base ethnique, demandé au village de Bantankountou de se doter d'un *jumaa* pour briser le monopole exercé par Madina Al Hadji. L'argument avancé est celui d'avoir longtemps subi le "joug religieux" de Madina Al Hadji et surtout des gaabunké. Cette mosquée, construite il y a trois ans, polarise aujourd'hui plusieurs villages jaawaringa de la zone qui ressentent cette indépendance religieuse comme une affirmation de la personnalité jaawaringa.

Un autre pôle prend de l'importance d'année en année : il s'agit du village de Saré Konko dont le marabout est relativement jeune. Son dynamisme et sa position de concurrent par rapport à Madina Al Hadji lui a valu l'adhésion de "ses parents". Sa politique religieuse doublée d'une politique économique, qui s'est traduite par le paiement de la taxe rurale du village, expliquent en partie l'audience qu'il a pu obtenir auprès non seulement des populations peules du Sénégal mais aussi de celles de la Guinée Bissau toute proche. Ce marabout est très apprécié par les autorités administratives : "C'est un marabout exemplaire qui s'investit dans des activités de développement, donc il est en collaboration étroite avec l'administration".

Des alliances matrimoniales unissaient les marabouts aux chefs de pays, mais les relations sociales restaient très limitées entre les familles maraboutiques et les familles puissantes des Peuls jaawaringa. Ces unions permettaient aux marabouts d'avoir une assise solide en milieu jaawaringa et, pour ces derniers, elles symbolisaient un "parachèvement" de leur intégration dans la communauté musulmane.

Les rapports entre Gaabunke et Jaawaringa peuvent être qualifiés de rapports teintés de méfiance réciproque. Les Gaabunke ont l'habitude de dire : "Les gens de ce pays ne nous aiment pas. Ils ont confiance en nous mais ils ne nous aiment pas". Les Jaawaringa quant à eux disent que "Les Gaabunke n'inspirent pas confiance. Ils ne respectent pas les engagements scellés entre nous". C'est sous cet angle qu'ils ont bâti leurs relations et qu'ils vivent côte à côte. Chacun est sur son territoire. Jaawaringa et Gaabunke s'identifient à leur territoire. Les premiers ont le sentiment que les seconds sont venus coloniser une partie de leur territoire. Si la vocation première du territoire est d'unir, ici les territoires sont des segments d'un grand territoire qui rassemble plusieurs ethnies. Chaque groupe, chaque communauté évolue dans son territoire en

²⁵Thierno Aliou Thiam op. Cit

²⁶Ismaila Balde, Iliyao, le 09/06/1995

toute souveraineté essayant par tous les moyens de le préserver des velléités expansionnistes de l'autre.

Conflits fonciers ou luttes "hégémoniques" pour le contrôle de l'espace

Il est impossible d'aborder les questions relevant de l'organisation sociale, des modes de gestion et d'exploitation des moyens de subsistance sans étudier leurs résultantes que sont les conflits sociaux. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de deux communautés concurrentes partageant le même territoire et pratiquant des activités identiques mais dont les stratégies sont différentes.

Les conflits sont multiples, variés et déterminants dans l'évolution des modes d'organisation et de gestion de l'espace de ces sociétés. Ils sont un baromètre qui permet de mesurer les capacités de ces sociétés à intégrer et à résoudre en leur sein les forces contradictoires qui les secouent. Ce sont ces forces qui, par leurs effets négatifs ou positifs, permettent de cerner les évolutions amorcées ou les régressions enregistrées par ces communautés à travers leur cheminement historique et leurs contacts permanents. Notons simplement que ces conflits ne revêtent pas la même ampleur que ceux constatés au Fuuta Tooro. Cela s'expliquerait par l'abondance des terres mais aussi par la souplesse des règles de gestion et d'attribution de ces terres. Ce système permet à tous d'accéder facilement à la terre sans distinction de rang social ni d'ethnie. Si les espaces pâturés et les parcours se rétrécissent et si les surfaces cultivables subissent des pressions permanentes de populations en continuelle augmentation, les conflits s'en trouvent exacerbés. L'installation et le développement des villages maraboutiques a suscité des conflits qui sont restés gravés dans les mémoires.

Conflits fonciers entre Gaabunke et Jaawaringa

La politique expansionniste des villages maraboutiques contraste avec le manque de dynamisme et le caractère statique des villages jaawaringa. Autant les Jaawaringa s'intéressent à une agriculture de subsistance nécessitant un espace assez réduit, autant les Gaabunke exploitent de grands espaces en constante évolution. La rapidité de développement des villages maraboutiques, du fait de l'arrivée continue de populations, conduit à l'extension de l'espace villageois et surtout des surfaces cultivables.

Nous avons déjà signalé que les villages maraboutiques sont construits à la "tête" des *faro*. Ceci explique que les *faro*, soient, à ce niveau, très rétrécis. Ainsi ils ne satisfont pas la demande d'une population qui s'accroît d'année en année. Il faut donc trouver des zones inoccupées pour procéder à de nouveaux défrichements. C'est ce désir de satisfaire la demande qui provoque des conflits entre les Jaawaringa et les Gaabunke.

Un conflit de ce genre opposa Bantankountou et Madina Al Hadji, au tout début de l'installation du village de Madina. Avec l'augmentation croissante de sa population, le *faro* de Madina Al Hadji se révéla trop petit pour permettre à toutes les familles d'accéder à la terre. Le marabout autorisa donc les familles à aller défricher une zone qui était, semble-t-il, restée pendant longtemps inexploitée. La forêt avait régénéré, mais les bas-fonds appartenaient aux jaawaring qui les avait cultivés. Le marabout était persuadé que cette zone n'appartenait pas à Bantankountou et il autorisa son défrichement. Après le défrichement, les habitants de Bantankountou empêchèrent les familles de passer aux opérations culturales. Une bagarre éclata sur les lieux et se solda par des blessés parmi les populations des deux villages. L'affaire fut jugée au tribunal du cercle de Kolda. Le verdict donna raison au marabout et aujourd'hui encore la zone de soulou est exploitée par Madina Al Hadji.

Il nous a été très difficile d'obtenir des informations claires sur cette affaire et nous pensons que cela en dit long sur la gravité des événements. De nombreux informateurs jaawaringa ont laissé entendre que le marabout avait agi par la force. Un autre abonde dans le même sens en disant : "Al hajji Aali avait réussi à se constituer une grande force. Les gens avaient peur de lui

car il était marabout". Les Gaabunke soutiennent quant à eux que c'est plutôt l'animosité qui existe entre les deux communautés qui entraîna ce conflit. Ils révèlent dans leurs témoignages que les Jaawaringa leur vouaient et leur vouent encore une haine viscérale et les considèrent comme des étrangers.

Après ce conflit et devant l'impossibilité de satisfaire une demande toujours croissante de *faro*, le marabout suggéra l'abandon de l'exploitation des rizières et depuis ce jour tous les Gaabunke du territoire français et portugais cessèrent de cultiver le riz. Bien que les avis soient partagés sur cet abandon, nous pensons qu'il est lié à l'insuffisance des parcelles mais aussi à l'utilisation des bas-fonds pour faire des vergers. Le conflit resurgit au temps de Seeku Aamadu, fils de Al hajji Aali, qui fut même emprisonné pendant trois mois.

Ce conflit ne constitue pas un exemple isolé. Le marabout de Dar Salam, dans son désir d'étendre son domaine agricole avait défriché un champ *segeli* (champ de brousse) à plus de deux kilomètres du village, près du Sinthiane Demba Pendel. Les talibés qui allaient exploiter ce champ devaient traverser une forêt, mais le marabout jugea nécessaire de créer une piste. Il autorisa ses talibés à défricher. Le jaarga de Sinthiane Demba Pendel s'opposa à cette initiative car il jugeait que cette forêt faisait partie de la zone de pâturage du Sinthiane. Une bagarre éclata entre les jeunes du Sinthiane et les talibés du marabout. L'administration se saisit de cette histoire et le jugement donna raison au marabout. Les marabouts étaient soutenus par les chefs de cantons car le poids économique et démographique de leurs villages permettait à ces derniers de se maintenir dans leur poste.

Les Jaawaringa ont trouvé une technique pour marquer la limite de leur territoire et freiner les "vellétés" expansionnistes des villages gaabunke. Elle consiste à créer des Sinthiane, véritables "boucliers" ou "postes avancés", aux limites des terroirs. L'exemple du Sinthiane de Tabawal, qui sépare le village jaawaringa de Temento Samba et le village gaabunke de Santankoye au nord-est de la région de Kolda, témoigne de ce souci de matérialiser la limite entre les deux communautés. Trois ans, en effet, après la fondation de Santankoye, le village avait commencé à étendre ses champs au-delà de ses limites. C'est en réaction à cette expansion que le chef de village de Temento Samba fonda ce Sinthiane.

Tous les conflits fonciers qui opposèrent les Gaabunke aux Jaawaringa résultaient du désir expansionniste des premiers. Le développement des cultures de rentes, de l'arachide en particulier, encouragées par l'administration coloniale, et le développement rapide des villages maraboutiques expliquent cette stratégie déployée par les marabouts. Soutenus par une administration soucieuse de tirer profit d'une population stable, les marabouts avaient le loisir de provoquer des conflits dans la mesure où ils étaient assurés d'avance de gagner les procès. Malheureusement, l'État moderne du Sénégal ayant, comme l'administration coloniale, bâti son économie sur l'exploitation de l'arachide, n'a trouvé de meilleur moyen que de s'appuyer sur les descendants de ces marabouts. Les villages maraboutiques érigés en chef-lieu de communauté rurale se posent en concurrents face aux villages jaawaringa, ce qui a donné naissance à des frustrations mais aussi à d'autres conflits qui ont pour fondement le contrôle et la gestion du territoire.

Du conflit foncier au conflit politique

L'évolution sociale, économique et politique a conduit à l'apparition d'autres types de conflits qui plongent leurs racines dans les problèmes antérieurs.

Le poids démographique des villages maraboutiques est supérieur à celui des villages jaawaringa et il est la cause de frictions dans les choix des délégués et des conseillers ruraux. Leur poids politique est très important; partout où ils se sont établis, ils dominent leurs anciens *njaatigi*. La situation locale des deux communautés dépend largement des conditions sociales et économiques, des opportunités de chacune et surtout des rapports de force. Ce sont ces

différents éléments qui déterminent et qui détermineront dans l'avenir les relations entre Jaawaringa et Gaabunke. Les Jaawaringa comme les Gaabunke pensent se "mouvoir" dans leurs territoires respectifs. Au moment où leurs *njaatigi* contestent leur identité sénégalaise, les Gaabunke affermissent leurs positions et luttent pour contrôler les postes de conseillers ruraux et de présidents de coopératives agricoles.

Les enjeux politiques commencent à accentuer cette faille. La pratique politique est viciée par la corruption et les Gaabunke se disent prêts à injecter de l'argent pour obtenir les places qu'ils convoitent et qui leur sont contestées. Leur poids démographique pèse lourdement dans la balance politique. Il arrive très souvent qu'entre deux villages jaawaringa et gaabunke se pose un problème de renouvellement de la présidence d'une coopérative agricole. En dernier ressort l'administration propose une élection et tout naturellement les Gaabunke, en surnombre, gagnent et accaparent la présidence pendant plusieurs années. Ces différents conflits peuvent dégénérer et, que ce soit en milieu jaawaringa ou en milieu gaabunke, les gens sont conscients des problèmes qui peuvent survenir. L'évolution de la situation dépend largement de la politique de l'administration territoriale. La plupart du temps, les administrateurs se considèrent comme des étrangers et sont d'ailleurs perçus comme tels ce qui bloque encore davantage les décisions qu'ils prennent.

Conclusion

L'approche socio-historique nous a permis de mettre en place tous les éléments qui entrent en jeu dans l'explication des stratégies et des techniques déployées par les deux communautés pour occuper et gérer leur espace respectif. Nous avons expliqué le processus d'implantation et de développement des villages maraboutiques dans la région de Kolda et, surtout, nous avons tenté de cerner, dans l'analyse du cheminement historique de cette communauté, ce qui fait sa singularité et la manière dont elle s'identifie à son "territoire".

Elle a réussi, comme nous l'avons montré, à imprimer à ce territoire des marques particulières qui le différencient de celui des autochtones. Cette dynamique nouvelle d'occupation et de rentabilisation de l'espace contraste avec celle des premiers occupants jaawaringa. En effet, contrairement aux Gaabunke, les Jaawaringa n'avaient aucune ambition territoriale et leurs villages étaient indépendants les uns des autres. Face à la logique expansionniste des Gaabunke, ils ont trouvé cependant une technique originale de marquage des limites "territoriales".

L'émiettement du pays jaawaringa a facilité l'établissement et le développement des villages gaabunke, d'autant plus que les Gaabunke formaient une communauté soudée par un passé, un présent et un avenir commun. Au-delà des liens de parenté, l'Islam a servi de ciment pour le renforcement de la cohésion sociale. Le socle socio-religieux sur lequel la communauté s'est constituée s'est révélé d'une importance capitale dans la formation et l'épanouissement d'une conscience commune. Dès lors les enjeux et les compétitions commencèrent. Ces deux logiques concurrentes ont eu des conséquences sur les rapports entre les deux communautés. En effet le rythme de développement des villages maraboutiques et les besoins croissants en terres de culture ont entraîné, dès le début, des conflits qui sont restés gravés dans les mémoires.

En trois générations, les villages gaabunke se sont multipliés et ont essaimé à travers un espace fertile. Ils se sont consacrés à la culture de rente qui leur a permis de consolider leur assise économique. Leur dynamisme économique et leur poids démographique leur ont permis aussi de prendre l'ascendant sur leurs anciens *njaatigi*. Depuis la période coloniale, leur importance n'a cessé de grandir, forçant l'admiration de l'administration, et cette prédominance s'est exercée jusqu'à nos jours.

La place de choix qu'occupent, actuellement, les villages maraboutiques, a conduit à de nouveaux conflits qui plongent leurs racines dans l'histoire des rapports entre les deux communautés. Les enjeux économiques, sociaux et politiques, sont tellement importants que les tendances qui minent les partis politiques trouvent leurs moyens d'action et d'expression dans toutes les contradictions qui traversent ces communautés. Pour les renouvellements des instances de base du parti socialiste au pouvoir ou pour une recomposition des partis d'opposition, les villages maraboutiques gaabunke, par leur poids démographique, constituent des repères incontournables²⁷. Cette situation exacerbe, dans une certaine mesure, les rapports conflictuels qui existaient entre les Gaabunke et les Jaawaringa.

Telles qu'elles se présentent aujourd'hui, les relations entre Jaawaringa et Gaabunke révèlent un malaise, une méfiance réciproque, qui a pour fondement le contrôle du territoire. Les Jaawaringa considèrent les Gaabunke comme des étrangers et tentent d'affirmer leur indépendance, comme en matière religieuse ou dans la compétition pour le contrôle de quelques postes, tels que la présidence des coopératives agricoles ou les postes de conseillers ruraux. Les relations entre les deux communautés laissent donc apparaître une crise latente et le pouvoir central, au moment où l'on parle de plus en plus de régionalisation, doit impérativement surveiller l'évolution de ces rapports et veiller à l'application d'une politique adéquate et non partisane.

Bibliographie

1) Documents imprimés

- BA, Ch., 1986, *Les Peuls du Sénégal*, Dakar, N.E.A, 396 p.
- BA, O, 1973-74, *Les réfugiés dans le Département de Kolda*, E.N.A.M, 42 p.
- BRUNET, R., R. FERRAS et H. THERY, 1993, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. Montpellier/Paris, RECLUS, La documentation française, 470 p.
- COULON, Ch., 1981, *Le marabout et le prince (Islam et Pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone, 317 p.
- CROUSSE, B., E. LE BRIS et E. LE ROY, 1986, *Espaces disputés en Afrique Noire (Pratiques Foncières Locales)*, Paris, Karthala, 426 p.
- GOUILLY, A., 1952, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, Larose, 318 p.
- LE BRIS, E., E. LE ROY et F. LEIMDORFER, 1983, *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, Paris, ORSTOM/ Karthala, 425 p.
- LE BRIS, E., E. LE ROY et P. MATHIEU, 1991, *L'Appropriation de la Terre en Afrique Noire. Manuel d'Analyse de Décision et de Gestion Foncière*, Paris, Karthala, 359 p.
- MANE, M., 1978, *Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIX^{ème} siècle*, Dakar, I.F.A.N, Série B, T. 40, n° 1, pp. 87-159.
- MARTY, P., 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, E. Leroux, 2 vols : I- Les personnes; II- Les doctrines et les institutions.
- MBACKE, Kh., 1995, *Soufisme et Confréries Religieuses au Sénégal*, Dakar, St-Paul, 130 p.
- MONTEIL, V., 1980, *L'Islam Noir (Une religion à la conquête de l'Afrique)*, Paris, Esprit/Seuil, 469p.
- MONTEIL, V., 1967, *Esquisses Sénégalaises*, Univ. de Dakar/I.F.A.N, 243p.
- NIANG, S., 1975-76, "Le Firdu de Muusa Moolo", Mémoire de Maîtrise, Univ. de Dakar, 155 p.
- ROBINSON, D., 1988, *La Guerre Sainte d'Al-Hajj Umar (Le Soudan Occidental au milieu du XX^{ème} siècle)*, Paris, Karthala, 416 p.

²⁷Notons que les élections municipales et rurales se préparent. C'est en ces moments d'euphorie que toutes les contradictions réapparaissent.

ROCHE, Ch., 1985, *L'histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 401 p.

SOW, D., 1985-86, "Contribution à l'étude de l'Islam en Afrique. La Communauté Tijani de Madiina Gunaas", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Nouakchott, 122p.

WANE, Y., 1979, "Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou le Soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal)", C.E.A, n° 56, Vol. XIV-4, pp. 671-698.

2) Documents d'Archives (Archives Nationales du Sénégal) :

Série G :

Sous-série 2G :

Cercle de Kolda. Rapports Politique d'ensemble

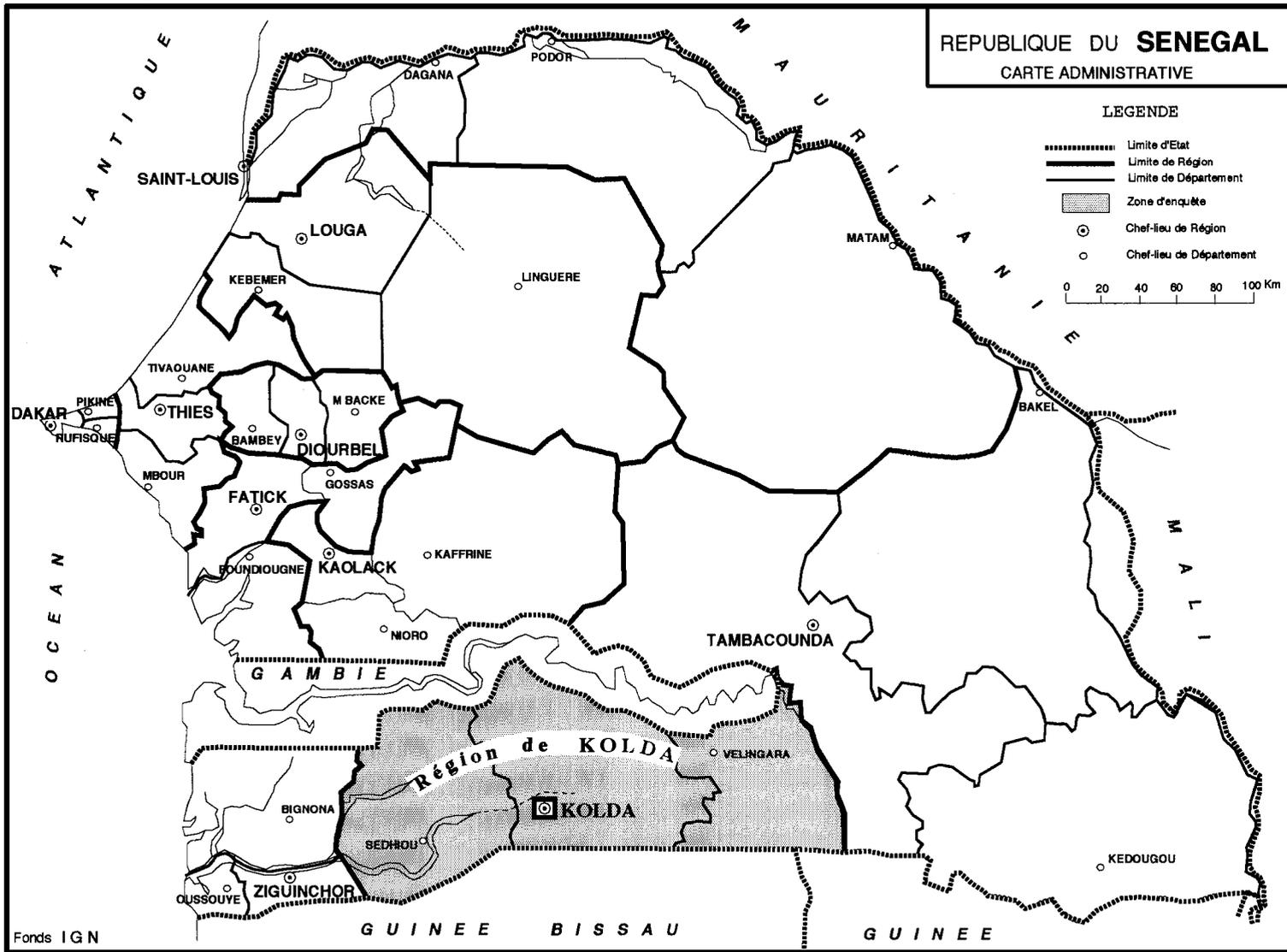
Sous-série 2G30-80. Sénégal. Cercle de Kolda. Rapport politique annuel 1930.

Sous-série 2G33-74. Sénégal. Territoire de Casamance. Cercles de Ziguinchor, Bignona, Sédhiou, Kolda. Rapport politique annuel d'ensemble 1933, p. 123.

Sous-série 13G :

Sous-série 13G 67. Politique musulmane activités des marabouts 1906-1917.

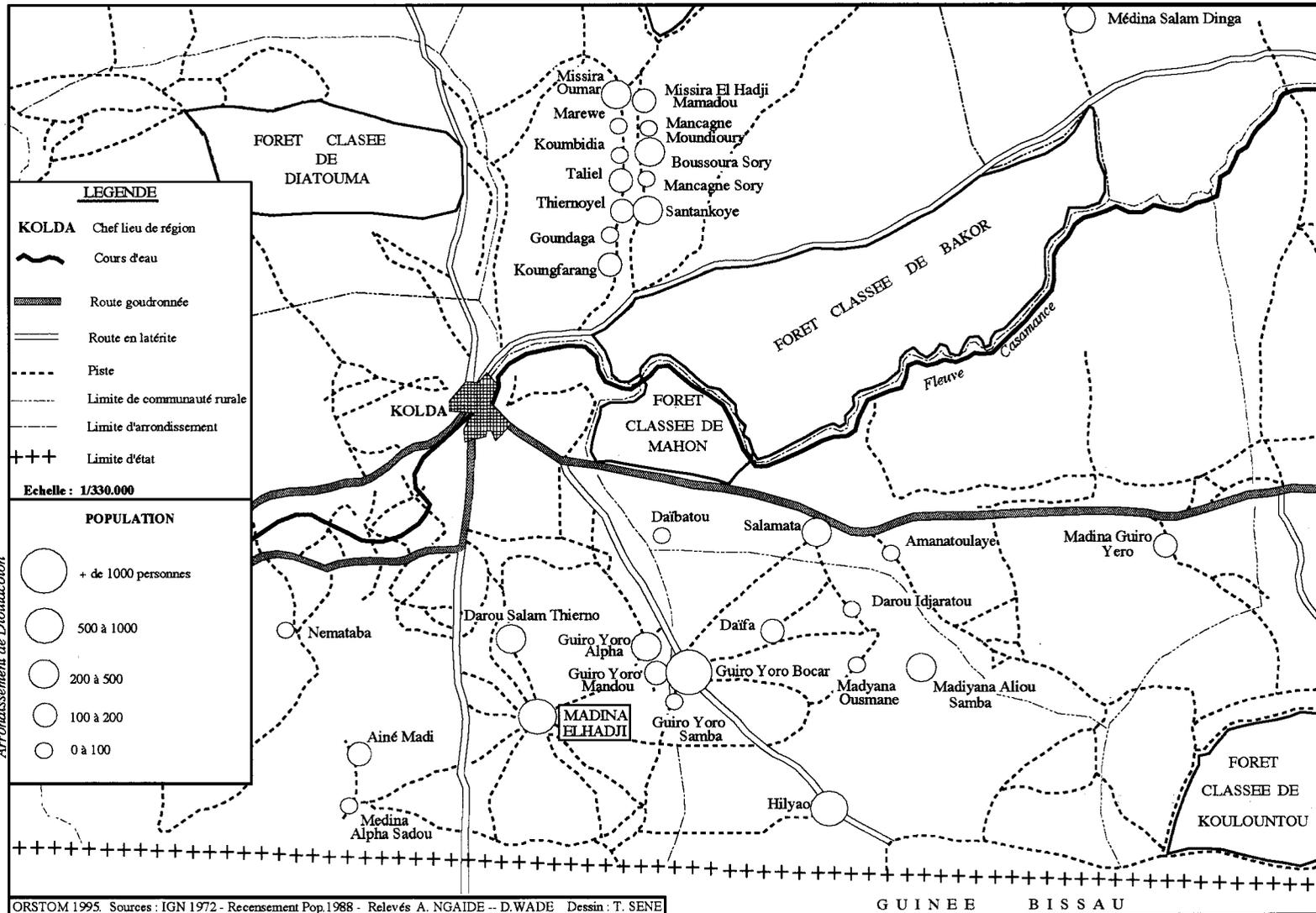
Carte 1 KOLDA Carte de Situation



Fonds IGN

IMPLANTATION ET PEUPEMENT DES VILLAGES MARABOUTIQUES ISSUS DE MEDINA EL HADJI

Arrondissement de Médina Yoro Foula



Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative

Patrick PILLON
ORSTOM

La colonisation foncière de la Nouvelle-Calédonie a entraîné un bouleversement des rapports constitutifs des systèmes sociaux mélanésiens : dans des formations culturelles où le lien à la terre fonde les droits sur le sol et à l'accueil de nouveaux arrivants, le statut, la prise de parole et son contenu ainsi que la décision en dernière instance, elle a induit des transformations en profondeur des positions et des situations politiques; en restreignant les populations à une portion de leurs territoires, elle a mis à mal les dimensions physiques, affectives, culturelles et économiques des rapports spatiaux antérieurs qui s'inscrivaient dans une terre et ses limites, dans des environnements divers, dans des sites de rituels et d'événements signifiants ainsi que dans des lieux de culture et de prédation. Elle a, de même, durablement malmené des relations ancrées dans un espace dont il convient de souligner qu'il faisait partie intégrante de l'organisation précoloniale.

Dans ce contexte, nous nous interrogerons sur les déplacements amenés au sein des territoires mélanésiens lorsqu'à leur organisation ancienne est superposé ou substitué un découpage administratif unifié étendu à l'ensemble de la Grande-Terre et des îles, et dont la dimension première est le regroupement des populations. En effet, en Nouvelle-Calédonie précoloniale comme en de nombreuses régions d'Océanie, la dispersion de l'habitat est une norme : les conceptions parentales et politiques favorisent l'autonomie des groupes et poussent à la fragmentation sociale. Le site résidentiel, de petite taille, associe alors de manière idéale un groupe de parenté à sa terre, quitte à ce qu'un ou des groupes alliés soient également présents. Contre ces modalités d'occupation des sols, la colonisation impose la mise en place des "*tribus*" dans lesquelles elle rassemble des populations sans grand égard aux relations qui les unissent ou les dissocient : la constitution des tribus entraîne une première rupture, de nature foncière, politique et spatiale, que nous mentionnons ici pour mémoire. Dans cette même perspective comparatiste, nous voudrions en revanche nous arrêter sur la construction du second et dernier niveau de l'encadrement administratif, celui du "*district*", en le rapportant au "*territoire maximal*" ou "*pays*" qui est l'aire d'extension de chacun des systèmes politiques et sociaux précoloniaux du centre-sud de la Grande-Terre, et qui représente l'organisation territoriale d'un seul tenant la plus large qui soit; nous étendrons ensuite l'analyse à la mise en place récente d'un niveau inclusif supérieur à celui du district, "*l'aire culturelle*", dont la signification et le rôle sont plus politiques qu'administratifs.

1. Deux exemples d'organisation territoriale précoloniale

Les systèmes sociaux des Mélanésiens de la Grande-Terre, pour être diversifiés à l'arrivée des Européens, reposent sur l'unité parentale de base du lignage ou du clan patrilinéaires; ils s'ancrent sur les trois dimensions spatiales complémentaires du site d'origine, de la résidence et du parcours. Au travers de variantes, le thème des origines et de la prime émergence met en scène l'apparition de principes ancestraux ou d'ancêtres sur les hauteurs d'une montagne : un ordre cosmique, parental et social, un parler spécifique souvent, ainsi que la délimitation d'un territoire en découlent. Un des plus importants de ces sites, le mont *Yōumâ* à Houaïlou, passe pour être à l'origine du peuplement de toute la Nouvelle-Calédonie et des îles, mais d'autres sites

équivalents semblent exister ailleurs; toutefois, qu'ils se rattachent ou non à un déplacement d'ancêtres en provenance du *Yöumâ*, les sites d'origine – le mont *Yöumâ* y compris – génèrent une organisation locale qui est coextensive à un espace que nous avons choisi d'appeler "*le territoire maximal*" ou "*pays*". Dans le centre-sud de la Grande-Terre, ces territoires s'identifient fréquemment à une aire linguistique : il en va ainsi avec les aires linguistiques *a'jië* et *a'mèa* mais aussi, semble-t-il, avec les aires voisines des parlers *tîri*, *xâxâcù* et *xaxâgurè*.

Tout site d'origine au fondement d'un territoire maximal s'identifie à la parenté issue de la descendance de l'ancêtre qui, en étant le premier à émerger en un lieu vide d'hommes, aux temps primordiaux où les hommes n'existaient pas encore, défriche un territoire, se l'approprie et le transmet à sa descendance; il s'agit là d'un territoire de fondation identifié à une parenté dont les composantes lignagères sont positionnées en ces lieux en tant "*qu'originaires du terroir*". Les fissions des groupes de parenté et les migrations de ceux-ci peuvent être à l'origine ultérieure d'autres territoires de fondation, souvent d'importance moindre et non coextensifs à un territoire maximal, qui s'inscrivent dans l'histoire des hommes et non plus dans celle de l'ancêtre primordial, tout en restant gouvernés par ce dernier; ces déplacements aboutissent plus souvent encore à l'intégration dans des terroirs relevant d'autres parentés. La situation politique et foncière la plus favorable fait alors correspondre l'émergence d'un groupe de parenté patrilinéaire et la fondation d'un territoire, espace, terre et parenté patrilinéaire ayant dû coïncider aux temps anciens; à l'inverse de cette position (et des droits, rapports de force et affects associés), celle "*d'étranger au territoire*" était – sauf circonstances dûment codifiées, et à moins de viser l'humiliation et l'éviction –, passée sous silence. Du fait de la pratique usuelle des déplacements, les territoires du siècle dernier rassemblaient des groupes d'origines différentes : tout groupe de parenté patrilinéaire, dépendant en cela de l'ancienneté de son existence, de l'étendue de ses composantes parentales et de l'histoire de ses déplacements, pouvait être alors représenté au sein de son territoire d'origine ou de plusieurs territoires de fondation – où il constituait la référence majeure – et, par ailleurs, être présent au sein de terroirs défrichés et organisés par les ancêtres d'autres entités parentales dans lesquels il était placé en position plus ou moins subordonnée. L'organisation parentale inclusive composée de nombreux groupes lignagers existait ainsi au travers d'un ensemble de relations localisées aux principaux lieux de résidence et par ailleurs éclatées en réseaux sur l'espace de la Grande-Terre et des îles.

La Nouvelle-Calédonie s'étirant sur quatre cents kilomètres avec une largeur d'une cinquantaine de kilomètres, et son relief étant structuré par l'épine dorsale d'une chaîne centrale qui s'étend presque sans discontinuité du nord au sud, les territoires maximaux s'adosent à la chaîne pour se clore en bord de mer et sur le plateau côtier; ils trouvent leurs limites latérales en des ruisseaux, lignes de crêtes ou bordures montagneuses. Ils s'ancrent généralement sur les bassins versants des principaux cours d'eau ou, à défaut, sur des plaines côtières et des bords de mer (Guiart, 1972; Saussol, 1990). L'organisation en territoires maximaux et les variations de celle-ci seront précisées au travers des vallées voisines de Kouaoua et de Houaïlou situées dans le sud-est de la Grande-Terre.

1.1 *Le pays des Mèa ou des Kawipaa*

La vallée de Kouaoua était autrefois connue sous le nom de pays *Mèa* ou pays des *Kawipaa*, respectivement du nom de la langue principale et du nom de l'aîné des ancêtres fondateurs : l'organisation de ce territoire relève du modèle univoque de la liaison entre une parenté patrilinéaire, un espace et une langue. A l'origine mythique du pays se place l'arrivée de l'ancêtre solaire "*Pè Arshii*" en des lieux vides d'habitants – et qui se doivent de l'être. Sur les hauteurs surplombant le terroir, l'ancêtre s'installe en créant le site d'habitat fondateur dénommé "*Bèmu Mèa*", "*L'origine des Mèa*"; il accomplit les actes civilisateurs en passant de la consommation de produits de fortune à celle de la plante cultivée par excellence qu'est l'igname, puis il enfante trois fils qu'il dénomme à la suite "*Kawipaa*", "*Nékôu*" et "*Mèöri*". Patronymes et ordres de

naissance impliquent par le même mouvement les statuts et fonctions sur la présence et l'association desquels repose l'ordre social dans sa plénitude : à l'aîné, *Kawipaa*, revient un nom associé à la direction des menées guerrières ainsi que les statut et fonction de "*fi*ls aîné" ou de "*chef*" – celui dont la personne et la parole représentent le groupe politique et parental; le puîné, *Nékôu*, est doté d'un nom lié à la culture de l'igname qui est le lieu du complexe culturel central, à la fois matrice métaphorique de l'homme, de l'organisation sociale et de la sacralité : *Nékôu* est un aîné et un cadet relatifs et un intermédiaire. Le dernier-né, "*Mèöri*", reçoit un patronyme renvoyant à la fertilité du terroir : au contraire de *Nékôu*, c'est un cadet absolu; il lui appartient d'être le serviteur de chacun de ses aînés et de remplir les tâches relevant du fonctionnement de la chefferie, notamment dans le domaine de la guerre et de l'accomplissement des rituels de fertilité, de protection et d'agression. Tous les lignages de la descendance de *Pè Arshii* sont issus de l'un des trois frères, et ils constituent les "*originaires du terroir* "; mais, alors que les descendants de *Kawipaa* et de *Nékôu* sont peu nombreux et – fait sans doute plus significatif – qu'ils sont regroupés dans fort peu de lignages, les hommes et les lignages issus de "*Mèöri*" sont en nombre : ils sont les "*maîtres de la terre*" (Pillon, 1992).

La répartition des lignages, des fonctions et des statuts selon la métaphore de la division d'une igname en trois parties est l'un des principes structurant à partir desquels se sont agencées les organisations locales néo-calédoniennes sur le substrat de situations différentes ou sur celui d'une certaine irréductibilité de choix : quoi qu'il en soit, et ainsi qu'il l'a été démontré ailleurs (Pillon, 1995a), le pays *Mèa* a décliné ce paradigme jusqu'au bout en l'étendant à l'ensemble indissolublement lié de son organisation sociale et de son organisation spatiale. Le territoire des *Mèa* est en effet partagé par deux grandes limites renvoyant à des espaces géographiques de haute, de moyenne et de basse vallée; bien que la reconnaissance n'en soit pas immédiate, chacun de ces espaces est attribuable à l'un des ancêtres : la haute vallée est associée au cadet "*Mèöri*", la moyenne vallée revient à l'aîné "*Kawipaa*" et la basse vallée au puîné "*Nékôu*". Cet enchaînement cadet-aîné-puîné est la transcription spatiale des données relatives à la sacralité, aux statuts et fonctions ainsi qu'aux rapports prévalent entre aînés et cadets, qui font que, si les descendants de la branche cadette sont inscrits dans l'organisation sociale en tant que sujets des branches aînée et puînée (lesquelles relèvent dans cette opposition du pôle des "aînés"), ils ne sont rattachés qu'à la seule branche aînée *stricto-sensu* au regard de la représentation ternaire primordiale : un "chef" ou un lignage de "chefs" ne pouvant jamais être seuls (car il n'est de "chef" sans sujets ou sans serviteurs), la relation entre les trois ancêtres se construit sur un regroupement de deux termes en opposition au troisième. La branche puînée est dès lors à part, dotée d'un espace et d'une organisation partiellement autonomes vis à vis des deux autres espaces relationnels; à l'inverse, la haute et la moyenne vallée sont étroitement imbriquées, la haute vallée apparaissant comme un espace de cadets et de sujets au regard de la moyenne vallée qui est l'espace correspondant de ses aînés et de ses chefs, le lieu incontournable de relations qui lui sont primordiales. Les quatre chefferies du pays *Mèa* sont localisées dans les basse et moyenne vallées.

Il est dès lors aisé de saisir la portée de tels agencements et du rôle des grandes délimitations qui structurent le territoire selon des principes symboliques impliquant continuités et discontinuités sociales; avec la mise en place des découpages coloniaux, une question de congruence est toutefois posée. Bien que, de manière générale, les coupures et les regroupements administratifs en districts n'aient guère été le fruit d'une attention aux dispositions sociales antérieures, un ensemble aussi petit que celui de Kouaoua et aux conceptions aussi unitaires n'a pas vu ses modes d'organisation trop fortement bousculés par le rattachement de ses tribus à un même district : ceci aurait été toutefois le cas si un second district avait été créé – quelles qu'en eussent été les modalités –, mais plus encore si ces dernières avaient scindé les haute et moyenne vallées. Il n'en va, à l'inverse, plus de même dans un territoire maximal aussi vaste que celui de Houailou où l'organisation précoloniale est plus intriquée et où les tribus sont regroupées en cinq districts.

1.2 Le pays houailou

Le pays houailou s'appuie sur le bassin versant de la rivière de même nom; il est limité, à l'ouest, par la chaîne centrale, à l'est, par la mer, au sud, par diverses lignes montagneuses qui le séparent de Kouaoua et au nord par la rivière et les contreforts montagneux du col de Ho au-delà desquels s'étendent les terroirs *paicî* : il est donc entouré des pays ou communes actuellement dits de Kouaoua, de Bourail, de Poya et de Ponérihouen. A l'inverse de ce qui vaut chez les *Kawipaa*, il ne semble pas que le territoire correspondant à ce qui pourrait être aujourd'hui appelé "le pays houailou" ou "pays *a'jië*" (dans ce second cas, du nom de la langue dominante) soit désigné d'un nom collectif – sauf, peut-être, à ce qu'une telle appellation émane de l'extérieur : en effet, bien que le territoire soit circonscrit par des limites et soit doté d'une organisation propre, il ne s'inscrit pas dans des représentations méta-historiques ou quotidiennes unitaires mais dans des coupures que ses membres prennent soin de souligner. Là encore, la conception de l'organisation du territoire est ternaire, mais elle n'est pas tant généalogique que spatiale; elle ne repose pas non plus sur l'unité mais sur deux oppositions.

L'étendue du pays *a'jië* se compose de trois grandes subdivisions spatiales enfermant chacune une organisation propre et sans continuité avec celles des deux autres : sont ainsi distingués les hommes et les organisations sociales dits "*de la montagne*" ("*Mwâvixéé*"), "*de la vallée*" ("*nériwê*") et "*du bord de mer*" ("*pwarawié*"). L'espace des "*gens de la montagne*" (les *Méaa*, qu'il ne convient pas de confondre avec les *Mèa* de Kouaoua) est centré sur le plateau montagneux de la rive droite de la rivière Houailou que clôt la chaîne centrale, départageant ainsi les pays houailou et bouraillais. Les alliances politiques les plus fortes et les déplacements des "*gens de la montagne*" sont dirigés vers les lignages de montagnards de Bourail, les récits relatifs aux origines ou leurs exégèses attribuant par ailleurs aux *Méaa* une origine parentale différente de celle des habitants de la vallée, ce qui traduit une première opposition. La seconde dichotomie contraste les deux autres espaces, tout deux centrés sur le bassin principal de la rivière, mais dont le premier, celui dit "*nériwê*" (ou de vallée), est ancré sur l'essentiel du cours alors que le second, celui dit "*pwarawié*" (ou de bord de mer), l'est sur la partie inférieure et sur les plaines côtières et leurs contreforts montagneux qui flanquent l'embouchure de part et d'autre, et dont les étendues, étroites sur la rive gauche (où la chaîne centrale n'est, à partir de là, plus jamais très loin et le demeure jusqu'à l'extrémité nord de la Grande-Terre), s'élargissent sur la rive droite où plaines côtières et vallées de montagne s'adossent le plus souvent à de grands arrière-pays montagneux donnés par l'éloignement de la chaîne. Là encore, l'opposition est symboliquement ordonnée puisque les gens "*de la vallée*" revendiquent la langue *a'jië*, rejetant le bord de mer, dont le parler n'est que peu différent, hors de l'aire linguistique : pour eux, la limite entre les deux espaces passe par "*Léé a'jië*" (francisé en "*Nédhia*"), toponyme dont la signification est "La fin du pays *a'jië*" en référence à l'étendue comprise entre cette limite et le mont *Yöumâ*. Cette revendication de coupure entre les deux parties de la vallée et de prééminence symbolique de l'une sur l'autre n'est d'ailleurs qu'une illustration d'une représentation vraisemblablement généralisée sur la Grande-Terre par laquelle les confins montagneux sont dotés d'un statut supérieur aux bords de mer en concordance avec les conceptions relatives à la sacralité, au statut et à l'opposition entre "le haut" et "le bas" (Pillon, 1992, 1995a) : par là s'explique également que la limite avale marque "la fin du pays". Les principaux lignages "*de la vallée*" revendiquent fortement la garde du mont *Yöumâ* et leur ancrage en ces lieux fondateurs, ce qui n'empêche pas nombre de lignages "*du bord de mer*" de s'en réclamer également : en fait, l'une des oppositions au fondement des trois espaces reposerait moins sur l'ancrage aux lieux originels de la montagne (qu'il convient sans doute de considérer comme étant partagé par les lignages fondateurs des trois espaces) que sur la parenté putative, seuls deux êtres de sexe masculin existant aux temps primordiaux, "*Kabökâré*" et "*Uvara*", "l'albinos du *Yöumâ*" (Leenhardt, 1980; Guiart, 1992); les "*gens de la montagne*" descendraient alors de l'un, ceux "*de la vallée*" et "*du bord de mer*" de l'autre.

2. L'organisation administrative du pays houailou

2.1 Des espaces primordiaux aux "réserves", "tribus" et "districts"

La Nouvelle-Calédonie étant passée sous souveraineté française en 1853, ce n'est qu'au début du siècle suivant, avec le "*cantonnement*" des populations mélanésiennes qui durera de 1897 à 1903, que prend fin la phase d'implantation coloniale : sur un demi-siècle, l'administration s'approprie des terres et délimite celles qui demeurent à l'usage des autochtones, définit des collectivités mélanésiennes coiffées de représentants investis des droits fonciers et intègre ces dernières au sein d'une organisation spatialisée et hiérarchisée. Elle met ainsi en place le système administratif et foncier qui s'impose à ce jour par un mouvement qui associe la captation de terres, le regroupement de populations jusque là répandues sur l'ensemble de la Grande-Terre et la réorganisation de celles-ci selon une logique nouvelle : un arrêté de décembre 1867 définit un nouveau type de collectivité dénommé "*tribu*", et, quelques jours plus tard, en janvier 1868, est créé l'espace "*de la réserve*" sur lequel s'exercent les droits fonciers d'une ou de plusieurs tribus. Amorcé par un arrêté d'octobre 1877, le système d'encadrement des populations autochtones est définitivement instauré par une décision d'août 1898 qui place à la tête de chaque tribu un "*chef*", investi des droits fonciers sur la réserve et responsable devant l'administration, et fait de l'association de plusieurs tribus "*un district*" dont l'un des chefs de tribu, nommé par le gouverneur de la colonie, devient "*le grand chef*", les autres étant qualifiés de "*petits chefs*" (Lenormand, 1954). Qu'ils aient été désignés par l'administration ou par les populations concernées, et qu'ils aient représenté ou non des "*ainés*" de lignages ou de regroupements lignagers auxquels il serait revenu autrefois d'accéder à la fonction de "*frère aîné*" ou de "*chef*", ces hommes investissaient une nouvelle position sociale, celle de "*chef administratif*". Les logiques sociales en place n'en disparaissaient pas pour autant, l'existence de chefs administratifs n'abolissant pas celle des chefs précoloniaux, de même que l'attribution des droits fonciers à la tribu ne rendait pas caducs les droits fonciers lignagers ou la position de "*maîtres de la terre*"; les dispositions administratives n'en créaient pas moins des distorsions des structures et des rapports de forces précoloniaux ainsi que des positions de pouvoir renforcé utilisables dans le cadre des enjeux internes et des rapports de forces renouvelés entre lignages (Pillon, 1993). Le cas de la vallée de Houailou permettra de préciser les déplacements amenés par l'organisation en "*districts*".

Les espaces fondamentaux "*de montagne*", "*de vallée*" et "*de bord de mer*" étaient organisés de manière indépendante – ce qui ne signifiait pas l'absence d'alliances ou de relations transverses. Aux temps de l'implantation coloniale, et avant que la structure administrative ne fige définitivement les systèmes autochtones dans leurs constitutions et leurs rapports de force changeant, "*les gens de la montagne*" possèdent une structure unifiée; sauf déplacements individuels ultérieurs, les lignages qui en relèvent sont aujourd'hui regroupés pour l'essentiel dans la tribu de Boréaré. L'organisation "*des gens de la vallée*" est plus complexe : elle a pour axe principal l'alliance politique des "*Bwêua mâ Néöwao*"; à côté de cette alliance construite sur la présence des lignages se réclamant de l'ancienneté au pays et de la garde de la montagne d'origine se tiennent les deux organisations indépendantes des *Kwèa* et des *Bwérékau*. A s'en tenir à ces deux espaces "*de montagne*" et "*de vallée*" et aux relations lignagères qui les constituent, quatre regroupements distincts sur lesquels établir des districts coiffés de grands chefs auraient pu être conçus : un pour les seuls "*gens de la montagne*", un pour l'ensemble des *Bwêua mâ Néöwao*, un pour les *Kwèa* et un pour les *Bwérékau* (ce qui n'aurait pas empêché une telle fusion des *Bwêua mâ Néöwao* de se démarquer d'une organisation antérieure faite de regroupements lignagers différents et de lignages dotés de statuts, d'autonomies d'action et de prérogatives fortement marqués); or, trois districts structurent aujourd'hui les tribus concernées, mélangeant les organisations et les autonomies précoloniales : le district de Boréaré associe "*des gens de la montagne*" et "*des gens de la vallée*"; le district de Haut-Nindhia mêle des

composantes des *Bwêua mâ Néöwao* et celles des *Kwèa* (auxquels s'ajoutent les *Bwérékau* entièrement dépossédés de leurs terres par la colonisation foncière). Le district de Bas Nindhia présente une situation tout aussi confuse puisqu'il associe à des *Bwêua mâ Néöwao* des ressortissants "du bord de mer" dont les terres lignagères sont enclavées au sein de l'espace "de la vallée". Les mêmes décalages se retrouvant dans l'espace "de bord de mer", la répartition des tribus de Houaïlou entre cinq districts ne renvoie aucunement à l'organisation du territoire maximal précolonial en trois espaces fondamentaux indépendants, et elle entremêle les liens sociaux majeurs constitutifs de chacun de ces derniers.

2.2 "Les aires culturelles"

Dans la seconde moitié des années soixante-dix émerge un mouvement indépendantiste mélanésien de masse dont la principale composante structure ses revendications et ses objectifs sur des bases culturelles : pour tenter de faire pièce à la pression politique ainsi créée, plusieurs dispositions sont prises de 1975 à 1978 dont celles relatives à "Un plan de développement économique et social à long terme pour la Nouvelle-Calédonie" prônant un moratoire politique de dix années en contrepartie de réformes : sont ainsi mis en place une relance de la caféiculture, un organisme de développement rural et la première réforme foncière de l'histoire du pays, toutes décisions qui, bien que non réservées aux populations mélanésiennes, les concernent majoritairement. D'autres innovations traduisent la reconnaissance de la culture mélanésienne et l'institutionnalisation de cette dernière, ainsi la fondation du "Bureau des langues vernaculaires", de "l'Institut culturel mélanésien" et de "la Commission de la Promotion mélanésienne" auprès de l'Assemblée territoriale, composée des grands chefs administratifs de la Grande-Terre et des îles. Nombre de ces dispositions ne feront pas l'objet de consensus, et seront reprises en d'autres termes au rythme des tensions marquantes de la vie politique (Pillon, 1985, 1989) : les statuts territoriaux suivants créent des assemblées coutumières sous différentes dénominations avant d'aboutir au "Conseil consultatif coutumier" territorial de 1988¹.

Le statut du territoire du 9 novembre 1988 crée trois provinces dotées pour chacune d'un "Conseil coutumier" : la réunion de ceux-ci au niveau territorial forme le "Conseil consultatif coutumier". Ce dernier donne son avis sur tout projet et proposition de délibération des assemblées provinciales et du Congrès du Territoire se rapportant au statut de droit particulier (qui régit la majorité des Mélanésiens) ou au droit foncier, ainsi que sur tout autre matière à l'initiative du haut-commissaire de la République en Nouvelle-Calédonie (Faberon, 1992 : 93). Les "Conseils coutumiers" provinciaux reposent sur l'existence de huit "aires culturelles" qui couvrent l'ensemble du pays à raison de trois pour la province des îles et de cinq pour les deux provinces de la Grande-Terre : "tribus" et "districts" deviennent dès lors les deux premiers niveaux d'une structure par emboîtements spatiaux élargis qui comprend également les "aires culturelles", les "conseils coutumiers" provinciaux et le "Conseil consultatif coutumier" territorial. Toutefois, alors que "tribus" et "districts" répondent à un besoin administratif d'encadrement des populations, les trois autres niveaux, qui sont à vocation consultative, procèdent de mobilisations et de rapports de force politiques; ils sont devenus des lieux où tentent de se définir des réorganisations de pratiques et des poussées revendicatives vis à vis du Territoire ou de l'État, voire des instances essayant d'aider au règlement de conflits fonciers. Surtout, la constitution des "aires culturelles" est la résultante d'un processus autonome impulsé en milieu mélanésien depuis 1984 semble-t-il, enrayé à la fin de cette même année par les tensions et affrontements politiques, puis relancé en 1990 après la signature des Accords de Matignon, et à l'orée d'une période de stabilité programmée sur dix ans.

Le pays houaïlou relève de l'aire culturelle *a'jië-arhō* qui intègre les populations autochtones des communes de Bourail, de Moindou, de Houaïlou et d'une partie de Poya, les autres composantes de cette dernière commune étant rattachées à l'aire culturelle *paicî-cèmuhi*. Le pays

¹ Sur les différents statuts et les formes prises par l'institutionnalisation de la représentation "coutumière" mélanésienne, confère Faberon (1992).

Mèa relève pour sa part de l'aire culturelle canala qui intègre les populations de Kouaoua, de Nakéty, de Canala, de Thio, de Sarraméa et de La Foa-Bouloupari. Dans les deux cas, il s'agit de regroupements de territoires maximaux jointifs qui ne renvoient à aucune structure ou usages précoloniaux, et qui semblent avant tout donnés par des considérations pratiques sur le nombre ou la taille des aires culturelles et sur des choix de proximité et d'éloignement culturels relatifs. Ni les appartenances linguistiques anciennes, ni les relations précoloniales partant d'un territoire maximal vers ses voisins ne peuvent rendre compte de la constitution de ces deux aires culturelles, laquelle s'inscrit parfois en rupture de relations antérieures des plus fortes : l'aire *ajië-arhö* comprend ainsi l'ancien pays *arô*, localisé à Moindou, dont la fondation s'est effectuée à partir de lignages de Kouaoua.

3. Espace clos et pratiques hétérodoxes

L'encadrement administratif unifié à l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie qui ne tient pas compte de l'organisation des territoires précoloniaux maximaux a des impacts locaux différents dans son application à des micro-systèmes sociaux (Wallerstein, 1995) fort diversifiés : c'est ainsi qu'il pourrait être avancé que la formation d'un seul district à Kouaoua ne crée pas de trop grand hiatus au regard du système antérieur. A l'inverse, la constitution des districts du pays houailou s'inscrit en rupture d'organisation sociale précoloniale, tant en ce qui concerne la structuration de celle-ci en trois espaces irréductibles qu'en ce qui concerne les composantes et les autonomies internes à chacun de ceux-ci. Les "*grands chefs administratifs*" qui les coiffent, qu'ils soient des "*chefs coutumiers*" ou non, ont ainsi eu jusqu'à ce jour la charge d'entités hétérogènes plus ou moins composées de membres sur lesquels ils n'ont aucune autorité ou aucune prépondérance légitime au regard des pratiques mélanésiennes. L'administration s'est toujours appuyée sur eux, les a dotés de pouvoirs de contrainte sans équivalent précolonial, et les a notamment rendu responsables, de la fin du XIX^{ème} siècle au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, de la fourniture de la main-d'œuvre mélanésienne dans le cadre du travail obligatoire. Les grands chefs n'étant plus désignés par le gouverneur ou le Haut-commissaire de la République mais par les membres du district, le remplacement d'un grand chef après un décès ne va pas nécessairement de soi dès lors que le district repose sur l'amalgame de plusieurs entités distinctes et autonomes les unes par rapport aux autres. Le problème peut être d'autant plus sensible que les positions de "*chefs administratifs*" sont rémunérées et qu'elles peuvent désormais apparaître comme des sources de pouvoir ou de prestige, situation que l'institutionnalisation des "*assemblées coutumières*" ne devrait pas affaiblir; elles sont toutefois exposées car soumises au regard et à la critique d'autrui. La réponse à une situation contraire aux usages anciens a toujours été, à ce jour, d'entériner le choix colonial initial en continuant à chercher les grands chefs administratifs au sein des lignages et des chefferies dont les premiers grands chefs étaient issus : la réorganisation administrative en districts et les positions qui s'y rattachent sont ainsi à l'origine d'une "nouvelle tradition" ou de nouvelles pratiques sanctionnées par le temps, cette dernière situation s'inscrivant par contre dans les mécanismes traditionnels du changement social mélanésien. Les grands chefs étant désormais dépourvus des droits de sanction que leur avait conférés l'administration, le système d'encadrement administratif qui n'est, sur le fond, remis en cause par aucun sentiment général ou aucun parti mélanésien paraît s'enraciner, les composantes distinctes d'un district se réunissant et discutant séparément des questions qui leur sont posées : la nomination du grand chef repose ainsi avant tout sur ceux des différents lignages du district qui sont coutumièrement chargés de désigner le chef au sein de celle des chefferies précoloniales qui pourrait être qualifiée de détentrice du titre de grand chef administratif. Fruit de dissensions, non pas tant internes au district qu'au groupe plus ou moins large devant nommer le chef, ou fruit des difficultés de la position, plusieurs districts sont sans grands chefs, et depuis de nombreuses années : c'est ainsi qu'il n'existe que trois grands chefs sur cinq à Houailou et que le dernier grand chef de Kouaoua, décédé au début des années cinquante, n'a toujours pas été remplacé.

L'encadrement en districts est coulé au moule des découpages territoriaux d'un seul tenant et volontiers inclusifs : il relève de la matrice de l'espace enclos dans des limites continues qui est fort différente des dispersions et des morcellements fonciers et territoriaux précoloniaux dont les intégrations reposaient sur les liens relationnels donnés par la parenté patrilinéaire, par les alliances matrimoniales ou par les alliances politiques. Il n'en est pas moins devenu l'une des formes contemporaines de l'organisation des populations rurales mélanésiennes et de leurs espaces et, notamment pour les tribus, l'une des matrices des évolutions des pratiques sociales et foncières (Pillon, 1993, 1995b; Pillon, Giry, 1987). "Tribu" et "réserve" ont leurs défenseurs en tant que lieu perçu du maintien des traditions mélanésiennes menacées par la colonisation, en tant que fondement des pratiques contemporaines apparaissant comme la manifestation de "la coutume" ou en tant que supports de projets politiques – notamment dans le cadre des redistributions de terres amenées par les réformes foncières. Les "districts" sont aussi le lieu de pratiques sanctionnées par le temps, et la conception spatiale inclusive et d'un seul tenant qui les informe a été reprise par les populations mélanésiennes pour la constitution des "aires culturelles" : cette matrice spatiale qui est celle des organisations étatiques et du modèle dominant de l'état-nation auquel se réfèrent les indépendantistes mélanésien autorise en effet des regroupements qui sont antinomiques aux autonomies et aux éclatements précoloniaux. Le système d'encadrement actuel n'en fonctionne pas moins en prenant appui en ses différents niveaux sur des pratiques sociales qui relèvent des réseaux relationnels éclatés dans l'espace et des liens ancrés dans les situations précoloniales.

Bibliographie

- FABERON, J.-Y., 1992, *La Nouvelle-Calédonie laboratoire de statuts de territoire d'outre-mer*, Nouméa, Publication de la Société d'Études historiques de Nouvelle-Calédonie, 201 p.
- GIRY, Cl., et P. PILLON, 1987, "Réformes foncières et groupements d'élevage mélanésien en Nouvelle-Calédonie", *Journal de la Société des Océanistes*, 85, 2 : 205-219.
- GUIART, J., 1972, "La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande-Terre", In : *Encyclopédie de la Pléiade, ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Poirier, pp. : 1130-1149.
- GUIART, J., 1992, *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, seconde édition remaniée et augmentée. Vol. 1. Paris, Institut d'ethnologie, 467 p.
- LEENHARDT, M., 1980, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, réédition de l'édition de 1930, 340 p.
- LENORMAND, M-H., 1954, "L'évolution politique des autochtones de la Nouvelle-Calédonie", Société des Océanistes, Musée de l'Homme, Paris, tiré à part, pp. : 245-299.
- MÉTAIS, E., 1986, "Le "clan" canaque hier et aujourd'hui", In : *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement*, Les Cahiers d'outre-mer, coll. "Îles et archipels", pp. : 249-273.
- PILLON, P., 1985, "Développement et enjeux sociaux en Nouvelle-Calédonie : l'Opération café", *Les Temps modernes*, 464 : 1423-1453.
- PILLON, P., 1989, "Mobilisations ethniques et genèse des organismes de développement du milieu rural mélanésien", In : *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*", édité par Michael Spencer, Alan Ward et John Connell, L'Harmattan, Paris, pp. : 159-185.
- PILLON, P., 1992, "Listes déclamatoires ("viva") et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie)", *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
- PILLON, P., 1993, "Groupements d'élevage mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie", *Cahiers des Sciences humaines*, 29, 4 : 713-730.

PILLON, P., 1995a, "Symbolisme spatial et organisation sociale dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie)", Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), *ms.*, 29 p. (*soumis à publication*)

PILLON, P., 1995b, "Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes. Le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie)", *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.

SAUSSOL, A., 1990, "Le pays kanak", In : *La maison kanak*, édité par Roger Boulay, Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Éditions de l'ORSTOM, coll. : "Architectures traditionnelles", dirigée par Christian Seignobos, pp. : 21-30.

WALLERSTEIN, I., 1995, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^{ème} siècle*, Presses universitaires de France, coll. "Pratiques théoriques", 319 p.

Ulus et Yurt, Millet et Vatan : territoires nomades et migrations de mots

(Éléments pour une discussion de la conception turque du territoire)

Stéphane de TAPIA
CNRS, MIGRINTER, URA 1145

Introduction

Entre les cavaliers seldjoukides d'Alparslan, détruisant une armée byzantine à Malazgird (Mantzikert 1071, considérée comme la date de naissance de la Turquie par les nationalistes et célébrée comme telle), le chef de char menant son blindé sur une route du Kurdistan irakien en avril 1995, le clandestin reconduit à la frontière de France, le créateur d'entreprise d'Allemagne se rendant à Istanbul en avion tous les quinze jours, le paysan gagaouze cultivant la terre de Moldavie dans son district autonome (*Gagauz Yeri*), le montagnard méshkète revenu depuis peu de son exil centre-asiatique,... quel est le point commun, sinon d'être défini comme *Türk* ! Réfugiés, travailleurs réguliers ou clandestins, chefs d'entreprise, universitaires, militaires, ministres ou diplomates, les Turcs de cette fin de XX^{ème} siècle sont diversement appréciés.

L'ethnonyme *Türk* renvoie à un pays, la Turquie, Etat-nation récent (1920/1923), lui-même issu d'Empires multiconfessionnels et pluri-ethniques : Empire Ottoman de 1291 à 1919, Sultanat seldjoukide de Rum de 1071 à 1303, lui-même issu d'autres entités, Seldjoukides du Khorassan et plus loin encore, Khanats des Türks Célestes en Mongolie actuelle. Mais, nous rappellent les historiens (Jean-Paul Roux 1984) et les voyageurs comme Marco Polo, ont existé bien d'autres pays des Türks, *Dawlat at Turkiya*, *Dawlat al Atrak*, comme la Syrie et l'Égypte mameloukes, ou encore Grande et Petite Turchie (*Türkistan*, *Türkili*, Anatolie ou future Turquie, Turcomanie), et nous rappelle l'actualité, émergent de nouvelles républiques que l'on hésite à qualifier de turques, préférant les nommer türkes, turciques, turcophones, musulmanes de l'(ex-) U.R.S.S., centre asiatiques,... à savoir Azerbaïdjan, Türkmenistan, Kirgizistan, Kazakhstan, Ouzbekistan, Tatarstan, Gagaouzie, Bashkortostan, Tchouvachie, Sakha-Yakoutie...

Avant la *perestroïka* gorbatchévienne, tout était simple, seule existait la Turquie où vivaient les Turcs (bien que la question kurde se posât avec acuité depuis des décennies), et de vastes territoires musulmans d'Asie Centrale en voie de soviétisation ou de sinisation. Les immigrés turcs faisaient partie du paysage européen, avec plus ou moins de bonheur, mais nul ou presque ne se serait posé la question de l'émergence d'une aire culturelle turcophone, ou comme le disent les Turcs, d'un Monde Turc, *Türk Dünyası*. Aujourd'hui, l'ubiquité des Turcs, sur un vaste champ migratoire allant des USA à l'Australie, englobant Balkans, Europe Occidentale, Moyen-Orient, Russie, sur des territoires étendus de la Baltique à la Chine de l'Ouest (Xinjiang, Gansu, Qinghay) et à la Sibérie, commence à poser problème, sous des statuts et status, il est vrai, d'une très grande diversité... Colonies immigrées, minorités ethno-nationales en positions défensives ou offensives selon les cas (Syrie, Irak, Chypre, pour ne citer que quelques exemples), minorités opprimées ou majorités répressives, assimilationnistes ou interventionnistes (Turquie, Ouzbekistan, Azerbaïdjan), ces populations interpellent plus d'un observateur.

Espace turc, espaces turcophones

Plus qu'un espace turc, se définit sous nos yeux un espace turcophone, étendu, comme aime le rappeler l'actuel Président Süleyman Demirel, "de l'Adriatique à la Grande Muraille de Chine". Ceci de fait appellerait de nombreux commentaires critiques et de nombreux correctifs, mais l'image a l'intérêt de frapper l'imagination des Turcs comme de leurs voisins. Nous prendrons à notre compte deux définitions de l'aire turcophone qui semblent le mieux synthétiser cet espace géographique et culturel fondé sur un critère linguistique.

Altan Gökalp (1989) écrit :

"Globalement, il s'agit d'une grande famille linguistique à l'intérieur de laquelle l'intercompréhension est relativement réalisée, en dépit des quelques 10 000 kilomètres qui séparent les deux extrêmes de l'espace linguistique continu turc, malgré les différences d'alphabet (latin, cyrillique, arabe) et surtout, en dépit de l'absence de contacts historiques prolongés entre toutes ces cultures très diversifiées mais locutrices d'une même langue. En d'autres termes, on ne peut pas parler d'une ethnie turque dans un espace aussi vaste, entre le 28° parallèle au sud et le 74° au nord; du 22° méridien au 161° de longitude est. En revanche, la langue intervient comme le constituant d'une ethnicité (définie comme une identification / connivence diffuse, durable) certaine. A cela, il convient d'ajouter le fait que 95 % de cet ensemble est de religion, sinon de tradition musulmane, ce qui fonde un paradigme commun, à défaut d'une culture commune".

Pour Louis Bazin (1986),

" ... parler de "race turque" n'a aucun sens. En revanche, il y avait, jadis, comme à présent, entre les peuples qualifiés génériquement de "turcs", une puissante cohésion linguistique, la turcophonie, qui ressort à l'évidence de la comparaison de leurs langues. Elles s'accompagnent, à des degrés divers, d'une communauté de traditions socioculturelles (largement partagée avec les peuples mongols), ...".

Suit une définition en six points du paradigme socioculturel turc, que reprend en termes proches Jean Paul Roux, dans son "*Histoire des Turcs*" et qu'expose également Jean Cuisenier (1975) sous la dénomination de *prototype türkmenène d'organisation sociale*.

Espace turcophone, territoires de mobilités

Une autre constante turque mise en avant par Louis Bazin (1986 et 1994, entre autres références), Marcel Bazin (1993) et tous les spécialistes de l'aire turcophone est celle d'incessantes mobilités géographiques, constituées de migrations collectives sous toutes les formes possibles, allant du nomadisme pastoral aux migrations de travail, en passant par les déportations collectives. Dans cette optique, exode rural comme migration internationale ne seraient que les avatars les plus récents de cette mobilité atavique et culturelle !

Les histoires turque, iranienne, mongole, mandchoue, chinoise, russe, balkanique, caucasienne,... sont de fait emplies d'épisodes souvent dramatiques de migrations, déportations, échanges de populations sur des critères collectifs (appartenances religieuses, linguistiques, ethniques,...). Fondateurs de l'un des États les plus puissants que le monde ait compté, les Turcs d'Anatolie ont submergé Byzance sous les pressions chinoises et mongoles.

Langues turques, langues altaïques, langues ouralo-altaïques

Les langues turques, subdivisées par les linguistes en quatre grands groupes et quelques types archaïques éloignés (comme le Tchouvache ou le Xalaç) appartiennent à un ensemble altaïque plus vaste incluant parlers turcs, mongols et toungouzes. Proches par leurs structures, ces langues ne sont peut-être pas issues d'une même langue commune. La discussion entre linguistes reste ouverte (Louis Bazin 1994), mais comme l'expriment bien linguistes et historiens, de Louis Bazin à Françoise Aubin (1989), une longue cohabitation sur les mêmes espaces naturels, *tundra* et *tayga* sibériennes, steppes, déserts et montagnes d'Asie Centrale et de Haute Asie, voire plus largement d'Eurasie, a créé des liens, pacifiques ou non, des échanges multiples, allant de la linguistique à la génétique, alliant syncrétisme religieux aux constructions politiques, entre Turcs, Mongols, Mandchous, Magyars, Finnois, et plus largement Chinois et Iraniens ou Slaves. Il n'est pas rare que les éphémères confédérations tribales, sur ces territoires de nomadisme pastoral et forestier, comprenant des éléments appartenant aux grandes familles turques, mongoles, mandchoues, d'une part fédèrent des éléments très divers (les historiens parlent de Turcs mongolisés, de Mongols turquisés, de Toungouzes yakoutisés, de Finnois tatarisés, – les Tatars étant déjà un mixage turco-mongol complexe ! –, de Paléosibériens turquisés,...), d'autre part emploient les mêmes notions culturelles avec un lexique proche : ainsi le terme mongol désignant la tribu, *aymağ/k*, *ayman* en mandchou, province en mongol moderne, se retrouve dans le turc *oymak* (tribu, clan, lignage). Dans un autre registre, on citera le puit : *kuyu* en turc moderne, *kuduk* en turkmène, *k/hudag* en mongol et *kut* en magyar ! Louis Hambis (1988), René Grousset (1965) parlent "d'agrégats ou de complexes ethniques", Vincent Fourniau (1994) de "formations ethno-territoriales" pour qualifier ces ethnies turco-altaïques sans cesse en mouvement et en constante redéfinition.

La parenté par alliance des langues altaïques étant admise, à défaut d'une parenté génétique faisant l'objet de recherches, nous laisserons de côté tout ce qui appartient au vocabulaire descriptif, à la toponymie géographique immédiate comme les notions de terre (au sens matériel), fleuve, rivière, lac, montagne, ce qui en soi serait intéressant, mais ne concerne pas l'approche territoriale, le lien entre le groupe social et l'espace pratiqué par le groupe. Forêt, montagne, cours d'eau,... peuvent avoir une fonction symbolique et religieuse forte (Jean-Paul Roux 1984b), mais ceci ne nous préoccupe pas directement. Pour être plus clair, si la montagne (*dağ*, *tagh*, *tau*, *tao*,...) ne nous retient pas comme terme descriptif, elle nous intéresse en tant que *yayla* (*yaylagh*, *yeylâq*, *djaylau*,...) , estivage, alpage, séjour d'été, relié à *kişla* (*kyshlagh*, *kyshtau*, ...) par une route de nomadisme ou de migration (*göç yolu*) et à ce titre constitutive d'une territorialité spécifique.

Notre intérêt ira plutôt au lexique de la construction "politico-territoriale" et sociale, essayant de privilégier la dimension sociale de l'appréhension et de la gestion de l'espace par les Turcs, essayant de montrer la prégnance d'une vision nomade, essentiellement mobile de l'espace vécu par les Turcophones, quand bien même ils sont sédentaires depuis des siècles. Il ne s'agit pas nécessairement d'opposer nomades à sédentaires, dans le sens classique des termes, mais plus mobile/migrant à immobile/non migrant. Ceci dans une logique proche de celle d'Alain Tarrus opposant "nomadisme à diaspora", où les *nomades* se définissent comme :

“fidèles à un lieu unique d'origine, non spécialisés professionnellement et intergénérationnellement, peu intéressés à l'intégration dans une société d'accueil, où les diasporiques se définissent comme ceux qui fusionnent lieu d'origine et étapes des parcours, restant fidèles aux liens créés dans leurs antécédents migratoires, se plaçant en posture d'intégration dans la société d'accueil (1995 pp. 31 et 34).”

Territoires et territorialité chez les Turcs

L'une des difficultés majeures de l'approche de la territorialité réside dans la sédimentation sur plusieurs siècles de notions d'origines très diverses. Sur le vieux fond lexical turco-mongol, déjà ouvert sur les mondes chinois et iranien ancien, comme le montre l'étude des titulatures, se greffent des apports indiens chez les Uygurs, puis le considérable apport musulman arabo-persan; suivront plus tard des emprunts byzantins, puis occidentaux (parfois par l'intermédiaire russe). Au XX^{ème} siècle, la volonté d'un retour aux sources, de créer une langue officielle et littéraire plus proche de celle de la population restée en grande majorité rurale, amènent la fondation d'une Académie de la Langue Turque (*Türk Dil Kurumu*) qui établit une lexicographie d'une grande richesse à partir de sources écrites (*Tarama Sözlüğü*) et des parlers locaux anatoliens (*Derleme Sözlüğü*), et fait un immense travail comparatif entre les langues turques, avec édition de dictionnaires et revues spécialisées. On dispose aujourd'hui d'une vaste bibliographie, permettant de connaître l'état de la langue, ses évolutions passées, les références voisines... Les domaines qui nous intéressent ici sont :

- l'organisation politique du territoire, l'espace administré par la collectivité,
- l'habitat contemporain,
- la ruralité et l'occupation agraire, nomade (relictuelle) et sédentaire,
- l'organisation militaire, restée fondement social de la République de Turquie, malgré le chemin parcouru vers l'occidentalisation et la démocratisation de la société.

Administration et territoire

Au niveau supérieur de l'organisation politique, l'État est désigné par un mot arabe, *Devlet*, et ceci sans concurrence. Un essai de création de terme *öztürkçe* (néologisme), *kamu*, en usage en Mongolie également, n'a eu qu'un succès limité. *Kamutay* (Chambre des Députés) a laissé place à *Milletmeclisi*, Conseil de la Nation, terme ottoman (arabe). Pourtant la greffe a pris pour des expressions aujourd'hui courantes comme *kamuoyu* (opinion publique), *kamu sektörü* (secteur public), *kamulaştırma* (nationalisation) ! Autrement plus importantes sont les fortunes des mots *Ulus* et *Yurt*, destinés à remplacer *Millet* et *Vatan*, et appartenant au vieux fond lexical altaïque. *Ulus* (mongol : *U'uls*, *Olos*) désigne la Nation (ottoman *Millet*, *Milliyet*). Tombé en désuétude, *ulus* avait perduré jusqu'au XVII^{ème} siècle avec le sens de confédération nomade tribale (Boz Ulus, régions de Mardin et Erzurum). Le kazakh et le kyrgyz modernes ont gardé des formes proches (*ult*, *ulus*, *uls*) tandis que les dialectes de l'Altay gardent le sens de tribu ou confédération de tribus, même de diverses origines ethniques. L'*Ulus* turkmène anatolien, mais aussi l'*oba* (lignage, campement d'un clan, d'un lignage) restent en usage dans les parlers anatoliens alors que tous les groupements intermédiaires prennent chez les Ottomans des dénominations arabes. En réalité, *ulus* n'a cessé de varier entre une acception socio-politique et une compréhension territoriale : *ulus* est le territoire de *el* (peuple, tribu, ethnie, unité politique organisée) ou vice versa. Le partage de l'empire gengiskhanide donne naissance à quatre "*Ulus – Yurt*", apanages, fiefs, comprenant populations et territoires nomades (mais aussi les populations sédentaires sous contrôle mongol). La deuxième variation est lexicale : *ulus* s'emploie conjointement avec *ordu/orda/o*, armée en marche en turc ou camp du khan tataro-mongol, par extension capitale d'un État nomade, puis l'État lui-même : *Altan Ordo*, *Altun Ordu*, la Horde d'Or, *Tzagan Ordo*, *Ak Ordu*, la Horde Blanche,...¹. Selon les sources et les époques, on parle de l'*Ulus* de Djaghatay ou de l'*Ordu* de Batu, avec le même sens d'État féodal sur base nomade, avec points d'ancrage sédentaires : le camp du prince devenant *saray*, palais et par extension capitale (Saraybatu, Sarayberke dans la Horde d'Or, Bahçesaray, capitale de la Crimée des Giray, Saraybosna plus connue sous le nom de Sarayevo).

¹Les confédérations tribales kazakhes, traduites par Grande, Moyenne et Petite Horde, se nommaient en réalité *Cüz*, littéralement centaines, en turc *yüz*.

L'évolution de *Millet* est intéressante, car si le mot traduit Nation en ottoman récent, il s'agit d'un concept fondamental de la société ottomane où chaque communauté religieuse, musulmane, juive et chrétienne, représentée par le Sultan-Caliphe, le Grand Rabbinate et le Patriarche de Constantinople, relativement autonome, jouit de droits reconnus et bénéficie de statuts juridiques particuliers. Localement, les sources emploient souvent le terme de *cemaat* (communauté) pour désigner les différents groupes présents. Kurdes, Turcs, Arabes et autres musulmans appartiennent au même *millet* indifférencié. Ce n'est qu'avec le progrès chez les minoritaires chrétiens de l'idée nationale, de la revendication nationaliste grecque, slave, arménienne, ... et pour finir les guerres d'indépendance que le système s'écroule, non sans conséquences dramatiques : enclavés, les Arméniens en seront les plus grandes victimes, les violents combats entre Kurdes et pouvoir central turc actuel en sont la dernière manifestation en date. *Millet* devenu *Ulus* est aujourd'hui nettement ethnicisé, on parle parfois de synthèse turco-islamique (*Türk İslam Sentezi*) chez les nationalistes au sens d'une nation turque et sunnite, ce qui en réalité n'exclue pas les éléments allogènes turquisés et islamisés pour peu qu'ils ne fassent pas état d'une quelconque volonté de personnalité ethno-culturelle (Lazes, Bosniaques, Caucasiens, Kurdes, ...).

Yurt (mongol *nutuk*) a un sens territorial plus marqué et signifie emplacement, terrain, territoire, mais avec une fois de plus de grandes variations, allant de l'emplacement couvert par la tente familiale, espace du sol recouvert par la tente (Türkmènes du Taurus), à l'emplacement du camp lignager (Türkmènes du Taurus selon J.P. Roux 1970, Türkmènes d'Iran), étape, camp d'altitude (J.-P. Roux), à bâtiment à usage collectif spécialisé, comme *öğrenci yurdu* (foyer d'étudiants – cité universitaire), ou patrie, lieu de naissance, pays d'origine (*Türk Yurd'u*). Le *Yurt* d'un immigré peut selon le contexte être la Turquie, le lieu de naissance ou l'origine de sa famille, aussi bien Berlin que Yozgat, sa résidence dans un foyer allemand de travailleurs, avec un rapprochement intéressant entre *yurt* et *Heim/Heimat*. Le turc contemporain (TDK 1988) ne donne pas moins de douze sens à *yurt* que l'on retrouve dans toutes les langues turques². A noter que *yurt* n'a jamais signifié tente, mais plus "espace couvert par..." avec une connotation sociale et collective. Le bashkire *yort* – immeuble renvoie au turc – lieu d'habitat collectif.

Alors qu'*ulus* – nation destiné à remplacer *millet* est une reprise d'un vieux terme turco-mongol, *yurt* – patrie, destiné à supplanter *vatan* (lui-même d'usage récent et emprunté à l'arabe), apparaît directement issu du lexique anatolien. La relation créée entre *Ulus* et *Yurt* a pour but de fonder en Turquie républicaine une définition de l'Etat-nation comprise par tous. On veut fixer une population homogène sur un territoire délimité tout en créant une langue épurée, nationale (*öztürkçe*) par opposition à la langue de cour et administrative (*osmanlıca*) très arabisée et iranisée. Le problème est bien que la population, malgré l'élimination des Arméniens chrétiens, n'est pas homogène et qu'elle garde des références culturelles liées à de nombreuses formes de mobilité. Révolution linguistique qui sous prétexte de modernité et d'occidentalisation, renvoie à la Haute Asie originelle ! L'expérience est moins artificielle qu'il n'y paraît si l'on considère qu'à côté de néologismes parfois osés et pas toujours réussis, on reprend des notions et concepts disparus à Istanbul, mais restés bien vivants en Anatolie. *Yurt* en est un bon exemple³.

²Le dictionnaire ne mentionne d'ailleurs pas les définitions relatives à l'usage nomade, toujours en fonction chez les Yörüks du Taurus (TDK 1988).

³Outre *Kamutay*, on peut citer *Sayıstay*, Cour des Comptes, *Danıştay*, Conseil d'État, *Yargıtay*, Cour de Cassation, *Kurultay*, Assemblée, Congrès, formés sur des racines turco-mongoles avec un suffixe féminin mongol *-tay*. *Yasa*, loi, *Anayasa*, Constitution, se réfèrent au *Yasak* gengiskhanide, Code de lois du Moyen Age. En turc courant, *yasak* signifie interdit. Tous ces termes, sauf *yasak*, sont des néologismes, mais *Kurultay*, assemblée féodale mongole gengiskhanide, fonctionnait encore chez les Kazakhs de Chine dans les années 1930 - 1940. Aujourd'hui, le *Kurultay* le plus impressionnant de Turquie se tient au mois d'août à Tekir Yaylası, sur les pentes du volcan Erciyes (Kayseri) et ressemblent les militants ultranationalistes du Parti d'Action Nationale d'Alpaslan *Türkeş*; y sont invitées des délégations de toute l'aire turcophone, y compris Gagaouzes orthodoxes et Yakoutes sibériens.

Le pays, *ülke*, dénomination neutre (mongol *ölke*), ou *yurt* (courrier intérieur : *yurtiçi* – courrier international : *yurtdışı*) est aujourd'hui subdivisé en départements (*il*), arrondissements (*ilçe*, diminutif d'*il*), cantons (*bucak*). Selon leurs tailles, les agglomérations sont classées en villes (*şehir*, *kent* d'origines persanes), bourgades (*kasaba*, arabe) et villages (*köy*, persan), dotées ou non de municipalités (*belediye*, on reconnaît l'arabe *bilad*, *bled* au Maghreb), en tous cas de quartiers (*mahalle* d'origine arabe, qui peut aussi s'appliquer au terroir occupé par des fractions tribales). Sont en concurrence plus ou moins nette des terminologies turques, arabes et persanes, souvent synonymes et témoignant plus d'un usage social et idéologique que de différences de nature (*il / vilâyet*; *ilçe / kaza*; *bucak / nahiye* par exemple). Les néologismes *ilbay* et *ilçebay*, préfet et sous préfet n'ont jamais réussi à détrôner *vali* et *kaymakam*. Par contre, les lexiques de l'habitat et de la ruralité gardent nombre de références directement issues du vocabulaire nomade.

İl / El ont donné deux séries associant population et territoire, au départ unité politique organisée sous la souveraineté d'un khan indépendant (on retrouvera plus tard *ulus* et *ordu* évoqués plus haut). İl en turc moderne désigne le département en Turquie et la province dans la géographie ou l'historiographie (*Türkili* : le TÜRKESTAN, *estân/ostân* en persan signifiant division territoriale; *Türk İlleri* : les pays turcophones)⁴, alors qu'*el* n'est resté que dans la toponymie (Kocaeli, İçel, Taşeli) et d'assez fréquentes expressions idiomatiques : *yad el* (l'étranger, pays étranger), *el kapıları* (les portes de l'étranger, l'émigration), *el gün* (les gens), mais aussi *elçi*, envoyé du khan et du peuple, donc en turc actuel l'ambassadeur (*büyük elçi* : le grand envoyé) et l'entremetteur dans un mariage arrangé traditionnel ou encore *elti*, l'épouse du frère ou de l'oncle.

Nomadisme et habitat

Même après plusieurs siècles de sédentarité, les Turcs vivent sous la tente : tel est le sens premier du mot "maison", *ev*, aussi bien en turc qu'en azeri, kazakh, uygur, ouzbek, ... *Ev* (*öy/üiy*) désigne au départ la tente monofamiliale, le foyer nucléaire créé par le mariage. D'ailleurs se marier se traduit littéralement par se pourvoir d'une tente (*ev-lenmek*), "êtes vous marié ?", se traduit par "avez vous une tente (ou une maison) ?" (*Ev-li misiniz ?*)⁵. Acception proche de l'expression "fonder un foyer". Ce sens premier n'est aujourd'hui guère gardé que par quelques Türkmènes anatoliens vivant sous la tente ronde (*topak ev*), la plupart utilisant la tente noire ou *çadır*, emprunté au persan. Selon la période et le lieu, ont été utilisés *ev*, *iv*, *üy*, *öy*, *oba*, *otağ/k*, *otav*, *keregü*, *gereke* (racine *ger-*, tension comme en mongol ou la yourte se dit *ger*), *çerge*, *alaçık*, *çadır* ou *çetir*. Toutefois, l'emploi du vocable *ev* pour désigner une maison en dur est attesté dès le XI^{ème} siècle (*Divan-ü Lûgat-i Türk*). Pourtant la référence nomade reste systématique aussi bien pour la désignation de bâtiment construit en dur que pour les parties de la maison. Par exemple, le turco-mongol (emprunt au persan) *saray*, tente d'apparat du souverain, par extension campement (en concurrence avec *ordu/orda*), a pris le sens de palais (voir l'excellente illustration qu'est Topkapı, dernier témoin des *saray* seldjoukides et ottomans comme le *saray* d'Edirne détruit en 1878); le *saray* n'est au départ pas un bâtiment unique, mais un ensemble de constructions disséminées dans un vaste parc. La Cité Interdite de Pékin, les palais moghols de l'Inde sont d'autres exemples de la même conception architecturale.

⁴Actuellement, les commentateurs turcs ont beaucoup de mal à décider de l'emploi de *Türk Cumhuriyetleri*, *Türkî Cumhuriyetler*, (Républiques Turques, Républiques Turciques) dans la désignation des nouveaux états turcophones d'Asie Centrale. A noter que le statut du Tadjikistan iranophone n'est pas très clair : il est parfois qualifié de turc parce que musulman, à l'instar des Tchétchènes, Abkhazes, Tcherkesses, Daghestanais, ... qui ne sont pas turcophones (*3eçen Türkleri*, voit-on souvent dans la presse !).

⁵Le mongol emploie la même image, *ger-bülex*, cité par A. Gökalp (1980), sur indication de Roberte Hamayon, mongolisante et professeur à l'INALCO.

Les termes *oda/otağ*, *oba*, *yurt*, ont donné respectivement "pièce", "village" (de familles apparentées à l'origine), "foyer" (collectif, le foyer familial ou ménage au sens "INSEE" se dit *hane*, emprunt au persan, mais on emploie aussi *ocak/oçak*, dans une acception plus historique, *ocak* des janissaires, ou plus abstraite, *Aydınlar Ocağı* : le "Club" des Intellectuels, école politique récente). Nombre de termes vernaculaires concernant l'habitat, les travaux ménagers, rappellent les origines nomades.

Oda, ancien *otağ* ottoman, *otav* en kazakh (tente d'un jeune ménage) a pris le sens de pièce⁶. Plus intéressant est en réalité l'usage traditionnel de la pièce dans la maison. En effet, au-delà du mobilier (tapis, coffres, absence de table, de lits, banquettes basses, rangements encastrés dans les murs) qui traduit les influences encore fortes du mode de vie coutumier jusque chez nombre de familles urbaines ou émigrées, c'est bien le pluri-usage et l'indifférenciation de la pièce qui montre la rémanence de la tente. Tous les architectes turcs sont en accord sur ce sujet, malgré tous les acquis antérieurs (et reconnus !) à la turquisation de l'Anatolie. La pièce est tout à la fois lieu de réception, lieu de travail ménager, salle à manger, chambre à coucher. Literie, chauffage, table, –souvent plateau rond posé sur un trépied–, mobilier pour s'asseoir, tout est amovible.

La précarité de l'habitat nomade se retrouve dans la terminologie globale de l'habitat. Le générique *konut* (logement), le bâtiment officiel (*konak*), le manoir du possédant (*konak*), le lieu d'étape (*konak*, *konalga*), l'hôte (*konuk*)... montrent le point commun entre l'homme et l'oiseau migrateur, on se pose quelque part ! La traduction littérale de *gecekondu*, habitat périphérique des grandes villes, pas nécessairement précaire, est "il s'est posé de nuit". Sur la racine *ko-y / ko-n*, ont été créés des néologismes (*konut*), mais *konak* ou *konalga* appartiennent au vieux fond urbain et rural anatolien. On remarquera les variations sémantiques d'un même terme : *konak* peut ainsi désigner un bâtiment administratif, à l'instar d'*hükümet konağı* (le *konak* du gouvernement = la préfecture), la villa d'un riche propriétaire terrien, l'hôtel particulier d'un riche bourgeois, un lieu d'étape ou de villégiature construit (*konaklama tesisleri*, installation d'hébergement d'une société, *kamyoncular konağı* : relais routier du camionneur), un lieu d'étape sur la route des nomades ou des transhumants ! Variations fréquentes dans toutes les langues turques autant que nous puissions en juger (KTLS 1992).

Nomadisme et vie paysanne

Il ne s'agit pas de reprendre ici dans leur extension les travaux de nombreux turcologues, anthropologues et géographes turcs et européens. Il suffira de citer l'œuvre d'universitaires comme Xavier de Planhol, Jean Paul Roux, Altan Gökalp ou Jean Cuisenier pour comprendre la richesse d'informations disponibles. C'est là l'un des domaines privilégiés des géographes turcs (Ahmet Necdet Sözer, Ahmet Necdet Tunçdilek, Cemal Arif Alagöz, Cezmi Sevgi...) et de géographes allemands connus comme Wolf-Dieter Hütteroth.

Parmi les nombreuses désignations de l'habitat rural, permanent ou temporaire (hameaux ou constructions isolées), *yayla*, et son contraire *kişla*, ou l'intermédiaire *güzlek* d'une part, *oba*, d'autre part, méritent des mentions particulières. Comme l'écrit Altan Gökalp (1980) :

le "territoire" est constitué par un ensemble de pâturages (*yaylak*), de quartiers d'hiver (*kişlak*) et des routes de migration qui les relient traditionnellement. Toutefois, la

⁶Voir la note de Vladimirtsov (1948, p. 171) sur *otoq*, étroitement lié au territoire, région de nomadisme au XV^{ème} siècle. D'origine sogdienne (donc iranienne !), *ôtâk* est commun au turc, mongol et tOUNGOUZE : turc anatolien et criméen, chambre, habitation, maison, soldats, habitants d'une même chambre, *oda*, uYUR, maison, chambre, *otağ*, djaghataY, *otaq*, hutte, tente, shor, sagay et koybal, *odağ*, hutte, camp, teleut et altaïen, *odù*, hutte, camp, yakoute, *otù*, hutte, camp, étape, tOUNGOUZE, *otok*, train, manade,... Divers parlars mongols gardent *otoq* pour l'étape ou la hutte (*buryat*), groupe d'*ayl* apparentés, –"du même os"–, stationnant et nomadisant sur un même territoire (*oyrat*), territoires occupés par les camps nomades d'un même clan, à l'exclusion des étrangers (*kalmouk*).

"territorialité" sous-jacente dans le concept ne signifie à aucun moment un "espace géographique délimité".

Yayla, Kişla, Güzle indiquent clairement l'occupation saisonnière du terrain (*Yaz* été, *kiş* hiver, *güz* mi saison, printemps ou automne). L'extension du binôme *yayla/kişla* est telle que le mot s'est imposé dans tout le monde turco-iranien, y compris dans la géographie urbaine lorsque les habitants quittent la ville en plaine pour une agglomération estivale; géographes turcs (Alagöz), allemands (Hütteroth), français (de Planhol) ont établi des typologies de *yayla*. Certaines sont devenues villes, en trouvant une autonomie. *Yayla* est l'une des notions majeures du mode de vie turc, encore vivante de nos jours, alors que *kişla* en turc moderne, dans un pays de plus en plus urbanisé, ne sera guère plus utilisé que dans le sens de caserne ! En Asie Centrale et dans le Caucase, *kişlak* (*kyshlak*) a pris celui de village

L'*oba*, hameau de montagne temporaire, fait clairement référence au lignage türkmène ou *yörük*. Il est plus souvent agglomération de chalets que camp de tente (encore visibles dans le Taurus). Le mot a deux traductions : habitat de montagne chez les villageois, campement temporaire chez les nomades pastoraux; dans un cas comme dans l'autre, le terrain est occupé par des groupes familiaux étendus. En turc, *oba, obaq, omaq, omağ* renvoie encore une fois au mongol *obaq, obokh*, lignage pour les Turcs, clan pour les Mongols.

Le télescopage de l'arabe '*aila* (famille, ménage, devoir de nourrir, loger, vêtir) et de l'altaïque *ayil* (campement nomade de petite taille, une à quelques familles) est à l'origine de trois termes : *aille*, la famille; *aul/avl* : le camp, puis le village en Asie Centrale et au Caucase, *ağıl* : la bergerie, habitat temporaire de montagne en Anatolie. Ce cas n'est pas unique, favorisé par la graphie arabe (sans transcription des voyelles) et l'impact culturel de la langue du Coran face à des langues turques où les voyelles jouent un rôle fondamental.

L'organisation militaire

La présence envahissante des uniformes (armée, police, forces de sécurité, vigiles) échappe difficilement au touriste le moins curieux. Pour intéressant qu'il soit, nous n'aborderons pas le débat sur la militarisation de la société turque, société tiers-mondiste ou société dominée, société autoritaire ou société démocratique. Nous insisterons là aussi sur les vestiges de conception nomade que véhicule l'Armée républicaine, issue de l'Armée ottomane, quelle que soit la rupture effective vécue dans les années 1920-1930.

Si des termes comme *konakçı, yurtçu*, désignant des officiers d'intendance chargé de préparer les étapes et de surveiller l'approvisionnement de l'armée en marche ont disparu du lexique moderne, en revanche, l'Armée est toujours *Ordu* (la Horde !), et les foyers militaires une institution comprenant restaurants, supermarchés, loisirs... où la hiérarchie est strictement respectée (*Ordu Evi*). Officiers et sous-officiers portent un autre nom dérivé du fond altaïque, *subay* et *astsubay* (*Sü-Su* : armée, le *subaşı* est longtemps en Anatolie une sorte de gouverneur militaire, commandant de garnison ou de détachement, et *Bay* : prince, riche, en ottoman *bey/beğ*, en mongol *bayan*). Les grades modernes attestent de l'organisation nomade initiale, terminologie parfois commune à l'armée turque et à la hiérarchie nomade kazakhe : *onbaşı* (tête de dizaine : caporal), *yüzbaşı* (tête de centaine : capitaine), *orgeneral, tümgeneral* et *tuğgeneral* se partageant *ordu, tümen* (mongol, *tümen* : division de 10 000, le mot est d'origine persane), *tu*, (bannière à queue de cheval ou de yak à l'origine). C'est aussi le sens premier de *sandjak*, district ou département ottoman et le terme réapparaît en Mongolie et Mandchourie chinoises, *Qi* en chinois, *Hoşu'un* en mongol pour définir une circonscription administrative, à l'origine détachement militaire fourni par un *otok* (territoire commun réservé aux groupes d'*ayil* pastoraux du XV^{ème} siècle, ou plus tard par une ville ou une province). Le terme a été utilisé en ottoman et en djaghataï; il figure en ouzbek, azeri, kirgiz, türkmène et uïgur avec le sens d'armée (*goşun, koşun*).

Le principe initial est celui du recrutement d'une milice tribale au niveau du camp, du lignage, de la tribu, de la confédération-*ulus*. En théorie, par multiples de dix. *Ulus* fournit *tümen* et *otoq* fournit *hoşu'un*... Si l'unité linguistique est frappante, les variations terminologiques dans le temps et la confusion entre territoire et groupe social tout autant.

Conclusion

Les quelques exemples développés ici (il y en aurait bien d'autres et il ne peut être question de concurrencer les linguistes sur leur terrain) illustrent une piste de recherche pluridisciplinaire. Linguistique, ethnopsychiatrie, histoire, géographie historique, ethnologie... peuvent s'allier à la géographie des migrations internationales et à la géographie culturelle pour comprendre ce qui sous tend l'appréhension et l'utilisation de l'espace par des populations allochtones. Il nous semble que la territorialité turque, véhiculée par une langue restée proche de ses racines asiatiques, malgré la très longue parenthèse ottomane et la très forte et très riche influence arabo-persane, est bien essentiellement nomade, c'est-à-dire liée à un groupe mobile, socialement cohérent, mais peu attaché à un territoire fixe. La communauté prime sur le terroir, *ulus* et *yurt* voyagent ensemble. Comme l'écrit Jacques Legrand (1992), le territoire est d'abord social,

"... en kalmouk, comme dans les autres langues mongoles, la dénomination du territoire, *nutug*, *nutk*, est de l'ordre de la relation et est distincte d'une désignation de l'étendue, *debisger*, *devskr*, qui ne prend guère le sens de territoire que de façon figurée". "Une migration, – dit le même auteur –, est à la fois un fait de progressions rapides, largement compatibles avec la durée de vie adulte de ses acteurs, même sur des distances considérables, et une période prolongée qui n'implique pas nécessairement l'abandon unilatéral de tout lien avec le point de départ, qui peut s'accomplir par la constitution d'une zone incluant aussi bien les foyers de peuplement que les voies de circulation et d'échange qui continuent à être durablement empruntées en tous sens".

Cette analyse d'un champ migratoire kalmouk sur plusieurs siècles nous apparaît très proche de celle d'Alain Tarrius sur le nomadisme des migrants maghrébins ou des vues de Migrinter sur la circulation migratoire (de Tapia 1994).

Toutefois, le cas turc pose de nombreux problèmes d'interprétation. Le turc a été considérablement remanié; il faut faire la part entre néologismes créés sur le fond lexical altaïque, et concepts qui ont perduré malgré l'éclipse de *osmanlıca*, faire la part entre les emprunts d'origines aussi variées que le chinois ou le persan, et ce depuis la plus haute Antiquité. Entre langues turques et mongoles, à l'intérieur de l'aire turcophone, les mots migrent, les concepts évoluent. Malgré la réforme linguistique et l'épuration des emprunts arabo-persans, nombre de ces derniers restent bien vivants..

On remarquera pour terminer que la notion même de nomadisme est difficilement traduisible ! Le lexique de la mobilité est riche, mais le mot nomade (*konar göçer*, littéralement il se pose et migre) est l'exemple du parfait néologisme créé pour les géographes. Le sens commun emploiera selon le contexte *yaylacı*, *yörük*, *bedevi*, *Türkmen*, *aşiret*, *tahtacı*, *çingene*, *göçebe*, *göçer*, *göçmen*, *göçergi*, *göçkün*, *göçerevli*, *göçeril*... Certains termes ont un sens ethnique, d'autres renvoient à un mode de vie. D'autres encore sont empruntés aux langues de contact étrangères et de civilisations comme l'arabe. La racine *göç*- attestée dans toutes les langues turques (*göç/köç*, *küç/küs*) signifie mouvement/ mobilité. Elle s'applique au migrant, réfugié, travailleur saisonnier, nomade, transhumant... et aux oiseaux comme aux glissements de terrain. D'autres dénominations sont clairement ethniques ou socioprofessionnelles.

Dans cet essai de formalisation de la territorialité "turco-altaïque" apparaît une constante : celle de la variation systématique du sens d'un mot autour d'une notion centrale et ce, sur des siècles et des milliers de kilomètres. Ainsi *Yurt/Nutuk* implique une relation à l'espace "occupé par...". *El/İl* et *Ulus* impliquent un groupement politiquement organisé, *Göç*- le mouvement d'un point à un autre,... L'individu n'est jamais considéré comme tel, mais comme membre d'un tout, à la fois producteur, gardien (et donc combattant potentiel), représentant du collectif. La relation entre groupe et territoire est si forte que les notions se mêlent sans cesse, mais il s'agit bien d'un territoire social, inféodé au groupe; si le groupe se déplace, le territoire en fait autant. La Turquie se situerait où vivent les Turcs et non le contraire. Plus qu'un Etat-nation, se profilerait l'idée d'une Nation-Etat...

Bibliographie

- ALAGÖZ Cemal Arif, 1993, *Türkiye' de Yaylacılık Araştırmaları*, Türkiye Coğrafyası Dergisi, N°2, pp. 1 – 51 (version réactualisée par l'auteur d'un texte de 1938).
- AREL AYDA, 1982, *Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar*, Ege Üniversitesi, İzmir, 168 p.
- AUBIN, Françoise, 1989, en collaboration avec Vadim Elisseev, articles "Mongolie" et "République Populaire de Mongolie", *Encyclopedia Universalis*, vol 15, Paris.
- BAINBRIDGE, Margaret, Ed, 1995, *Dünyada Türkler*, Say, Istanbul, 338 p.
- BAZIN, Louis, 1986, "Les Peuples turcophones en Eurasie : un cas majeur d'expansion linguistique", *Hérodote* (Géopolitique des Langues), n° 46, pp. 75 - 109 .
- BAZIN, Louis, 1994, *Les Turcs, des mots, des hommes*, Arguments – Akademiai Kiado, Paris – Budapest, 428 p. (recueil de textes marquant les axes de recherche du meilleur spécialiste français de la question)
- BAZIN, Louis, 1994, "Les Peuples turcs", in Stéphane Yerasimos, Dir., *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et laïcité, Autrement*, H.S. n° 76, pp. 55 - 67.
- BAZIN, Marcel, 1988, "Le Nomadisme Yörük aujourd'hui : les Sarıkeçili du Taurus central", *Production Pastorale et Société*, n° 20, pp. 11 - 29.
- BAZIN, Marcel, 1993, "Disparités et flux migratoires dans l'aire turque", *CEMOTI* n°15, pp. 227 - 242.
- CUISENIER, Jean, 1975, *Économie et parenté, leurs affinités de structure dans le domaine turc et le domaine arabe*, Mouton, Paris - La Haye, 569 p.
- ÇAGATAY Saadet (1974), "İl, Ulus ve Yönetenler", in *Türk Lehçeleri üzerine Denemeler*, AÜDTCF, Ankara, pp. 305 - 327.
- FOURNIAU, Vincent, 1994, *Histoire de l'Asie centrale*, PUF, Paris, 128 p.
- FRANCFORT, H. P., Ed., 1990, *Nomades et sédentaires en Asie centrale, apports de l'archéologie et de l'ethnologie*, CNRS, Paris, 240 p.
- GÖKALP, Altan, 1980, *Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Société d'Ethnographie, Paris, 255 p.
- GÖKALP, Altan, 1989, "Le Prix du changement linguistique, l'invention du turc, langue nationale", *Migrants - Formation* n° 76, pp. 167 - 177.
- GROUSSET, René, 1965, *L'empire des steppes, Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, Payot, Paris, 656 p.
- HAMBIS, Louis, 1968, *La Haute Asie*, PUF, Paris, 128 p.
- KÜÇÜKERMEN, Önder, 1988, *Turkish House in Search of Spatial Identity*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, Istanbul, 208 p, (texte bilingue turc et anglais).
- LEGRAND, Jacques, 1992, les Mongols en Asie centrale, *Autrement* n° 64, pp. 60 - 72.
- LEWIS, Bernard, 1988, *Islam et laïcité, la naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 520 p.

OSMAN, Rifat, (Dr.), (1957, réédité par Süheyl Ünver en 1989), Edirne Sarayı (Le Palais d'Edirne), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 7^o série, n^o 30 a, Imprimerie TTK, Ankara, 162 p. + planches photographiques.

PLANHOL (de), Xavier, 1958, *De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens. Nomadisme et vie paysanne*, Maisonneuve, Paris, 491 p. + annexes.

PLANHOL (de), Xavier, 1969, "Principes d'une géographie urbaine de l'Asie Mineure", *Revue Géographique de l'Est*, n^o 3/4, pp. 249 - 267.

ROUX, Jean-Paul, 1970, *Les Traditions nomades de la Turquie méridionale*, Maisonneuve, Paris, 408 p. + annexes.

ROUX, Jean-Paul, 1984, *La religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 323 p.

ROUX, Jean-Paul, 1991, *Histoire des Turcs*, Fayard, Paris, 389 p.

TAPIA (de), Stéphane, 1992, "Le champ migratoire turc : évolutions et mutations, 1974 - 1992", *Peuples Méditerranéens* n^o 60 (Turquie, l'ère post-kemaliste ?), pp. 135 - 152.

TAPIA (de), Stéphane, 1994, "L'émigration Turque, circulation migratoire et diasporas", *l'Espace Géographique*, vol 23 n^o 1, pp. 19 - 28.

TAPIA (de), Stéphane, 1995, "Le champ migratoire turc et L'Europe", in A. Jund, P. Dumont et

TAPIA (de), Stéphane, *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Allemagne*, CIEMI - l'Harmattan, pp. 15 - 38.

TAPIA (de), Stéphane, 1995, "Moyenne montagne et Yaylas d'Anatolie : les mutations en cours d'un espace pastoral traditionnel", in Léon Pressouyre, Ed. *Vivre en moyenne montagne*, CTHS, Paris, pp. 451 - 463.

TARRIUS, Alain, 1995, "Naissance d'une colonie : un comptoir commercial à Marseille", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol 11 n^o 1, pp. 21 - 52.

VLADIMIRTSOV, B., 1948, *Le Régime social des Mongols (le féodalisme nomade)*, Adrien Maisonneuve, Paris, 291 p.

WIXMAN, Ronald, 1984, *The Peoples of the USSR, an Ethnographic Handbook*, New York, 246 p.

Dictionnaires utilisés

TDK, 1988, *Türkçe Sözlük* (Dictionnaire de Turc), Türk Dil Kurumu, Ankara, 2 volumes, 1679 p.

KTLS, 1992, *Karşılaştırılmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü* (Dictionnaire comparé des langues turques), TC Kültür Bakanlığı, Ankara, 2 volumes, 1183 + 502 p.

La maison rurale traditionnelle en France au contact des parlers romans et germaniques : un marqueur d'identité territoriale ou ethnique ?

Jean-René TROCHET
Université de Paris IV

Sur la totalité de son parcours français, la frontière entre dialectes romans et dialectes germaniques peut être rapprochée de césures ou de différences significatives dans l'habitat rural traditionnel. Ces ruptures linguistiques et ethnographiques sont aussi parfois proches, voire même épousent, des limites territoriales anciennes, religieuses ou politiques. Est-il possible de trouver des explications à ces convergences ou à ces ruptures, ou à défaut de mieux les expliciter ? Cette démarche permet-elle d'enrichir la réflexion sur les relations entre le politique et le quotidien, entre le savant et le populaire, dans l'étude de la différenciation spatiale au sein des sociétés rurales traditionnelles ? Donne-t-elle aussi, à l'occasion, des éléments de réponse à un problème qui semble parfois embarrasser les ethnologues lorsqu'ils étudient l'architecture rurale ancienne : celui de la "différence ethnique" ? Nous tenterons de répondre à ces questions en descendant la frontière linguistique du Nord au Sud, et en essayant de nous tenir au plus près de la réalité des trois grandes zones identifiables tout au long de celle-ci.

Flandre française et Flandre flamande

Il s'agit d'une contrée découverte, d'habitat dispersé, au sein d'un contexte géologique et topographique peu différencié : la Flandre flamande et ses abords francophone constituent la partie la plus occidentale de la grande plaine de l'Europe du Nord. Il n'y a pas ici de relation entre la frontière linguistique et les délimitations territoriales "classiques", gauloises ou gallo-romaines, ecclésiastiques et féodales, contrairement à ce qu'on peut observer plus au Sud. La différenciation entre la Flandre française et la Flandre flamande, on le sait, est issue du recul du flamand au profit du picard, dont la frontière se fixe aux XI^{ème}-XII^{ème} siècles (Gysseling : 27). Entre l'habitat rural les deux Flandre, nous trouvons une opposition qui constitue l'une des bases de la classification de Demangeon : au-delà des inévitables interférences qui viennent amoindrir le contraste entre les deux types, près de la frontière linguistique (Cuisenier, Raulin et Calame : 69-72), l'*hofstede* de la Flandre flamande est une unité d'exploitation à cour ouverte et la *cense* de la Flandre française une unité d'exploitation à cour fermée.

Mais l'opposition dépasse la seule disposition des bâtiments. A l'extérieur, la cense et son potager sont ainsi le plus souvent inscrits dans un espace entouré de fossés remplis d'eau, contrairement à l'*hofstede*. Au plan des techniques de construction, il existe aussi une importante différence dans les charpentes des deux régions. Les régions francophones connaissent exclusivement la charpente "à la française", caractérisée par "la présence de fermes triangulées selon la conception mécanique la plus achevée : entrain bas, arbalétriers longs, poinçon long" (ibid.45). Le comble à portique en revanche, d'origine germanique, est exclusivement présent dans la zone de parler flamand (ibid.48). Il se compose de deux jambes de forces appuyées sur les poutres qui soutiennent un entrain retroussé (Fig. 1). La parenté entre le comble à portique et le pan de bois, plus répandu en Flandre flamande qu'en Flandre française, a été soulignée, et selon les spécialistes elle "atteste bien la primitive origine commune des combles à portique et de la construction en pan de bois" (ibid.48).

Figure 1

En ce qui concerne l'aménagement de la maison d'habitation, on note bien une similitude de plan entre les deux zones : la plupart du temps un mur longitudinal divise l'édifice en deux parties inégales, la plus grande se situant du côté de la façade principale, majoritairement orientée au Sud. Cependant, les maisons flamandes sont fréquemment pourvues dans la partie postérieure d'une chambre haute située au-dessus d'une cave de faible hauteur, la *voûte Kamer*.

Les recherches ethnologiques récentes, on l'a noté, semblent être gênées par le constat de la superposition presque parfaite des deux types de maisons avec la frontière linguistique. Elles insistent plus sur les aspects économiques et sociaux du contraste, en soulignant que les petits propriétaires indépendants sont plus nombreux du côté flamand et que les fermiers dominent largement du côté picard. Le mot *cense* signifie d'ailleurs ferme dans le dialecte picard, tandis que l'expression *hofstede* fait davantage allusion à la disposition de la maison. Ces recherches soulignent que la *cense*, construite le plus souvent en briques et précocement couvertes en pannes flamandes (!) à l'époque contemporaine, aurait plus rapidement intégré les progrès techniques que l'*hofstede*. La disposition à cour ouverte de celle-ci refléterait deux faits étroitement liés, et en relation avec la structure sociale : d'une part, la crainte de l'incendie, liée à la persistance plus tardive du pan de bois (et donc du comble à portique) et du chaume, et d'autre part, dans une certaine mesure, le maintien tardif de l'auto-construction paysanne (ibid.70).

Ces arguments ne sont cependant pas entièrement convaincants, ou du moins restent incomplets. En premier lieu, le critère socio-économique n'appartiendrait-il pas lui aussi au contraste "ethnique" – le contraire semble ici plus difficile à envisager – puisqu'il vient buter également sur la frontière linguistique ? Par ailleurs, y-a-t-il une relation si nette entre l'apparition des matériaux perfectionnés et la fermeture de la cour ? On sait que la brique et la tuile font leur apparition en Ostrevant (au sud-est de Douai) au XVI^{ème} siècle (Marchand : 239), et que dans la plaine de la Scarpe l'évolution vers la cour fermée se réalise au cours des XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles (Coudoux : 134). Il est cependant impossible de prouver un lien absolu entre les deux ordres de faits. Le terrier du prieuré de Fives, daté de 1733, montre ainsi au village de Flers une situation contrastée : de deux censes complètement closes, l'une, la cense Delbecq comporte bien des murs en briques et un toit en ardoises, mais l'autre, la cense du Frenoy, possède un mur en pisé et une couverture en chaume (Marchand : 240-241). Mieux, des restes de censes de la fin du Moyen-Age, c'est-à-dire en principe avant l'arrivée des matériaux de construction en argile cuite, permettent parfois de reconstituer des ensembles aux bâtiments jointifs (Sivéry : 679).

La seule prise en compte du matériau de construction ne saurait donc expliquer la contiguïté des bâtiments, et par conséquent le plan des censes. Il faut chercher d'autres pistes d'explications possibles. J. Coudoux envisage ainsi comme probable une diffusion du plan à cour fermée à partir des "fermes d'abbayes", particulièrement bien représentées dans la région. De fait, quelques-unes des "fermes d'abbayes" de fondation mérovingienne (abbaye de Marchiennes, de St Amand, de Samer) sont encore de nos jours des unités d'exploitation à cour fermée, dont les bâtiments remontent souvent aux temps modernes. Ces unités étaient encore largement exploitées en fermage à l'époque de l'étude de J. Coudoux, et les matériaux de construction en étaient très majoritairement la brique, la pierre et la tuile (Coudoux : 127, 129). La diffusion de ces matériaux et leur adoption par des censes plus modestes a pu être parallèle à la diffusion du plan à cour fermée, mais sans nécessairement se superposer à elle, les deux courants ayant chacun leur logique propre.

Entre Alsace et Lorraine

La maison lorraine a fait l'objet de nombreuses études et nous n'en rappellerons que les grands traits. Elle est de type maison-bloc avec la façade principale située en mur goutereau. Ses trois parties principales logis, grange et étable, forment trois travées, le logis ne faisant pas l'objet d'un traitement à part au plan de la construction. Elle est intégrée dans une parcelle découpée depuis la rue et peut se trouver contiguë à la maison voisine. Ce fait explique notamment la présence de l'*usoir*, espace situé entre la rue et la façade principale, qui remplit partiellement les fonctions dévolues à la cour dans d'autres modèles de maisons rurales.

En ce qui concerne la situation aux limites des dialectes roman et germanique, une distinction s'impose entre les Vosges, où la carte des dialectes correspond étroitement à celle des types de maisons, et la zone septentrionale, où le changement des agglomérations et des maisons semble plus indifférent à la frontière linguistique. Certains auteurs voient en effet une continuité d'ensemble entre les maisons de la Lorraine francophone, généralement incluses dans une parcelle étroite, et celles de la Lorraine thioise, construites dans une parcelle plus large. Malgré le changement dans la charpente et le matériau de couverture, lié à leur changement de forme, ces dernières restent vues dans l'ensemble comme "bien lorraines". Ainsi, c'est au-delà de ces villages à maisons en largeur, à l'est de la Moyenne vallée de la Sarre et au sein de la zone germanophone, que X. de Planhol situe la rupture fondamentale : l'apparition de la maison alsacienne, caractérisée par sa disposition majoritaire sur cour et sa maison d'habitation indépendante (de Planhol et Popelard).

En réalité, à mesure qu'on se rapproche de l'Alsace, beaucoup de ces "maisons en largeur" possèdent un plan très proche de celui des maisons alsaciennes. On ne peut plus guère parler de maisons à travées lorsque le logis est individualisé de l'étable et de la grange, et comprend des pièces nombreuses, fréquemment distribuées par un couloir ou un vestibule d'entrée (Fig. 2). L'examen des éléments du bâti montre aussi des influences alsaciennes sur les maisons de la Lorraine thioise. Autour de Bitche et dans le pays des étangs (ibid.64), la construction en pans de bois n'est pas rare. Avec elle, comme en Flandre flamande, on trouve des spécimens de combles à portique (ibid.178,182 et 187). Il faudrait pouvoir déterminer aussi l'extension en Lorraine d'un autre élément caractéristique du mode de vie germanique, le poêle, dont on sait qu'il se combine depuis longtemps avec l'âtre dans les Vosges alsaciennes (Denis et Groshens : 54).

Figure 2

A l'inverse, on reconnaît des éléments lorrains jusqu'en Alsace bossue, avancée alsacienne en Lorraine germanophone, notamment la maison en largeur et l'*usoir* (ibid.65-68). Dans cette région, comme dans les zones voisines de la Lorraine thioise, la maison rurale semble une construction parfaitement hybride : si les trois fonctions principales restent alignées, comme en Lorraine, le logis n'est qu'une maison de la plaine d'Alsace surajouté à l'ensemble grange-étable. Il est alors bon de rappeler des données plus générales qui permettent de situer le problème de l'habitat dans un cadre plus large : l'Alsace bossue est située sur le plateau lorrain, elle appartenait jusqu'au XVIII^{ème} siècle au diocèse de Metz, et on y parle le dialecte francique, comme en Lorraine thioise et contrairement à la majorité de l'Alsace qui parle l'alémanique.

Dans les Vosges cristallines au contraire, la correspondance est presque parfaite entre l'extension la plus orientale de la maison lorraine et la frontière des dialectes roman et germanique (de Planhol et Curien-Cussenot). De ce côté, nous rejoignons pour la première fois des limites historiques puisque le front linguistique épouse la frontière entre l'Alsace et la Lorraine. Celle-ci était aussi celle des évêchés de Bâle et de Saint-Dié sous l'Ancien Régime, et des Rauraques (à l'Est) et des Leuques (à l'Ouest) aux temps gaulois. Plus au nord cependant, la

situation est plus compliquée : la limite architecturale suit le débordement du roman vers l'est, côté alsacien, au-delà du col du Bonhomme et dans la haute vallée de la Bruche. X. de Planhol y voit une relation avec les "facteurs naturels", car "la frontière de la maison alsacienne et du dialecte germanique est constituée ici non par de hauts alpages, aisément franchissables, mais par de puissantes masses forestières qui barrent vers l'ouest l'horizon des collines sous-vosgiennes et les finages des vallées" (ibid.181). Mais la correspondance n'est pas partout parfaite, notamment dans la haute vallée germanophone de la Liepvrette, où le "plan lorrain" est dominant. Cela conduit X. de Planhol à supposer que "la conquête du versant occidental des Vosges par des maisons d'origine lorraine devrait ainsi avoir été achevée au bas Moyen-Age", c'est-à-dire avant la germanisation postérieure de la haute vallée de la Liepvrette (ibid.).

Cette dernière phrase souligne la fragilité d'un rapprochement trop étroit et a-historique entre architecture rurale et données linguistiques. Si la genèse de la maison à travées reste encore problématique, la disposition "traditionnelle" semble avoir été le fruit d'un cheminement compliqué. Certaines sources médiévales semblent indiquer que la division en travées serait postérieure à la juxtaposition de bâtiments séparés. Dans le Verdunois, le maire de Duzey possède ainsi en 1425 "une maison, une grange, une marchaucie (c'est-à-dire une écurie) et une bouverie joindant lune a lautre, cour devant meix derrière" (Girardot : 823).

La disposition traditionnelle n'est peut-être guère antérieure aux plus anciennes maisons à travées qui sont parvenues jusqu'à nous, et qui datent du début du XVI^{ème} siècle (Cabourdin). Cela invite à rajeunir l'éventuelle filiation entre l'habitat lorrain de plaine et les maisons de la vallée de la Liepvrette, et repose donc le problème de la relation maison-langue dans cette contrée. La troisième zone étudiée montre en effet que la relation entre langue et types architecturaux n'est nullement mécanique.

Entre Alsace et Franche-Comté

C'est de part et d'autre de la porte de Bourgogne, à l'est de Belfort, que s'opère la transition entre les maisons alsaciennes et les maisons franc-comtoises. Ces dernières, auxquelles appartiennent les maisons de la région de Belfort, sont des constructions à travées très proches du modèle lorrain. Comme celles des Vosges, les maisons du Belfortain possèdent parfois le *charri*, cette avant-grange destinée à contenir le véhicule de récolte qui donne un accès intérieur sur mur gouttereau aux travées. Dans de nombreux cas, le *charri* semble avoir été la seule entrée jusqu'au XIX^{ème} siècle, époque à laquelle les entrées s'individualisent et où l'habitation gagne l'étage. Les pièces d'habitation forment donc une travée comme les autres, et l'on y reconnaît les trois unités qu'on trouve le plus couramment dans les maisons de laboureurs lorrains : le *poêle*, la chambre et la cuisine, celle-ci le plus souvent située au centre. La cheminée de la cuisine redevient l'unique moyen de chauffage et le dispositif utilisé en Lorraine pour chauffer la pièce contiguë réapparaît : une plaque de fonte, la *taque*, qui lui renvoie un peu de chaleur. Comme en Lorraine, les maisons étendent leurs murs gouttereaux le long de la rue, mais la contiguïté des maisons est peu fréquente et l'usoir n'existe pas. Ces traits sont en relation avec la rareté du village-rue.

Comme dans la majorité des maisons alsaciennes, la disposition des bâtiments du Sundgau s'opère autour d'une cour, avec le pignon de la maison d'habitation sur la rue. Les traits alsaciens sont récurrents dans les matériaux et les techniques de construction, caractérisées par la présence du pan de bois, la charpente à portique et la croupe. On les trouve aussi dans la distribution intérieure, avec l'habitation sur deux niveaux, fréquemment surélevée, les pièces du rez-de-chaussée souvent desservies par un vestibule central, et la fréquence du poêle en faïence situé dans la *stube*, la pièce du poêle. Des éléments de cette disposition apparaissent dans les maisons les plus anciennes (Abel : 23-24). Mais le plan dominant est proche de celui des

maisons de l'Alsace bossue et des zones orientales de la Lorraine thioise : un bloc habitation imposant, suivi de la grange et de l'étable.

Figure 3

Si la grange est parfois dissociée de l'ensemble, le plan en longueur persiste même dans les constructions les plus cossues. Les maisons du Sundgau seraient donc aussi des maisons hybrides, conservant le plan tripartite des contrées romanes limitrophes, mais ayant emprunté leur disposition sur cour, leurs matériaux, techniques et traits architecturaux à la tradition de la plaine d'Alsace. On peut relier ce constat à la curieuse transition observable aux marges de l'Alsace et de la Franche-Comté.

Le contraste humain "traditionnel" aux abords de la Porte de Bourgogne n'est pas seulement architectural, il est aussi linguistique et territorial. Nous retrouvons une situation comparable à celle observée dans les Vosges, mais dans une topographie presque plane. En outre, les limites qui définissent ce contraste ont eu une histoire originale qui contribue à mieux cerner le fait architectural dans la contrée. Si la maison du Sundgau dépasse vers l'ouest la limite linguistique, elle s'étend en revanche jusqu'à une frontière historique, celle qui séparait les évêchés de Bâle au nord-est et de Besançon au sud-ouest jusqu'en 1779, sur plus de soixante kilomètres (Fig. 4). Mais la frontière diocésaine avait elle-même pour origine une limite "ethnique" beaucoup plus ancienne : au-delà de la frontière des royaumes burgonde et alaman au VI^{ème} siècle, elle remontait aux tribus gauloises des Rauraques (côté Bâle) et des Séquanais (côté Besançon).

Figure 4

A la fin du XVIII^{ème} siècle, les limites épiscopales furent délibérément fixées sur les limites linguistiques. Le concordat entre l'archevêque métropolitain de Besançon et l'évêque de Bâle, du 17 novembre 1779, attribua en effet au premier les villages francophones situés à l'est de Belfort qui relevaient du second depuis le début du haut Moyen-Age. En échange, le prince-évêque de Bâle reçut les paroisses du doyenné d'Ajoie et le pays de Porrentruy. Ainsi les évêques adoptèrent tardivement la ligne des langues, la plus claire pour la transmission de la foi et la plus directe pour la perception des dîmes. Il s'agit en somme d'un bel exemple de réajustement d'une frontière officielle à une frontière ethnographique, alors que la limite du haut Moyen-Age, au contraire, avait sans doute contribué à caler la limite architecturale postérieure. Et ceci dans une indifférence souveraine au fait linguistique puisque la limite des langues n'a guère varié du XII^{ème} siècle à nos jours (Cuisenier : 41). Après le protocole de 1779, les habitants romans du Sundgau belfortain continuèrent à construire leurs maisons comme leurs voisins germanophones.

Remarques finales

1) Les ruptures dans l'habitat se superposent parfois à des limites fort anciennes, qui correspondent (Vosges) ou non (Sundgau) à des limites linguistiques. A l'inverse, le cas flamand montre le calage des différences architecturales sur une limite linguistique indépendante des limites politiques ou religieuses anciennes. Mais les deux cas invitent de toute façon à rendre une certaine justice au fait "ethnique", même si ses spécifications exactes semblent *a priori* échapper à l'explication. Ce dernier n'apparaît pas seulement dans la perception globale de la maison, il est sensible aussi dans les matériaux et les techniques de construction. De la Flandre flamande au Sundgau, le pan de bois et le comble à portique apparaissent d'un bout à l'autre de la frontière linguistique, en traversant les frontières des différents dialectes orientaux. Leur apparition remonte probablement à l'époque où s'affirme la construction rurale traditionnelle dans plusieurs contrées germaniques de l'Europe : elle était liée

à des savoir-faire artisanaux qu'il n'est pas illogique de voir s'arrêter aux frontières linguistiques. Le caractère récent des constructions encore actuellement observables, dont la plupart ne sont guère antérieures aux XVII-XVIII^{ème} siècles, ne semble donc pas devoir masquer des continuités profondes qui trouvent leur origine bien avant cette période.

L'imperméabilité n'est cependant jamais totale entre les maisons situées de part et d'autre des limites envisagées. Parmi les traits que possèdent en commun les maisons de l'Est de la France au-delà des frontières linguistiques, il faut compter la chambre du *poêle* ou *stubbe*, qui est avant tout une pièce de "représentation" à usage interne et externe. Elle différencie fortement ces régions au sein de l'ensemble ethnographique français traditionnel. Dans le même ordre de faits, on l'a vu, les maisons d'habitation des deux Flandre étaient divisées par un mur longitudinal qui leur donnait une certaine similitude dans les modes de construction et probablement aussi dans les manières d'habiter. C'est évidemment le cas *a fortiori* pour la maison tripartite.

2) L'adoption de celle-ci dans deux zones frontalières germanophones, au Nord-Ouest et au sud-ouest de l'Alsace, dénote la prégnance d'un plan de conception paysanne largement répandu à l'Est de la France. Mais s'il a été particulièrement étudié en Lorraine, où il possède sa forme la plus caractéristique, le plan à travées était aussi celui des exploitations modestes d'une large partie du Bassin parisien. Ici, les maisons à cour fermée étaient plutôt celles des catégories élevées de la société rurale. Dans les régions du Nord cependant, cette maison de conception non paysanne à l'origine parvint à descendre jusqu'aux catégories plutôt modestes de cette société.

Ce constat rejoint l'histoire des types de maisons rurales en France. On a vu que la cense avait une probable origine monastique, en relation avec le poids des abbayes dans l'organisation des campagnes de certaines régions du Nord. Pour conclure, il semble possible d'émettre une hypothèse qui relie le problème linguistique en Flandre à celui de l'habitat rural, et qui est peut-être susceptible aussi de préciser le "fait ethnique" dans cette région. Le mouvement des fondations monastiques entre Seine et Meuse fut particulièrement important au VII^{ème} siècle (Lemarignier : 460). A la même époque, l'institution du régime domanial classique, originaire de la région parisienne, se répand "en direction du Hainaut, de l'Artois et de la Flandre" (Verhulst : 154). Issus l'un et l'autre des régions centrales du Bassin parisien, ces deux mouvements entretiennent une relation de fond. Comme le note A. Verhulst, la généralisation du régime domanial classique "*peut (...) être considérée, dans une certaine mesure, comme un phénomène culturel, puisqu'elle apparaît liée à la diffusion de l'écrit et à l'action des centres intellectuels qu'étaient les grands établissements ecclésiastiques*" (ibid.160). Ce mouvement a sans doute joué un rôle dans le glissement du Flamand au Picard que M. Gysseling voit s'amorcer dans le Boulonnais dès le début du IX^{ème} siècle (Gysseling : 26).

La diffusion postérieure d'un modèle de construction rurale adapté aux nécessités paysannes, celui de la ferme monastique, a pu être une autre conséquence de l'influence des abbayes dans la vie paysanne de ces régions. Ce modèle aura en outre donné le moyen aux francophones de se distinguer des Flamands au sein d'une disposition assez semblable de la maison au-delà de la frontière linguistique. En revanche, la solution adoptée en Alsace bossue et dans le Sundgau est largement le reflet du contact entre deux types très différents de maisons. Dans la mesure où chacun d'eux obéit à une logique déterminée, et où ils se modifient peu ou prou au contact des frontières linguistiques, il faut bien admettre une certaine prévalence du fait culturel dans leur adoption et dans leur perpétuation.

Bibliographie

ABEL, Louis, 1994, *Maisons, villages et villes d'Alsace du Sud*, Société savante d'Alsace, Maisons paysannes d'Alsace - Les amis de l'Ecomusée, 347p.

CABOURDIN, Guy, 1975, "Villages et maisons rurales au début des temps modernes : Toulous et Xaintois", *Le Pays lorrain*, n°2, pp. 65-84.

COUDOUX, J, 1979, "Fermes d'abbayes et modernisation rurale : le cas du nord de la France", *Paysages ruraux européens*, travaux de la conférence européenne permanente pour l'étude du paysage rural, Rennes-Quimper, publiés par les soins de P. Flatrès, pp. 123-137.

CUISENIER, Jean, Henri Raulin et François Calame, 1988, *L'architecture rurale française : Nord, Pas-de-Calais*, Lyon, La Manufacture, 217 p.

CUISENIER, R, 1974, *Les maisons rurales anciennes de la porte de Bourgogne et d'Alsace*, manuscrit conservé aux archives du Musée national des Arts et Traditions populaires, MS 74-107, 63p.

DENIS, Marie-Noële, et Marie-Claude Groshens, 1978, *L'architecture rurale française : Alsace*, Paris, Berger-Levrault, 291 p.

GERARD, Claude, 1981, *L'architecture rurale française : Lorraine*, Paris, Berger-Levrault, 345 p.

GIRARDOT, Alain, 1992, *Le droit et la terre : le Verdunois à la fin du Moyen-Age*, Presses universitaires de Nancy, 2 vol, 976p.

GYSSELING, Maurits, 1962, "La genèse de la frontière linguistique dans le Nord de la Gaule", *Revue du Nord*, T. XLIV, n° 173, pp. 5-37.

LEMARIGNIER, Jean-François, 1965, "Quelques remarques sur l'organisation ecclésiastique de la Gaule du VII^{ème} à la fin du IX^{ème} siècle, principalement au Nord de la Loire", *Settimane del centro italiano di studio sull'alto Medioevo*, Spolète, pp. 451-486.

MARCHAND, Philippe, 1983, "Les maisons agricoles de la région du Nord au XIX^{ème} siècle", *Nos ancêtres les paysans. Aspects du monde rural dans le Nord Pas-de-Calais des origines à nos jours*, Lille, CNDP, pp. 223-249.

PLANHOL (de), Xavier, et Jean Popelard, 1976, "Les limites alsaciennes de l'habitat rural de type lorrain", R.H Buchanan, R.A Butlin, D. Mac Court (eds), *Fields, farms and settlements in Europe*, Hollywood, Ulster Folk and Transport Museum, pp. 152-161.

PLANHOL (de) Xavier, et Michelle Curien-Cussenot, "Aspects et problèmes de la maison rurale des Vosges cristallines", *Géographie historique du village et de la maison rurale*, Actes du colloque tenu à Bazas (Gironde) les 19, 20 et 21 Octobre 1978, Paris, CNRS, pp. 179-189.

ROYER, Claude, "Frontières ethnographiques et aires culturelles en Franche-Comté", *Actes du 101^{ème} congrès national des sociétés savantes, Section d'histoire moderne et contemporaine*, Lille 1976, tome 1, Paris, Bibliothèque Nationale, 1978, pp. 263-273.

SIVERY, Gérard, 1980, *Structures agraires et vie rurale dans le Hainaut à la fin du Moyen-Age*, Lille, publications de l'université de Lille, volume 2, 730 p.

VERHULST, Adriaan, 1966, La genèse du régime domanial classique en France au haut Moyen-Age, *Settimane...*, pp. 135-160.

Schéma de levage d'une charpente
de système français

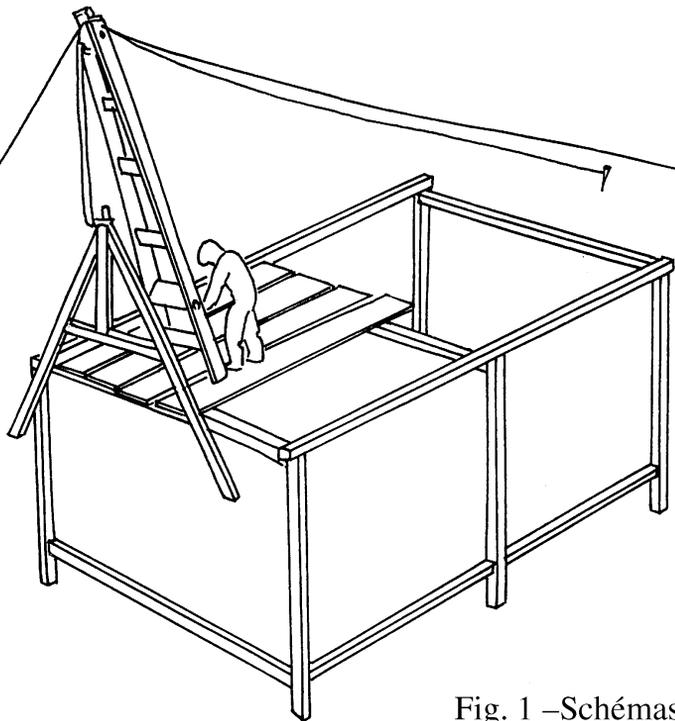


Schéma de levage d'une charpente
de système flamand

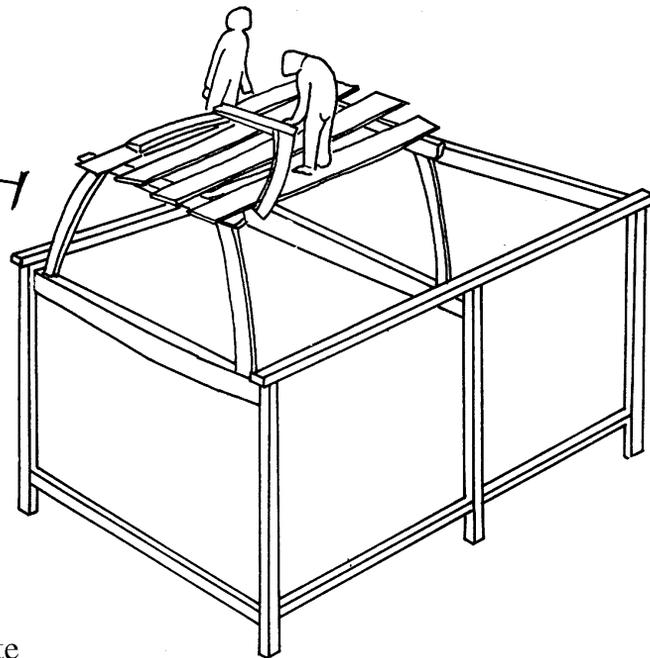


Fig. 1 –Schémas de levage d'une charpente
(d'après Cuisenier, Raulin, Calame: 46)

Fig. 2 – Maison paysanne de la Lorraine germanophone
(Fixem, Moselle, d'après Gérard: 201)

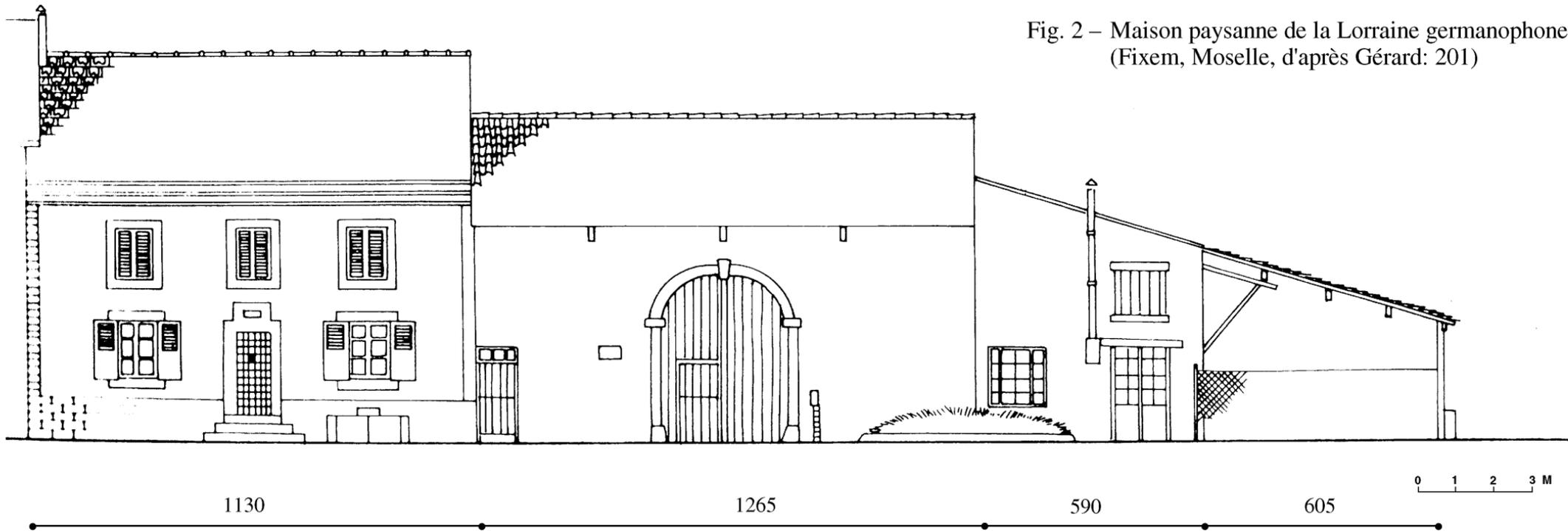
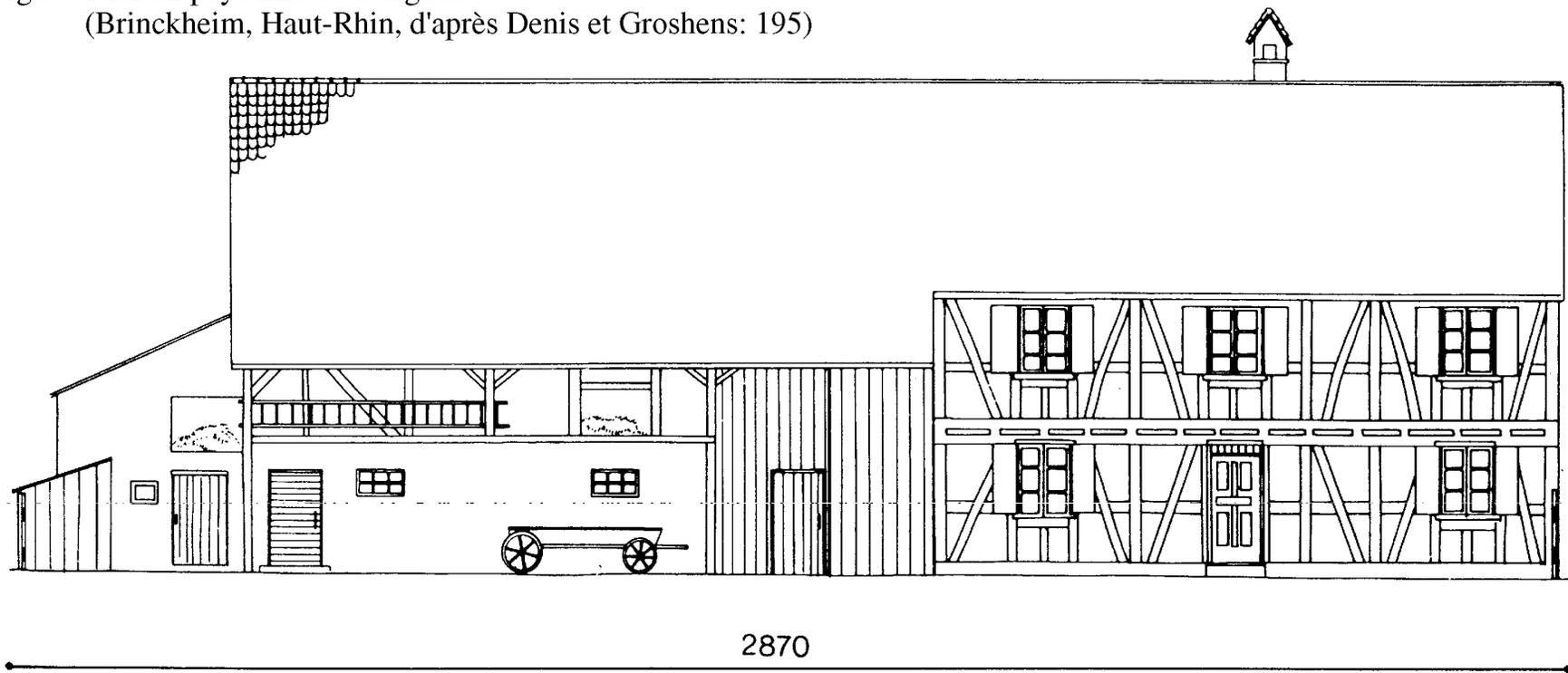
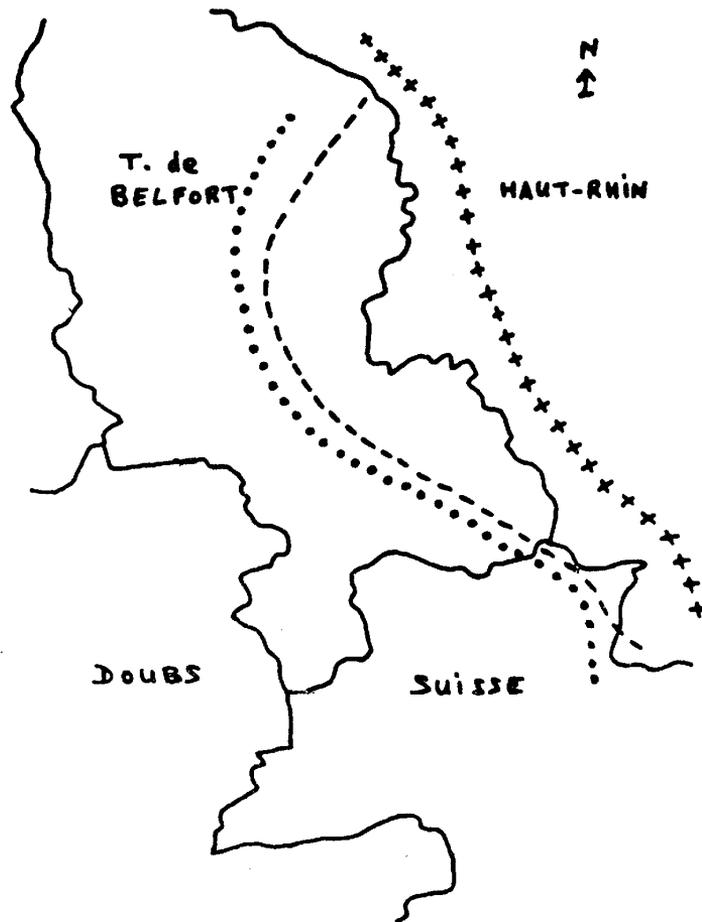


Fig.3 – Maison paysanne du Sungdau
(Brinckheim, Haut-Rhin, d'après Denis et Groshens: 195)





- + + + + frontière linguistique
- - - - frontière entre les maisons
- • • • frontière entre les diocèses de Besançon et de Bâle

Fig. 4 – Frontières et limites à la Porte de Bourgogne (d'après Royer: 265)

Rapport de synthèse de l'atelier

"Géopolitique"

Deux douzaines de communications ont été présentées sous la rubrique "géopolitique". Certaines auraient pu aussi bien trouver place dans d'autres ateliers, tant il est vrai que le thème du territoire, par sa transversalité, se laisse difficilement enfermer dans des catégories trop étroitement définies.

La distribution géographique des communications ne manque pas d'intérêt : la moitié se rapporte à l'Afrique, le reste étant à peu près équitablement partagé entre l'Asie, l'Amérique et l'Europe, sans compter un texte consacré à Jean Gottmann. Cette forte représentation de l'Afrique – la plus forte des quatre thèmes du colloque – appelle une première observation. Abstraction faite de l'orientation africaniste de nombreux participants, il ne fait pas de doute que les spécificités historiques de l'Afrique confèrent une importance particulière aux questions territoriales. Les superpositions, les chevauchements de territoire, pour partie hérités du passé colonial, forment une toile de fond assez générale qu'on retrouve, plus ou moins explicitement, dans les communications.

L'Afrique, terre de discordance, se prête à une double entrée dans le territoire.

Il s'agit d'une part de la production "par le haut" d'encadrements territoriaux. L'exemple du Burkina Faso – qui peut être transposé sans difficulté dans la plupart des États, au moins ceux qui ont hérité du modèle français – illustre ce processus d'intense production territoriale par une administration qu'inspirent toujours les formules de l'ancienne puissance tutélaire. Mais il y a un hiatus entre la géométrie abstraite de ces encadrements et le vécu de populations qui expriment leur identité sur d'autres registres, se réfèrent à d'autres normes. Les questions essentielles relatives à l'organisation socio-politique ont ainsi été posées : fédéralisme contre modèle unitaire; rapports entre découpage administratif et géographie ethnique.

En contrepoint des procédures qui impliquent l'État, les dynamiques "du bas" répondent à d'autres logiques : paysannes, lignagères, pouvant intégrer la dimension mythique, voire téléologique, du territoire. Se dessine ainsi une opposition entre "territoire-instrument" et "territoire-culture" à l'articulation plus ou moins problématique. Les intervenants toutefois sont restés en-deçà de réflexions sur la schizophrénie spatiale à laquelle expose, éventuellement, l'appartenance contrainte à des territoires multiples.

L'approche à tonalité académique – le territoire à la fois lien et frontière – l'a emportée dans les exposés sur celle qui aurait privilégié la rupture, l'affrontement entre territoires inconciliables.

Il n'y a pas de synthèse possible entre des communications d'une grande diversité de point de vue. A chacun son territoire serait-on tenté de dire (quoi de plus normal étant donné la riche polysémie du "territoire"). Pour éviter d'ajouter un raton-laveur à un inventaire déjà trop riche, je me contenterais de quelques remarques d'ensemble, en renvoyant aux textes eux-mêmes.

C'est devenu une mode commode que de discourir de territoire; la grande marmite généreuse donne à manger à tous. Cependant il serait sage de bien amarrer le territoire à l'espace, aux lieux et aux êtres qui les peuplent et les animent, faute de quoi on se perdra dans les nuages, ou, ce qui revient au même, dans des concepts mous, faussement rassembleurs. On a trop tendance à faire de la géopolitique en oubliant le premier terme du couple, "géo", et à

s'aventurer sans garde-fou vers les terrains incertains de l'identité. Martin Verlet ne s'est d'ailleurs pas privé de dénoncer la "vogue identitaire" et les concepts "flous", "labiles", "flasques" sur lesquels elle s'appuie.

Il a en effet été question d'identité, d'identification territoriale, de représentations plus que d'altérité, de fracture, de rejet. La chute d'un mur aurait-elle rendu amnésique ? Le territoire est porteur d'enjeux, de conflits, mais ceux-ci ont été relativement discrets. On a souvent représenté dans les ateliers géopolitiques des territoires "soft", peut-être parce que l'analyse des processus a pris plus d'importance que l'approche en termes d'acteurs. La géopolitique et les conflits territoriaux ont cependant été présents, notamment dans les espaces disputés de la corne de l'Afrique.

Par delà l'éclatement géographique et conceptuel des communications, on peut suivre quelques thèmes, plus ou moins affirmés ou discrets, qui composent la polyphonie territoriale. Je les décline en "oir" les arrimant ainsi en rime à territoire.

- *Mémoire* : Territoire et mémoire apparaissent inséparables. Le territoire fusionne espace et temps. Racine, enracinement plongent dans la durée et dans la matière. Le passé alimente le territoire en revendications de légitimité. Explicitée ou non, la mémoire apparaît constitutive du territoire.

- *Terroir* : Parce qu'il s'ancre à la terre, à l'étendue terrestre - mais aussi océanique pour les espaces insulaires voire "surinsulaires" dans le cas des périphéries japonaises - le territoire renvoie fréquemment à la réalité du sol, à un terroir qui pourrait être l'avoir primordial du territoire. Les enjeux d'usage et d'appropriation sont ici considérables lorsque, sous l'effet de la croissance démographique, "la terre est finie". Que dire du mouroir rwandais ?

- *Pouvoir* : Le territoire n'est-il pas toujours l'espace d'un pouvoir ou l'enjeu de pouvoirs rivaux ? Encadrement territorial, contrôle de l'accès aux ressources justifient le pouvoir régalien de production de territoire. A l'échelle d'une petite communauté, tel un *ejido* mexicain, la gestion du territoire met en jeu d'autres acteurs et procédures, mais toujours pour l'exercice d'un pouvoir.

- *Savoir* : Le rôle de la langue maternelle, des apprentissages, de l'école, apparaît fondamental pour l'émergence et la pérennisation d'une conscience du territoire. Question vitale pour les minorités (illustrée par l'exemple des Sorabes), la transmission du savoir entretient la mémoire fondatrice – mais ouvre aussi la voie aux manipulations. Sur ces savoirs se construisent les identités culturelles que les groupes peuvent véhiculer jusqu'au bout du monde, en Antarctique ou ailleurs.

- *Vouloir* : Le territoire, nourri des temps qui nouent l'homme à la terre, se projette aussi dans le futur, revendiquant sa place. Ça et là s'expriment des volontés de territoire; elles introduisent le désordre dans l'ordonnancement d'un moment de l'histoire. Soudan, Erythrée, Casamance, Israël, autant d'exemples de recompositions territoriales acquises, voulues, espérées.

- *Trajectoire* : La relation à l'espace se réalise dans le mouvement. Pour les sociétés nomades, le territoire est construit de trajets plus que de surfaces, de traces mobiles plus que d'appropriation sédentaire; territoire et trajectoire se confondent dans les cas limites.

- *Miroir* : La forte charge symbolique des territoires d'identification ouvre au vaste champ des représentations. Le territoire s'appréhende alors comme une manière de langage, de code balisant le rapport au monde. L'importance du mot, des dénominations spatiales et du pouvoir de nommer a été rappelée, tout comme celle des images, de cette iconographie dont J. Gottmann avait souligné le rôle dans la réalisation du territoire.

La liste en "oir" est bien loin d'être close. Chacun peut à loisir se divertir en la prolongeant. J'ai bien conscience d'avoir mal resitué la diversité des thèmes et des lieux, et la qualité des débats. Pour terminer je dirai mon espoir que le territoire demeure ce carrefour qui donne à

entendre et à voir la vitalité de notre discipline. Car les communications montrent, qu'à un titre ou à un autre, ce qui nous a réuni est le territoire même de la géographie.

*Roland POURTIER
Université de Paris I*

L'individuation institutionnelle du Pays Basque : marge ou intégration territoriale ?

*Jean Daniel CHAUSSIER
Université de Pau et des Pays de l'Adour
Faculté Pluridisciplinaire de Bayonne*

Depuis la Révolution et la normalisation départementale de 1790, le territoire est, au Pays Basque de France, le lieu commun du pouvoir. Le Département des Pyrénées Atlantiques, qui le contient dans tous les sens du terme, semble tout à la fois bien inscrit dans le système politico-administratif, et instamment contesté par divers segments du local. L'objectif de cette critique départementaliste est de rétablir la coïncidence entre institution et territoire, de faire en sorte que le territoire historiquement et culturellement défini comme basque soit séparé d'une composition administrative perçue comme inadaptée au "terrain anthropologique" et soit institué en tant qu'un "autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire – comme social-historique – (...)"¹, accédant ainsi au regard de l'administration et de la politique.

Cette revendication territoriale-identitaire est rémanente, mais aussi inconstante et plurivoque. Alternant des phases d'émergence, de latence, voire de plongée profonde depuis sa fondation révolutionnaire, elle est captée par des groupes sociaux différenciés qui la jugent utile à leur destinée particulière : nationalistes basques, entrepreneurs modernistes, militants culturels, parti politique...

Au terme de stratégies souvent divergentes et parfois objectivement alliées, un certain mouvement social promouvant l'institutionnalisation du Pays basque s'est structuré sur l'axe territoire-identité-pouvoir, avec une prévalence variable du paramètre intégrateur dominant, ethnie ou développement économique par exemple.

Pour autant, le projet départementaliste basque a, jusqu'ici, toujours été écarté par la coalition notables locaux-représentants de l'État, selon les logiques du modèle systémique et des relations centre-périphérie². Risque de métastase nationaliste, hostilité à une valorisation jugée excessive du référent culturel, fermeture et auto-reproduction des réseaux politico-administratifs, crainte d'une trop grande porosité au bénéfice de la société civile... ont constitué des fins de non-recevoir pour des pouvoirs comptant sur le dépérissement revendicatif par fatigue et ressassement. Une pareille situation a fait, selon certains, du Pays Basque une société bloquée, impuissante et incapable de se relever sans une redéfinition de son assise territoriale.

Parallèlement, la coupure se confirmait entre, d'un côté, une filière politique électorale installée dans des positions territoriales immobilisées par le notabilisme et le clientélisme, et, de l'autre, une société civile agissante, réclamant sur des registres différents, un territoire basque porteur d'une logique assez forte pour émouvoir les positions acquises. Les territoires du pouvoir (département, arrondissements, cantons, villes, réseaux de villages...) devenaient la cible explicite ou implicite d'une action manifestant les pouvoirs du territoire, comme faculté relativement autonome d'exister hors de tout acquiescement officiel.

Dans cette configuration, les agents du "centre" (préfet, sous-préfet, services extérieurs de l'État) se sont longtemps rangés auprès des élus politiques. Leur position est aujourd'hui

¹ D'après Cornélius Castoriadis, 1990, dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, p. 113. Voir aussi, du même auteur, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, en particulier la seconde partie, 1975.

² Pour une approche synthétique de l'analyse systémique appliquée au "local" français, voir Albert Mabileau, 1991, *Le système local en France*, Paris, Montchrestien, coll. Clefs-Politique.

beaucoup plus nuancée : cela suffit pour souligner l'entrée de variables et de rôles nouveaux produisant un objet local curieux et difficile à classer.

L'échec formel de la revendication départementaliste³ se situe dans les années 1982-83 : le pouvoir socialiste renonce à la promesse d'un Département Pays Basque (F.Mitterrand, Proposition n° 54 pour la France, élection présidentielle de 1981), pour des raisons tenant aux prérequis de la décentralisation notabiliaire, dans laquelle le projet basque, ouvert à la société locale, s'inscrivait mal, et aux réticences d'un État espagnol douloureusement aux prises avec le terrorisme, redoutant que la reconnaissance d'un Pays Basque français ne facilitât encore le travail des commandos de l'ETA⁴.

En dépit de cette éviction de l'agenda politique, la revendication s'est seulement affaiblie durant une courte période : c'est que les pouvoirs du territoire ont poursuivi leur œuvre, quitte à faire aujourd'hui de l'institutionnalisation du Pays basque un modèle innovant au regard de la norme politico-administrative, c'est-à-dire ne passant plus par un "séparatisme" départemental. Et le processus s'est effectivement développé de telle façon que le Pays Basque, tout en demeurant dans le giron du Département des Pyrénées Atlantiques vient d'accéder à un "reformatage" territorial singulier, avec la double installation d'un "Conseil des Élus" et d'un "Conseil de Développement" (1994-95), institutions associatives de droit privé à vocation consultative, certes, mais ouvrant une "scène" nouvelle dans le système local.

La question est de savoir pourquoi une telle individuation, en marge de l'appareil institutionnel classique, ne semble plus rencontrer d'opposition, ni de la part des élus, ni de la part du pouvoir central, celui-ci ayant en outre joué, par l'entremise de ses représentants locaux, un rôle majeur dans l'impulsion et le rythme des événements. Doit-on ainsi conclure au succès des pouvoirs du territoire sur les territoires du pouvoir (qui, bien que préservés, seraient dérangés) et de la carte culturelle sur la cartographie administrative ? Ou bien est-on simplement en présence d'un signe du temps, édulcorant la dialectique locale, reformulant la relation pouvoir-territoire sur fond de référence spatiale assouplie (non plus de "révérence territoriale") et de problématisation du développement beaucoup plus que de l'identité ethnique, substituant insensiblement le management et la gestion au remue-ménage politique ?

La réponse à ces questions est présentement difficile, dans la mesure où l'objet est en train de se constituer, loin de toute version définitive et de toute insertion activée dans le milieu. L'objet institutionnel est là, et c'est en soi un changement dans l'existence territoriale, mais on ne peut en évaluer ni l'efficacité, ni l'endurance. Restent des enseignements vérifiables, à partir de trois prises de vue complémentaires ouvrant quelques hypothèses :

- les variations observables dans le statut de la représentation du territoire basque.
- la recomposition des pouvoirs locaux "prise" dans le rapport instituant/institué.
- les conditions de possibilité et les scénarios prospectifs correspondant à la configuration territoriale actuelle.

Territoire et représentations

Il est ici question des variations repérables dans le statut et la représentation du territoire basque lors de ses diverses émergences contemporaines (1963-1993), en fonction du type d'acteur se trouvant en position dominante dans la demande sociale, le discours qu'elle produit et les figures politiques qu'elle dessine. Quatre types territoriaux semblent ainsi pouvoir être dégagés.

³ Sur l'ensemble de ces problèmes, voir notre ouvrage, *Quel territoire pour le Pays Basque ? Les cartes de l'identité*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques Politiques, 1996.

⁴ Euskadi Ta Askatasuna : "Patrie Basque et Liberté", point nodal du marquage territorial au Sud de la frontière.

–Le territoire-sujet de la culture et de l'appartenance ethnique : c'est le modèle composé par les jeunes nationalistes du mouvement Enbata⁵, lors de la première résurgence départementaliste moderne, en 1963. Le territoire est la *terra mater*, nourricière, en même temps qu'elle est la terre des pères, des ancêtres, la matrice originelle⁶. La temporalité est articulée sur le passé et l'histoire légitimante du peuple, sur le stigmate de la brisure révolutionnaire et le long travail de reconstitution qu'elle impose face au Léviathan étatique. L'avenir est pensé, mais sur le mode ambivalent d'un rétablissement de la continuité historique et de la préséance ethnique tout en parlant d'entrée en modernité. Le discours est nationaliste : le Département Basque préconisé est une transition, un accommodement avec des institutions "françaises" (étrangères et colonisatrices) qui seront ultérieurement dépassées dans le projet national de ré-unification entre les quatre provinces d'Espagne et les trois se trouvant en France⁷.

–Le territoire-vecteur de la modernité économique : c'est la version territoriale défendue par la Chambre de Commerce et d'Industrie de Bayonne à partir de 1975, deuxième épisode de la revendication contemporaine. Le territoire – le spatial – est un enjeu économique pour les dirigeants de la CCI, qui veulent rénover une économie locale estimée rétrograde et figée, et qui se considèrent pénalisés par une préfecture paloise à la fois éloignée géographiquement et distante économiquement en raison de la prégnance du pôle béarnais. En outre, ils portent des appréciations sévères sur le fonctionnement notabiliaire et complaisant du système local. La variable culturelle est présente mais rétrogradée : un argument de plus à la légitimation territoriale par l'économie. La temporalité est celle du devenir et de la coupure avec le passé, les structures conservatrices et les notables qui les habitent. L'espace est assoupli parce qu'il n'est plus sommé de reconstruire l'histoire : on regarde ainsi avec envie le Sud du Département des Landes et sa zone industrielle et l'on conçoit une Région des Pays de l'Adour – le fleuve, vaisseau du commerce, remplace la terre, berceau de l'ethnie.

–Le territoire-instrument d'un parti politique en expansion : il s'agit de la récupération du projet départementaliste par le Parti Socialiste, à compter de 1980-81, troisième épisode de la perception territoriale. Le P.S. a choisi de fonder son entreprise politique locale sur la symbolique départementaliste et identitaire. Le Département du Pays Basque est un modèle du travail réparateur, émancipateur et modernisateur que veulent engager les socialistes : réparation de l'injuste sort des minorités culturelles, déblocage du verrou politico-administratif et de l'enclos jacobin par la décentralisation. La temporalité est englobante : le passé rejoint et solidifie le présent pour édifier l'avenir. Le territoire retrouve sa basquitude, tout en s'affirmant comme exemplaire (avec la Corse) de la post-modernité socialiste : le projet basque est gratifié d'une inscription nationale (et non plus nationaliste) avec la Proposition de Loi sur un Département de Pays Basque (1980) et son insertion parmi les 110 Propositions pour la France du candidat F.Mitterrand (1981). Toutes les composantes, culturelles, économiques, politiques, convergent et se resserrent. Les nationalistes basques réformistes et modérés sont eux-mêmes séduits et ralliés.

–Le territoire-objet de gestion des différences départementales internes : c'est l'avatar ultime de l'arrondissement territorial au Pays Basque. Il est le "construit" d'une étude de prospective intitulée "Pays Basque 2010" qui a mobilisé, sous l'impulsion du sous-préfet de Bayonne et la conduite d'un cabinet parisien, des composantes de la société locale pour dresser des scénarios du futur, en fonction des choix politiques. Au bout du compte, l'idée départementale est délaissée – provisoirement ? – mais la volonté d'institutionnaliser le territoire basque demeure, comme l'une des conditions de son développement global. La perspective est technocratique

⁵ Nom d'un vent d'Ouest.

⁶ Sur ce sentiment affectif du lien et du lieu social, voir l'interprétation psychanalytique d'Eugène Enriquez, 1983, *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard.

⁷ C'est le sens du slogan nationaliste "Zazpiak Bat" : Les Sept font Un.

tout en impliquant une concertation, prospectiviste, développementaliste. Changement de paradigme : le territoire n'est plus un enjeu culturel, politique, ni spécifiquement économique. Il est un espace à gérer, individualisable mais impliqué tout autant dans un environnement qui le dépasse. La temporalité tire résolument vers un avenir non pas indéfini ou imaginaire, mais révélé et arrêté sur image à une échéance butoir (l'année 2010), sur laquelle vont venir frapper et résonner (de la désertification apocalyptique à l'opulence harmonisée) les analyses prospectives et les scénarios tendancielles. Dans cette logique, le sectoriel menace le territorial; le territoire repose sur un postulat d'ouverture et de perméabilité. La culture n'est qu'une variable stimulante et non plus structurante : l'espace à gérer efface insensiblement le territoire à vivre.

Mais ces perceptions territoriales, intéressantes par leur diversité et les propriétés des acteurs, ne sont pas en elles-mêmes suffisantes pour saisir la problématique de la recomposition ou de la décomposition territoriale dans son intégrité. On doit y greffer les modes d'institutionnalisation relatifs à ces sensibilités territoriales.

Le rapport instituant-institué

La reconnaissance du territoire n'est qu'une graduation de la structuration sociale. Il faut la replacer dans le rapport institution(s)-société. La société locale veut se retrouver projetée dans l'institutionnalisation, s'identifier à elle en s'y sentant représentée. Ce sont de tels emboîtements qu'il faudra repérer en partant d'une hypothèse : les modalités d'institutionnalisation doivent être référées à la perception territoriale qu'elles vont "traduire", mais qui, en retour, va les dimensionner. Plusieurs scénarios institutionnels sont dès lors possibles.

–Une institutionnalisation immobile de type politico-administratif fondée sur la légalité des structures existantes et sur la légitimité que l'histoire leur a conféré depuis la Révolution et l'Empire. Ces institutions, moulées dans le Département "bipolaire" des Pyrénées Atlantiques, ont produit et pérennisé des réseaux et des relations dont le modèle systémique et son application aux relations centre-périphérie ont bien rendu compte⁸. Cantons, communes urbaines, groupes de communes rurales, arrondissements, sous-préfectures, directions départementales de l'État... ont tissé une trame solide, sous le contrôle du couple préfet-notables. Habitudes de relations solidaristes, subjectives et croisées, clientélisme et influence, le tout étayé par des comportements électoraux fixes... ont organisé un réseau institutionnel stable et enduring, qui a résisté sans peine aux premiers assauts départementalistes. La décentralisation a redistribué des cartes, mais en confortant les positions notabiliaires. Elle a, dans le même temps, multiplié ainsi les "gouvernements locaux".

–Une institutionnalisation fantasmatique : c'est le toucher ethnique du territoire-sujet, le mode instituant qui porte la plus grande intensité émotionnelle, la plus forte charge symbolique et imaginaire, dans le double sens de la question de l'origine du peuple basque et du dépassement des États au bénéfice des peuples ethniquement identifiés. Reposant sur l'affectivité, sur une certaine manière d'écrire l'histoire (pour paraphraser Paul Veyne), sur des valeurs très affirmées et très affirmatives (l'identité perçue comme "différent" et non comme "identique"⁹), une pareille mise en institution du Pays Basque ne pouvait que se méfier des découpages administratifs de "l'État français" et du contrôle socio-politique induit. Le but était de les investir provisoirement pour les subvertir ensuite dans une dialectique espérée, à l'échelle d'une Europe des cultures. Cette institutionnalisation était l'horizon des nationalistes réformistes,

⁸ Voir l'ouvrage longtemps "classique" de Pierre Gremion, 1976, *Le pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Paris, Seuil, et les nombreux concepts qu'il a véhiculés, tels que "jacobinisme appriivoisé" ou "régulation croisée", insistant en outre sur le continuum centre-périphérie...

⁹ Voir notre article "L'identité entre identique et différent", dans Pierre Bidart (dir.), 1994, *Le Pays Basque et l'Europe*, Baïgorri, Editions Izpegi.

fondée sur le mythe du Peuple Basque, alors que la précédente était l'assurance des notables, référée à la loi, au suffrage universel, au principe représentatif.

–Deux modes d'institutionnalisation stratégique et sectorielle : l'un est à connotation économique, l'autre à déterminant politique.

Le premier ne prétend représenter ni le suffrage politique, ni le rétablissement historique de la culture, mais proposer un environnement institutionnel mieux adapté à la modernisation, à la rationalisation, au développement économiques. Il est défendu frontalement par un groupe d'intérêts autour de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Bayonne et dénonce la coupure classe politique/société civile, l'archaïsme des procédures de décision, l'incompétence des élus, la faillite du système local. Il ne s'agit pas de conquérir le pouvoir, mais de faire pression sur les décideurs et sur l'opinion publique. La légitimité socioprofessionnelle ou corporatiste revendiquera la parole des "forces vives" de la région, jusqu'à intégrer la dimension culturelle. Moins politique et moins convivial, ce mode d'institutionnalisation devra coopérer avec ses concurrents pour combler le déficit.

Le second est politique au sens partisan puisqu'il s'agit du projet territorial socialiste. Le modèle institutionnel est paradoxal : répondre à la demande identitaire basque, tout en la fondant au sein d'une grande réforme décentralisatrice qui n'enlève rien à l'uniformité administrative et "sacralise" les notables. Le P.S. a donc voulu s'intercaler entre les processus territoriaux déjà engagés pour les mobiliser à son profit, au nom de sa capacité à accéder au pouvoir. Il s'efforcera de représenter le plus grand potentiel possible de réconciliation, de synthèse, de transversalité entre le politique et le civil, le politique et le culturel, le politique et l'économique, tout en ménageant et même en majorant le pouvoir notabiliaire. C'est une institutionnalisation par la plus grande synthèse et une réhabilitation du politique. Tactiquement, le Parti Socialiste cherchait aussi un créneau d'implantation dans une région où il était faible.

La mise en perspective des perceptions territoriales et des modes d'institutionnalisation démontre cependant que c'est un autre scénario qui a finalement prévalu, instable, officieux et inédit, produit de la neutralisation du local par son investissement "scientifique" et technocratique, et des résultats de la consultation menée pour l'opération Pays Basque 2010 au début des années 1990. La fonction instituante n'a été opérée ni par les autorités "légalisationnelles", ni par un parti politique réformateur, ni par un groupe de pression (ethnique ou économique), mais par un groupe d'intercession, hétérogène, semi-contrôlé et contingent.

De l'horizontalité ethnique à la verticalité technique

En 1994, un Conseil de Développement est officiellement créé. Divisé en collèges techniques et composé d'élus politiques mais d'une majorité de représentants de la société civile, il est une instance de réflexion et de proposition pour toutes les questions concernant le Pays Basque. Quelques mois plus tard, en 1995, s'installe l'autre composante de l'édifice institutionnel, le Conseil des Élus, issu de la filière politique-élective, réceptacle des projets déposés par le Conseil de Développement et chargé d'opérer les choix et de rechercher ensuite, auprès des instances de décision, les moyens de les faire entériner. On l'aperçoit vite, ce dispositif aura pour première difficulté l'insertion dans un système politico-administratif qui en a cautionné l'existence, mais n'en a pas encore testé le fonctionnement ni les parasites qu'il peut produire dans les procédures de régulation, notamment au niveau d'un Conseil Général des Pyrénées Atlantiques, conservant l'intégralité de ses prérogatives légales. Le Pays Basque est donc institué, mais il l'est hors norme, dans le registre du facultatif et du consultatif, du droit privé et de la forme associative. C'est donc vraiment une institutionnalisation minimaliste. Qui plus est, les élus politiques ont conduit la configuration jusqu'à reproduire le schéma classique assemblée civile consultative-conseil politique sélectif. Faute d'un nouveau lien social innervant le territoire, on est en présence d'un nouveau lieu de débat énervant le notabilisme. Deux

questions se posent désormais : quelles conditions ont permis à ce processus, fût-il dérisoire, d'aboutir, et quelles hypothèses avancer sur sa lecture interprétative ?

Plusieurs conditions ont rendu effectif et quasi-consensuel ce qui, il y a dix ans encore était purement rejeté¹⁰. C'est un concours de circonstances, les unes fortuites, les autres relevant de l'histoire lente des processus socio-politiques : cinq éléments ont joué en faveur de l'institutionnalisation de surface.

–Le revirement de position des agents de l'État : c'est le sous-préfet de Bayonne qui a amorcé la synergie Pays Basque 2010, et contribué à sa conclusion institutionnelle. Après avoir été les "suppôts" de l'État français, hostiles à toute individuation basque, les agents du pouvoir central sont les initiateurs du phénomène inverse, même modéré. Plusieurs facteurs en rendent compte : le démantèlement des groupes terroristes, la décrispation des rapports avec les nationalistes réformistes, les progrès dans le règlement sectoriel de la question culturelle et linguistique, la fin du préalable départementaliste et l'acceptation par la société locale d'une simple identification sub-départementale. De plus, cette action préfectorale d'envergure, soutenue par plusieurs ministres, correspond à un re-positionnement de services de l'État nettement amputés par la décentralisation et la crise de la providence centrale. La médiation se substitue à la tutelle.

–La pression des logiques sectorielles : c'est la technocratisation du problème territorial et identitaire. Acteurs économiques, organisations consulaires et syndicales, associations, mouvement culturel, experts, ont travaillé ensemble à cette identification. L'ethnie n'est plus l'horizontalité du projet, elle est une verticalité parmi d'autres (enseignement, économie, social, aménagement, relations trans-frontalières...) et une simple contribution à la formulation territoriale. Le secteur s'impose incidemment au territoire.

–La transformation du fonctionnalisme départemental : on se dirige du département notabilisé vers le département gestionnaire. La technocratisation du conseil général, la rationalisation de ses politiques et leur évaluation traduisent une conception nouvelle du fonctionnalisme départemental. Le notabilisme politique recule doucement face aux techniciens gestionnaires. Ceci implique de nouveaux rapports entre les élus et les services renforcés du département, ainsi que, non sans résistance, une certaine adaptation des notables à un phénomène transcendant puisqu'il a son origine dans une redéfinition cruciale des rapports représentants-représentés.

–La modification progressive du profil des élus du local : il est prématuré de dire que l'on passe du notabilisme clientéliste au management politique. Au Pays Basque, les caractères psycho-sociologiques sont encore de facture traditionnelle. Cependant la politique managériale progresse, et les élus, très réticents de prime abord, ont bien été obligés de s'embarquer dans les scénarios tendanciels et autres mesures prospectives. Par ailleurs, à la marge, un certain rajeunissement, l'intégration électorale des courants nationalistes modérés, une plus grande sensibilité à la relation avec les citoyens vont dans le même sens et tracent les linéaments d'une autre culture politique.

–La tradition édulcorée mais récupérée : la tradition, matrice du territoire-sujet, n'est pas absente de l'institutionnalisation. Elle est réinvestie sur un registre de récupération et de linéarité troublante, avec la "démocratie idéalisée" de la société basque au passé ethnique. Plus précisément, le Conseil des Élus s'est constitué à partir des assemblées traditionnelles des

¹⁰ En 1982, une mission interministérielle dépêchée sur place arrivait à des conclusions institutionnelles très proches : voir notre article "La Mission Ravail au Pays Basque (1982) - Pouvoir du discours identitaire ou discours du pouvoir sur l'identité ?", *Bulletin du Musée basque*, Bayonne, n°138, 1994.

Maires du Pays Basque, les Biltzar¹¹. Tradition revisitée pour une institutionnalisation innovante, à laquelle est apporté une meilleure légitimité (le Président du Biltzar parle de "réflexe identitaire"), mais tradition qui laisse perplexe dans la mesure où, jusqu'ici, le Biltzar a toujours joué un rôle intégrateur dans le système politico-administratif, et n'a pas assumé la capacité de déstabilisation que d'aucuns attendaient de lui.

Il résulte de ces divers éléments une modification sensible de la conception traditionnelle du territoire comme unité de pouvoir, sans que l'on puisse, aujourd'hui, en mesurer la portée. D'abord, l'acception territoriale trouve une partie de sa substance, non dans l'enfermement et l'autosuffisance, mais dans l'ouverture et la complémentarité avec d'autres espaces, voisins ou englobants. La diminution de l'intensité ethnique y est pour quelque chose, mais aussi les configurations compliquées qui se profilent à l'échelle transfrontalière (avec la vision d'une conurbation Bayonne-Saint-Sébastien) ou européenne (relations Aquitaine-Euzkadi, filigrane des Euro-Régions). Ensuite, l'hétérogénéité et la mobilisation des auteurs de la nouvelle formule territoriale entame relativement les analyses intégristes des deux bords et atténue les résistances, tout en réduisant la différenciation politique. Enfin, le raisonnement tend à coupler territorialisation et sectorisation : le territoire correspond à une force de conviction et de captation d'énergies, tout en intégrant des logiques sectorielles (économie, culture, aménagement, emploi...) qui peuvent le transcender en lui étant au passage profitable. Une nouvelle architecture du territorial et du sectoriel est en gestation potentielle mais incertaine, qui trouverait par exemple une illustration dans le fait que les figures emblématiques de l'individuation territoriale ne sont plus aussi résolument la langue, la culture et l'histoire, solidifiées par l'aspiration ethnique et le procès politique, mais l'intensification des rapports transfrontaliers ou la création d'une Université de plein exercice. L'horizontalité ethnique, sans être effacée, prend la forme plus complexe et subtile de la verticalité technique.

La question ultime ne peut avoir à ce jour que la forme insatisfaisante et ambivalente d'une alternative. Est-on en présence d'une reconstruction identitaire qui ne ferait qu'actualiser, en les contournant, les modalités anciennes de la ré-association territoire-histoire ? Ou assiste-t-on au dépérissement endémique de l'identité classique au profit d'une identification pragmatique, composite et "artificielle" ?

L'institutionnalisation territoriale à laquelle le Pays Basque vient d'accéder, fondée sur le couple intégration/conciliation et non désintégration/séparation, peut aussi bien aboutir à la victoire tardive et laborieuse de la communauté du Lieu, qu'à l'insidieuse instillation d'un lieu du Commun : dans le premier cas il y aura une recomposition territoriale avérée, dans le second se poursuivra, sous d'autres avatars, la décomposition allusive du territoire-sujet au profit d'un territoire-objet mal identifié. Mais on ne peut qu'hésiter à donner un sens à l'histoire : au bout du compte, s'agit-il d'un processus intégrateur des différences et persistant dans un rejet de l'altérité¹² ou bien d'une déstructuration progressive du local ouvrant la voie à de nouveaux rapports socio-politiques ?

¹¹ Les Biltzar étaient de très anciennes assemblées destinées à gérer la vie collective sur un mode proche de la démocratie directe, au sein des Provinces Basques. Certains auteurs les font remonter au XII^{ème} siècle. Laminées à la Révolution, elles réapparurent dans les années 60, sous la forme évidemment très différente de réunions notabillaires et conviviales, permettant aux élus de se retrouver et de rencontrer le préfet et les représentants des services de l'Etat. Le Biltzar, sous-couvert de réhabilitation traditionnelle, ne faisait que renforcer les mécanismes de régulation croisée et de clientélisme déjà évoqués.

¹² Selon la distinction opérée par Jean Baudrillard et Marc Guillaume dans *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes & Cie, 1994.

Les territoires de référence des discours identitaires turcs

Étienne COPEAUX
Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul

En prenant pour objet d'études le corpus des manuels scolaires d'histoire utilisés en Turquie depuis 1931, et en croisant cette source avec le discours nationaliste actuel, j'ai cherché à identifier précisément ce qu'on peut appeler la scénographie du discours identitaire turc¹. Ma démarche vise à établir la géographie imaginaire, ou la géographie affective, d'un discours identitaire, en utilisant des outils linguistiques pour ce qui concerne les textes du récit historique proprement dit, et sémiologiques, car j'ai cherché à tirer également de l'ensemble des cartes historiques du corpus, ensemble qui peut être considéré lui aussi comme un récit, non textuel, mais également porteur d'idéologie.

Récit historique et récit cartographié ont leur propre logique, leur propre rhétorique; mais il est utile d'être également attentif aux toponymes structurant le récit, qui peuvent avoir une double fonction; d'une part, ils sont des index qui renvoient à des lieux géographiques réels; d'autre part, lorsqu'ils désignent des lieux chargés d'affectivité, ils sont eux-mêmes porteurs d'affect, et perdent leur sens purement géographique pour prendre une autre "signifiante"².

Nous allons voir que les toponymes chargés d'affect renvoient à une multiplicité de territoires, ce qu'on peut interpréter comme un signe de la complexité d'un récit historique à propos duquel il est nécessaire de faire quelques rappels préliminaires.

I – Le contexte idéologique

Le récit historique turc pose problème car il agglomère trois passés. Il intègre l'histoire religieuse et politique de l'islam, qui est celle d'un peuple étranger, les Arabes; en second lieu, le passé d'une terre, l'Anatolie, dont le récit pose problème puisqu'elle a été longtemps grecque et arménienne avant d'être turque, et n'a jamais été exclusivement peuplée par des "Turcs"³ avant le XX^{ème} siècle; enfin, les nationalistes turcs, entre 1870 et 1930 ont élaboré un troisième passé en privilégiant l'élément ethnique dans le récit historique, décrivant une *histoire des Turcs*, qui se déroule dans l'Eurasie toute entière.

Cette "mémoire de l'Asie", qui avait été oubliée au cours des siècles, a été redécouverte par des intellectuels turcophones de l'empire russe, Tatars de Kazan, Azéris de Bakou, qui l'ont ensuite transmise aux intellectuels turcs d'Istanbul, à la faveur des départs en exil (1880-1920). Il s'agit d'un regard externe au monde ottoman, qui était en grande partie européen et arabe.

Lorsque la république de Turquie a été instituée par Mustafa Kemal [Atatürk] (1923), l'idéologie kémaliste s'est emparée de cette mémoire, constituant ce qu'on a appelé les "thèses d'histoire" dont les éléments essentiels peuvent se formuler ainsi : le "foyer originel" ou "mère-patrie" des Turcs se situe au centre de l'Asie (dans l'Altai); les Turcs y auraient fondé la première civilisation humaine, puis migré vers le VII^{ème} millénaire dans toute l'Eurasie, et toutes les grandes civilisations (Sumer, Hittites, Égypte, Inde, Chine, Grèce) seraient d'origine turque. Cette historiographie peu sérieuse avait surtout pour tâche de répondre aux accusations

¹ "De l'Adriatique à la mer de Chine : les représentations turques du monde turc à travers les manuels d'histoire, 1931-1993", thèse de doctorat, Paris-VIII, 1994.

² Cf. Marin, Louis, 1971, *Sémiotique de la Passion*, Paris, pp. 28 et 203, note 20 ; ainsi que *Études sémiologiques*, Paris, 1971, pp. 151-180.

³ C'est-à-dire en réalité un peuplement de musulmans censés parler turc.

de barbarie à l'encontre des Turcs, et, par la "turquification" des Hittites, de légitimer la présence turque en Anatolie, fortement contestée par les Grecs.

Par la suite, les principales exagérations de ce discours ont été abandonnées; mais dans les grandes lignes, l'option ethnique, centrée sur l'Asie, s'est maintenue dans le discours historique. Aussi, depuis 1931, les programmes scolaires insistent-ils toujours sur le versant eurasiatique de l'histoire turque.

En outre, depuis une vingtaine d'années, une autre idéologie, la "synthèse turco-islamique", est devenue prépondérante dans le discours historique; elle cherche à intégrer l'islam parmi les valeurs du nationalisme turc; s'appuyant fortement sur un discours historique, les théoriciens de ce courant estiment que la civilisation musulmane n'aurait pas pu subsister sans l'intervention des Turcs, et que les Turcs ne se sont véritablement accomplis que dans l'islam. Le lieu où s'est historiquement accomplie cette "synthèse" est le vaste espace s'étendant de la mer d'Aral à la mer d'Oman, de l'Anatolie à l'Indus. La rencontre avec les Arabes a eu lieu en Transoxiane; au début de l'époque abbasside, les Turcs s'y sont progressivement convertis à l'islam; quant aux premiers États turcs musulmans, ils se sont formés au sud de la mer d'Aral au X^{ème} siècle, et une nouvelle civilisation, turco-musulmane, s'y est épanouie entre les X^{ème} et XV^{ème} siècles.

Le kémalisme avait accordé une grande importance à l'Asie intérieure dans le discours historique. L'influence croissante de l'idéologie de la synthèse turco-islamique n'a fait que renforcer ce poids, qui est tel que le discours historique se réfère à deux lieux pour désigner la "mère-patrie": l'une, *anayurt* – connotée de l'idée de "foyer originel" – se situe en Asie; l'autre, *anavatan*, qui a une connotation plus politique, est l'Anatolie. Ainsi, depuis soixante ans, s'est formée une historiographie officielle qui a donné autant d'importance à l'Asie intérieure qu'à l'Anatolie.

II – L'étendue eurasiatique, métaphore de la supériorité des Turcs

Éléments cartographiques

Procédant à une analyse aussi complète que possible du corpus formé par les cartes des manuels scolaires d'histoire examinés, j'ai travaillé sur les champs géographiques représentés, leur fréquence d'apparition, la précision de leur représentation, leur sémiologie et leur discours.

L'examen du corpus permet de constater que l'Anatolie et sa périphérie (Balkans, mer Noire, proche-Orient) est l'espace le mieux représenté par les cartes (38 % des occurrences dont 10 % pour la seule Anatolie)⁴. Mais c'est relativement peu pour la représentation du sol de la patrie. L'Asie vient au deuxième rang : 25 % des cartes du corpus représentent la totalité, la partie centrale ou le sud-ouest de l'Asie. Ainsi, l'élève turc, au cours de sa scolarité, rencontre des cartes de l'Asie presque aussi fréquemment que des cartes du territoire où il vit, l'Anatolie. Cette conception très large du champ géographique de l'histoire n'est pas vraiment une ouverture sur le monde, puisque presque tous les domaines asiatiques cartographiés sont présentés comme turcs⁵; c'est une série de cartes inférant très nettement l'idée que toute l'Asie continentale a fait partie de l'aire culturelle turque. Seuls, le Japon et l'Indochine en sont nettement exclus.

⁴ En voici l'ordre de fréquence décroissant, pour un total de 660 cartes analysées : Anatolie seule (64); partie continentale de l'Eurasie (43); péninsule balkanique seule (42); espace balkano-anatolien (37); espace euphrato-méditerranéen (37); espace Italie-Bagdad (32); Eurasie entière (25); Europe seule (25); Méditerranée (23); espace Gibraltar-Indus (22). Cf. mon article "Manuels scolaires et géographie historique : le cas turc", *Hérodote*, n° 74-75, 1994, pp. 196-240.

⁵ On peut exclure des cartes, assez peu courantes, des empires de Darius et d'Alexandre.

Éléments discursifs

Ce type de représentation n'est pas une invention d'Atatürk. Elle date du mouvement historiographique turco-tatar du début du siècle. Par exemple, Yusuf Akçura (1876-1935), un tatar réfugié en Turquie qui a exercé une profonde influence sur l'historiographie kémaliste, a décrit ainsi le domaine turc :

“Considérez la moitié du globe que forme l'ancien monde. Laissez de côté la partie nord-ouest qui ressemble à un chiffon déchiré; éliminez ensuite le continent lourd et massif du sud-ouest en suivant la ligne du canal de Suez. Puis, sur la droite, taillez les trois ou quatre parties qui font saillie vers le sud. Ce qui reste alors, c'est le cœur de l'ancien monde; c'est une terre entièrement turque, c'est notre patrimoine⁶.”

De telles descriptions sont abondantes dans l'historiographie turquiste du début du siècle; elles ont été diffusées ensuite par le discours académique et scolaire, puis par les tenants de la “synthèse turco-islamique”. Les écrits du fondateur du courant de la “synthèse”, Ibrahim Kafesoğlu, sont parsemés de références géographiques qui servent l'idée de l'immensité de l'aire sur laquelle s'est étendue l'influence turque. En voici quelques formules :

“...de la Corée à la mer Noire... ”
“...l'empire seldjoukide, s'étendant de la muraille de Chine à Istanbul et au Yémen...”
“...le grand empire ottoman, s'étalant sur trois continents...”
“...une population turque répandue sur une vaste aire géographique, allant de la Chine aux Balkans, des monts Oural et Altaï au Golfe de Bassora...”
“...un empire s'étendant sur une vaste superficie, de la Chine à la mer Noire...”
“...de l'Europe centrale à l'océan Pacifique...”
“...une aire s'étendant de la Hongrie à Vladivostok...”
“Aucune nation, hormis les Turcs, n'a fondé quatre-vingt États comme l'ont fait les Turcs, de la mer du Japon à l'océan Atlantique, de la Sibérie à l'Éthiopie⁷...”

Cette conception de l'espace culturel turc a eu une grande influence sur les manuels scolaires, dont les chapitres introductifs, en présentant l'histoire des Turcs, insistent souvent sur les dimensions temporelle (l'ancienneté) et spatiale (l'immensité). Cette dernière idée est toujours appuyée par une description géographique, pour laquelle un nombre très limité de stéréotypes sont employés :

“[La nation turque], qui s'étend sur les continents asiatique, européen, africain, d'au-delà du Danube aux côtes de l'océan Pacifique, des pâturages de l'Iran et du Tibet à l'Océan glacial arctique⁸...”

Si ce type de représentation date du début du siècle, il a été abondamment repris par la presse turque lors de la redécouverte enthousiaste des “pays frères” de l'ex-URSS. Des expressions tels que “de l'Adriatique à la mer de Chine” ont été utilisées au plus haut niveau de l'État. De toute évidence, le stéréotype est réutilisé pour alimenter la fierté turque. En voici quelques exemples :

“Nous avons reçu la mission (*görev*) de tenir le gouvernail du grand bateau turc sur le grand océan de la turcité, qui s'étend de l'Adriatique à la mer du Japon⁹.”
“Nous voyons bien que le croissant s'étend de l'Asie centrale aux côtes de l'Adriatique¹⁰.”

⁶ Extrait d'un texte de 1909 traduit par F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, 1980, pp. 121-125.

⁷ Kafesoğlu, I., in *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri [Les problèmes du nationalisme turc]*, 1970, pp. 159, 217-218, 235, 239, 243-244.

⁸ UfıUrlu-Balcı, *Histoire*, Lycée I, 1990, p. 12.

⁹ Ahmet Kabaklı, *Türkiye*, 6 décembre 1991.

“Je salue la renaissance d’un monde turc qui s’étend de l’Adriatique à la mer de Chine¹¹.”

“Alors que le vent gonfle nos voiles de l’Adriatique à la mer de Chine, les racistes assaillent les maisons des Turcs et y mettent le feu¹².”

Ces représentations traduisent un tropisme asiatique qui a connu trois phases : né par défi, au début du siècle, lorsque le dénigrement de la Turquie par les Occidentaux était à son comble, il a été revivifié par la politique culturelle d’Atatürk, et semble reprendre vigueur aujourd’hui, en raison des réticences européennes à l’entrée de la Turquie dans l’Union douanière.

Le renoncement, la pureté : l’Orkhon

Jusqu’ici l’Asie a été considérée dans son ensemble. Venons-en à un lieu précis, qui n’a rien de mythique, mais qui occupe une place considérable dans l’imaginaire turc : il s’agit de l’Orkhon. Cette rivière coule dans l’actuelle Mongolie, au sud du lac Baïkal. C’est là que s’est édifiée aux VII^{ème}-VIII^{ème} siècles la souveraineté et la culture pré-islamique des Turcs célestes. Des textes épigraphiques, gravés sur des stèles au début du VIII^{ème} siècle, témoignent de cette culture, dans une langue littéraire élaborée et un style épique, et évoquent des thèmes directement utilisables par le discours patriotique ou même nationaliste moderne : la grandeur, la puissance militaire, la fierté, et surtout la mise en garde contre le danger de déculturation.

Aussi, ces textes du VIII^{ème} siècle, et le nom lui-même de l’Orkhon, ont été confisqués par le nationalisme turc. Alors que pendant des décennies, le contenu des textes n’a guère été valorisé par les manuels, il intéressait très fortement les groupes d’extrême-droite; les toponymes Orkhon, Ergenekon, Ötüken, la légende du Loup gris, qui concernent la haute Asie altaïque, sont devenus éponymes de mouvements, de revues, de maisons d’édition extrémistes, depuis les années quarante. Certaines phrases sont même devenues des slogans de l’extrême droite. C’est ainsi que le nom d’un lieu éloigné de 6 000 km, où l’on ne parle plus turc depuis mille ans, a acquis une place de premier plan dans le discours politique. C’est là un de ces toponymes qui a perdu son rôle d’index géographique.

Il ne s’agit évidemment pas d’un discours irrédentiste. Peu de Turcs connaissent la localisation exacte de l’Orkhon; cette région est même très mal représentée par les cartes scolaires, et le discours nationaliste ne se préoccupe pas de faire connaître la réalité historique ni géographique du lieu. En fait, c’est un lieu de montagnes, de forêts, au climat dur, qui n’a jamais fait partie du domaine musulman, et qui est donc présenté comme le lieu où s’est épanouie une culture turque pure; c’est pourquoi il est la référence obligée du nationalisme, qui l’utilise comme métaphore du ressourcement, du retour à la turcité pure, du refus de la déculturation.

Depuis une quinzaine d’années, c’est dans les manuels d’histoire que s’est bâti autour de ce thème un discours sur les origines, et les textes de l’Orkhon appuient des considérations patriotiques qui mettent en garde le jeune Turc contre la perte d’identité. Surtout, la haute Asie est perçue comme l’origine d’une nation turque idéalisée, présentée dans les manuels comme laïque, démocratique, féministe et donc moderne peut-être parce qu’elle n’est justement pas musulmane. Il s’agit là d’enraciner le kémalisme dans un passé ancien, et de le présenter comme une idéologie authentiquement turque et non comme le produit d’une influence occidentale.

Figure – Les territoires de référence

¹⁰ Kilerciofilu, Ministre d’Etat, Türkiye, 17 février 1992.

¹¹ S. Demirel s’adressant à une délégation d’Ouzbeks, Türkiye, 29 février 1992.

¹² Zeydanlı, chronique, Türkiye, 27 novembre 1992, après les attentats racistes de Mölln (Allemagne).

III – Le Turkestan

Le détour de l'islam par la Transoxiane

Venons-en à la perception du Turkestan, le bassin aralo-caspien, monde situé à 3 000 km de la haute Asie altaïque, aujourd'hui turcophone, et dont la perception est très différente. Il s'agit, en effet, du lieu de rencontre avec les Arabes (VIII^{ème} siècle) et de la conversion à l'islam. Il est donc, lui aussi, un lieu d'origine, celle d'une nouvelle culture turco-musulmane. C'est de là que les Turcs vont conquérir et convertir. Fait très important, l'islam n'a pas été apporté en Anatolie par les Arabes, en un mouvement venant du sud, mais par les Turcs eux-mêmes, venant de l'est. Aussi, pour la Turquie d'aujourd'hui, l'islam est une religion dont les lieux saints ne sont pas seulement en Arabie, mais aussi au Turkestan¹³, qui est un lieu de prédilection des tenants de la synthèse turco-islamique. Dans les manuels scolaires, y compris dans la cartographie, la région située entre la mer d'Aral, Bagdad et l'Indus apparaît comme le pivot où se sont construits les États turco-musulmans, dont le rôle déterminant dans l'histoire de l'islam est constamment souligné. C'est la région où la culture turque s'est accomplie dans l'islam, et où l'islam a été sauvé par les Turcs.

La géographie de cette Asie aralo-caspienne, dénommée par certains auteurs "le saint Turkestan" (*Hazret-i Türkestan*), est une géographie de l'islam turc qui fait pendant – et s'oppose, d'une certaine manière – à celle de l'islam arabe. Les cartes illustrent l'accomplissement d'une mission turque, qui, sur tous les plans, auraient surpassé les Arabes et sauvé l'islam.

Un nationalisme dont les territoires de référence sont extérieurs

Il existe un autre aspect de la perception des régions turcophones eurasiatiques. Comme je l'ai signalé, la "mémoire de l'Asie", qui avait été à peu près perdue par les Turcs ottomans, leur a été en grande partie révélée, au tournant du siècle, par les nationalistes tatars de Kazan et azéris de Bakou. En outre, ce mouvement intellectuel est porté par un courant moderniste et réformiste de l'islam, le *djadidisme*, qui s'est épanoui à la même époque en Crimée, au Tatarstan, et dans certaines villes du Turkestan.

Ce mouvement historiographique et réformiste a été occulté par le kémalisme, qui n'évoque pas volontiers ses origines réelles; aussi, il n'est pas du tout signalé dans les manuels scolaires. Mais il est au contraire fortement valorisé par les tenants de la synthèse turco-islamique, qui s'en considère comme l'héritière et cherche ses références dans des territoires eurasiatiques : Kazan, la Crimée, le Turkestan. L'évocation fréquente, par ces milieux, d'intellectuels ou de héros politiques tatars, criméens, azerbaïdjanais, ou de mystiques du Turkestan, est une reconnaissance de ce que la Turquie moderne doit au monde turc; on peut considérer qu'il est en train de se former une conscience "nationale" turque débordant le cadre de la république de Turquie. Cette conscience a été longtemps limitée aux cercles de la mouvance de la "synthèse"; elle peut aussi concerner le lectorat le plus conscient de la presse nationaliste; il se pourrait qu'elle atteigne une part plus large de l'opinion publique grâce à certaines chaînes de télévision. Il s'agit là d'un phénomène intéressant, un nationalisme dont les représentations ne se limitent pas à une vision étroite du territoire national, et qui est à rapprocher de la conception allemande du *Volk*.

¹³ Ahmet Yesevi, le grand mystique soufi du XII^{ème} siècle, qui a vécu dans l'actuel Kazakhstan, est l'objet d'un grand intérêt de la part des nationalistes et des tenants de la "synthèse". Son souvenir concrétise l'attachement de ces milieux à l'origine asiatique.

Une enveloppe identitaire

Il est certain que la multiplicité des territoires de référence situés hors de Turquie vient compliquer la notion de patrie. On peut considérer que le sentiment d'appartenance est enrichi d'une enveloppe identitaire, plus vaste que la simple appartenance nationale. Le jeune turc, à l'école, et le citoyen turc, par certains *media*, sont incités à se sentir liés à des lieux extérieurs à la Turquie, à se sentir apparentés à des *Turcs de l'extérieur*, notion exactement équivalente aux *Volksdeutsche* en Allemagne.

Un élément officiel récent est venu confirmer cette perception; pour apprécier son importance, il faut savoir que dans tout manuel scolaire turc figurent, en frontispice, des symboles de la République tels que le portrait d'Atatürk, le drapeau, l'hymne national, et une carte de la Turquie. Or, par un décret de 1993¹⁴, la carte du monde turc a été rendue obligatoire dans tous les manuels, en complément de la carte de la Turquie. Il s'agit d'un choix important. L'incitation à se sentir solidaire d'un monde plus vaste aurait pu donner lieu à d'autres choix : on aurait pu représenter le monde musulman, l'ancien monde ottoman, ou l'Europe, dont la Turquie se veut une partie intégrante. Le choix du *monde turc*¹⁵ dans cette représentation renforce encore l'idée ethnique de la citoyenneté, déjà sous-jacente dans le nom même du pays, la Turquie.

IV – La hiérarchie du sacré : l'Anavatan

Ce choix pose problème puisqu'il relativise encore la part du sol dans la constitution de la citoyenneté. Certes, l'Anatolie en est toujours l'élément central mais non unique. Le choix ethnique opéré dans la définition de la turcité et dans l'historiographie – choix qui a conduit à l'adoption du nom *Turquie*¹⁶ – oblige à une prise en compte seulement partielle du passé anatolien, puisque l'Anatolie est aussi un territoire sacré de l'hellénité et de l'arménité. Aussi la vision du passé anatolien est-elle sélective. Les cultures grecque, hellénistique, byzantine, arménienne, n'ont qu'une très faible place dans la représentation turque de l'Anatolie. Pour surmonter ce problème, l'historiographie officielle fait appel à divers éléments.

Les Hittites, cette civilisation anatolienne du II^{ème} millénaire, sont d'un grand secours; à l'époque d'Atatürk, on en avait fait des ancêtres des Turcs, ce qui procurait à ceux-ci une antériorité sur les Grecs et légitimait leur établissement en Anatolie. Aujourd'hui, la valorisation de leur culture, dans les manuels scolaires, sert surtout à relativiser, à minimiser la culture grecque, le "miracle grec".

Le second élément est l'utilisation d'une vertu chthonienne, une vertu provenant du sol même d'Anatolie; les Hittites, les Ioniens, les Phrygiens, les Ourartéens sont essentiellement présentés comme des Anatoliens, donc des "compatriotes" des Turcs¹⁷. Le processus revient à englober dans un même "nous" tout ceux qui ont vécu en Anatolie, à idéaliser les peuples anatoliens en leur attribuant les vertus des Turcs actuels eux-mêmes idéalisés, et, inversement, à faire bénéficier ceux-ci des vertus supposées des peuples du passé; voici un bon exemple de ce processus :

¹⁴ "Modifications apportées au programme des cours d'histoire", décision publiée au Journal Officiel n° 2381 du 26 avril 1993.

¹⁵ Remarquons que dans le langage politique courant, il n'y a pas d'expression signifiant monde turcophone ; la communauté linguistique est confondue avec une hypothétique communauté ethnique.

¹⁶ Un courant très minoritaire du début du siècle préconisait l'adoption du nom Anatolie, pour ne pas lier la nouvelle république à un peuple précis ; cf. Tachau, Frank, "The Search for National Identity Among the Turks", *Die Welt des Islams*, n.s., VIII/3, 1963, pp. 165-176.

¹⁷ Özal, T., 1988, *La Turquie en Europe*, p. 242 sq. Turgut Özal, qui devint président de la république, a fait publier ce livre en français alors qu'il était premier ministre.

“(…) [les Hittites] ont fondé une des premières grandes civilisations de l’Antiquité, qui, à tous points de vue, ont placé *notre pays* à une place d’honneur dans l’histoire mondiale; ils ont fait de l’Anatolie, pour la première fois, une grande puissance (…)”¹⁸

Le processus qui consiste à s’identifier à tout peuple ayant vécu sur la même terre renvoie à la conception française de l’histoire; il a sa logique, à condition qu’il ne soit pas restrictif; or, dans le discours turc, il ne tient aucun compte de la longue présence grecque et arménienne en Anatolie.

Si l’on examine maintenant la chronographie du discours concernant l’Anatolie, on peut facilement distinguer trois éléments, trois batailles par lesquelles le sol anatolien est devenu turc, et qui remplissent des fonctions distinctes dans le récit.

La première, la bataille de Malazgirt (Mantzikert, 1071), se situe à l’est de l’Anatolie : historiquement, elle ouvre le pays aux Turcs. Métaphoriquement, elle annonce le futur : le vainqueur est comparé à Atatürk; il est Seldjoukide, culture à laquelle le discours prête plus volontiers qu’aux Ottomans “décadents” les vieilles vertus asiatiques; l’ennemi vaincu, Byzance, est assimilé aux Grecs vaincus par Atatürk en 1922. Le champ de bataille est donc un lieu de mémoire du kémalisme.

La seconde, la prise de Constantinople (1453) est l’accomplissement d’un idéal religieux, d’un *hadith* du Prophète, dans lequel les Arabes ont échoué. Elle consacre, au sens religieux du mot, la présence turque en Europe. Sa commémoration fait se retrouver les tenants de la synthèse turco-islamique et les islamistes. L’événement n’est pas exploité par le kémalisme.

La troisième bataille, celle des Dardanelles (1915), est défensive; conduite et gagnée par Mustafa Kemal, elle introduit la geste kémalienne, ouvre la voie à la révolution, en même temps qu’elle permet la création de la Turquie. C’est par cet événement que l’Anatolie acquiert un caractère sacré, car sa défense a nécessité le sacrifice. La Turquie actuelle est décrite comme une terre pétrie du sang des soldats turcs; c’est le sang versé qui lui confère sa valeur, et qui – est-il dit – a donné sa couleur au drapeau. La trilogie sol-sang-drapeau est illustrée de façon saisissante dans une figure de plus en plus courante en Turquie, la carte-drapeau : un drapeau rouge frappé de l’étoile et du croissant, dont la forme est celle du territoire turc.

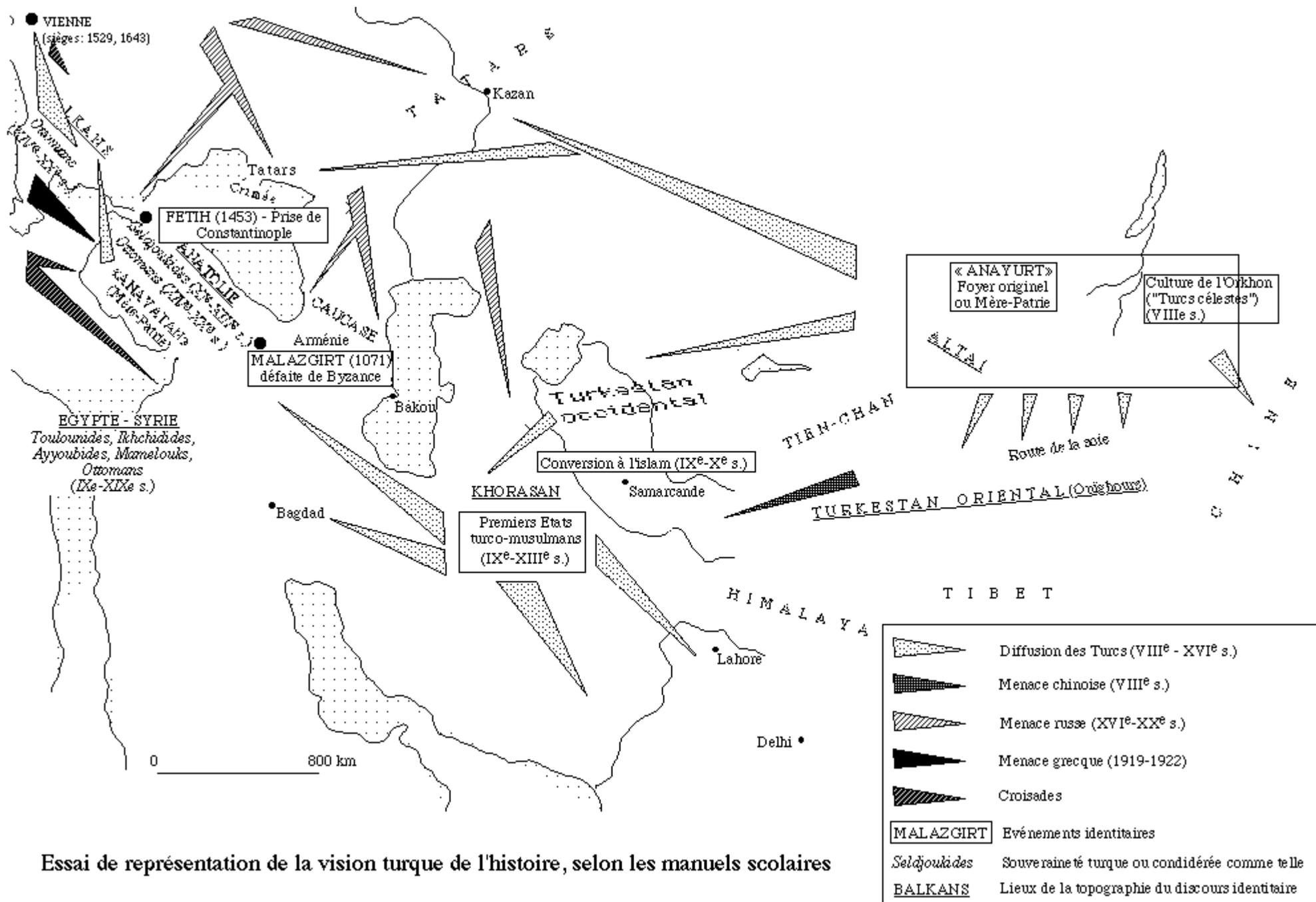
Pour terminer, il faut souligner que les divers lieux du discours identitaire n’ont pas la même force dans le discours textuel et dans le discours cartographique. Le texte des leçons, par divers procédés rhétoriques, tend à mettre l’accent sur l’Asie; mais seule l’Asie ancienne est évoquée : au-delà du XV^{ème} siècle, elle sort du récit historique : son histoire n’a pas de rapport direct avec le passé personnel des Turcs. L’Asie, représentée par des cartes plutôt vagues, intéresse surtout pour le mythe et l’épopée : c’est un territoire pour rêver.

Très différente est la représentation cartographique de l’espace balkanique, qui est, en un sens, sur-représenté : environ 12 % des cartes représentent les Balkans, seuls ou en couple avec l’Anatolie : en effet, aucune autre province de l’empire ottoman n’est représentée avec une telle fréquence et une telle précision; on pourrait en déduire que cet espace est l’un des territoires chéris des Turcs : comme disent les nationalistes, “L’islam des Balkans est notre héritage” ou “C’est nous qui avons apposé le sceau de l’islam en Europe”; dans l’imaginaire des nationalistes, la Bosnie joue le rôle de l’Andalousie pour les Arabes. C’est la représentation d’un passé récent, d’une blessure encore vivante, d’une douleur réactivée par les événements de Bosnie.

¹⁸ Mumcu, Histoire, Lycée I, 1992, p. 54.

Si l'on veut résumer comment s'articulent les divers enracinements spatiaux proposés par le discours identitaire, on peut décrire l'Asie comme un centre d'essaimage de sociétés nomades qui aboutissent à l'Anatolie. L'Anatolie, patrie conquise et non originelle, est présentée comme le centre de souverainetés qui s'enracine dans un passé lointain (Hittites) et médiéval (Seldjoukides), qui rayonne sur la Méditerranée, le Proche-Orient, la mer Noire, et pour finir se rétracte sur la Turquie moderne, territoire sacralisé.

Bien entendu, cette vision du monde voulue par le pouvoir ne doit pas être confondue avec l'idée que chaque Turc a, au fond de lui-même, de son appartenance et de ses racines; elle est fonction du passé familial, de l'appartenance ethnique, et des sympathies politiques. En outre, le discours analysé est un discours interne, qui ne s'adresse qu'aux Turcs; le discours externe, destiné à l'étranger, est tout à fait l'inverse, puisqu'il insiste sur l'appartenance occidentale, européenne, de la Turquie. Alors que le kémalisme s'est cherché une généalogie asiatique pour se légitimer aux yeux des Turcs, ses options modernistes – laïcité, démocratie, etc. – servent de justificatifs pour se faire accepter de l'Occident. Il en résulte un désarroi dans la population qui est sensible et va croissant, et se manifeste entre autres par une interrogation sans précédent sur l'identité turque.



Essai de représentation de la vision turque de l'histoire, selon les manuels scolaires

Fragmentation territoriale et problème d'intégration : le cas palestinien

Blandine DESTREMAU
CNRS, URBAMA¹

Pour les auteurs d'une étude récente, *"Le sionisme est d'abord un projet spatial (...). Et le besoin de dilatation de l'espace alloué en 1947 au nouvel État israélien, proclamé en 1948, sera au centre des préoccupations de ses dirigeants. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas mention dans la constitution israélienne de 'frontières'"*². Par différents moyens, la politique de l'occupation israélienne de la Cisjordanie et de la bande de Gaza a été mise au service de cette dilatation et de la configuration d'un territoire israélien correspondant à une carte idéologique, économique, stratégique et politique d'ailleurs détaillée dans les divers plans élaborés depuis 1967, au détriment du territoire palestinien. Aujourd'hui, c'est sur la base d'une situation de fragmentation du territoire palestinien, générée par cette politique, que s'effectuent les négociations de paix israélo-palestiniennes. De ce fait, la question de l'intégration territoriale, et derrière elle des possibilités de développement économique et du champ de souveraineté de l'Autorité Palestinienne, est au cœur des enjeux de ces négociations.

Carte 1

Carte 2

La séparation entre Israël, et la Cisjordanie et la bande de Gaza

*Le statut spécifique des territoires occupés en 1967*³

A la veille de la guerre de six jours, la Cisjordanie se trouve sous législation jordanienne, et la bande de Gaza sous celle de l'Égypte⁴. A l'exception de ceux officiellement annexés par Israël, en contravention avec le droit international (c'est-à-dire Jérusalem-est, incluant une large zone périurbaine, et le plateau du Golan), la juridiction des territoires palestiniens occupés par Israël en 1967 est confiée depuis cette date à un commandant de zone, appartenant à l'armée israélienne, qui détient tous les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires et légifère sous forme d'ordres militaires. Environ 1 500 de ces ordres ont ainsi été édictés, amendant la jurisprudence antérieure. Durant les toutes premières années de l'occupation, le corpus édicté visait essentiellement à mettre en place les fondations de l'occupation et à donner au gouvernement militaire tous les pouvoirs sur les Palestiniens des territoires occupés. Le système judiciaire fut

¹ Ce travail s'inscrit dans le cadre de l'axe "Frontières" du laboratoire URBAMA et a donné lieu à une contribution au réseau "Échanges, mobilité et réseaux de transports" du Laboratoire Tiers-Mondes, Afrique (Université Paris VII), grâce au concours duquel l'étude de terrain a été réalisée.

² Khader, Bishara, Roosens, Claude, et Amine Ait Chaalal, 1994, "Territoires et frontières en Méditerranée", *Les Cahiers du Monde Arabe*, CERMAC, Université Catholique de Louvain, n° 114, (en italique dans le texte).

³ La principale source utilisée dans cette section est : Shehadeh, Raja, 1993, *The Law of the Land. Settlements and Land Issues under the Israeli Military Occupation*, PASSIA, Jerusalem, (page 104 et suivantes).

⁴ Le corpus juridique en vigueur maintient en outre un certain nombre de lois héritées de la période ottomane et de celle du protectorat britannique.

restructuré sous le contrôle de l'administration militaire. Une partie croissante des actes civils, économiques, fonciers, civiques... se vit soumise à l'obtention de permis de cette administration. Ces territoires se virent ainsi appliquer un statut légal différent de celui en vigueur en Israël. Notamment, les espaces occupés furent déclarés "zone militaire fermée", dont l'entrée et la sortie de personnes et de biens était soumise aux ordres et conditions stipulées par l'armée israélienne. A partir de 1977, la dénomination de "rive occidentale" donnée jusqu'alors par Israël à la Cisjordanie fut officiellement remplacée par celle de "Judée - Samarie", signifiant par là que ces territoires appartenaient à Israël de droit divin. Dans le même sens, le terme "occupés" fut remplacé par celui "d'administrés". En 1981, une "administration civile" fut créée dans les territoires occupés, dont le directeur était désigné par le commandant de zone, et qui prit en charge certaines fonctions de l'administration militaire. Par ce biais, un grand nombre des ordres législatifs militaires passaient du statut d'ordres de sécurité temporaires à celui de lois permanentes.

La politique de séparation mise en œuvre à partir de 1988⁵

Jusqu'au début de l'*intifada*, en décembre 1987, la circulation des travailleurs et des personnes entre Israël, Jérusalem-est et les Territoires Palestiniens occupés était quasiment libre, l'essentiel du contrôle effectif étant concentré sur le passage des frontières vers d'autres pays et sur la circulation des biens des territoires palestiniens vers Israël, pour des raisons de protectionnisme économique. A partir de 1988, les autorités israéliennes ont instauré un système de contrôle du passage des Palestiniens de Cisjordanie et de la Bande de Gaza vers le territoire israélien et Jérusalem-est, notamment par la distribution à des Palestiniens de Cisjordanie, considérés comme pouvant attenter à la sécurité d'Israël, de cartes d'identité vertes leur en interdisant l'entrée. En 1989, les Palestiniens de la bande de Gaza désirant pénétrer en Israël durent se munir de cartes magnétiques octroyées seulement avec l'accord des services de sécurité israéliens. A partir de 1990, à la suite des deux massacres de Rishon le Zion et de la mosquée Haram ash-Sharif de Jérusalem, les bouclages ont commencé à être utilisés comme méthode cumulée et/ou alternative aux couvre-feux pour contrôler la population des zones palestiniennes. En octobre 1990, avant la guerre du Golfe, l'interdiction de pénétrer sur le territoire israélien et à Jérusalem-est fut étendue à un grand nombre de Palestiniens. Pendant la guerre du Golfe, les Territoires Palestiniens furent mis sous couvre-feu et bouclés. Parallèlement, les ouvriers palestiniens furent astreints à l'obtention d'un permis de travail pour aller s'employer en Israël. Jusque-là, le système de contrôle avait essentiellement comme finalité des raisons de sécurité et la régulation du nombre de travailleurs palestiniens s'employant en Israël, alors que l'immigration soviétique y gonflait le chômage.

En mars 1991, une "guerre bureaucratique élaborée" fut déclarée, et le dispositif changea de nature : les nouveaux ordres militaires exigèrent de tous les Palestiniens détenteurs de la carte d'identité de Cisjordanie ou de la Bande de Gaza, et plus seulement des travailleurs, de détenir des permis pour passer à Jérusalem-est et en Israël. Peu de voitures privées immatriculés dans les Territoires Palestiniens (plaques bleues ou blanches) obtenaient alors des permis, qui étaient accordés facilement aux taxis et camions. En mars 1993, la fermeture militaire fut prononcée indéfiniment. La raison avancée était la nécessité de "séparer" les Palestiniens dans leur ensemble des Israéliens, afin d'assurer la sécurité de ces derniers. A partir de mars 1993, plus de cinquante barrages permanents furent installés sur les principales routes d'accès des territoires occupés, déterminant et matérialisant *de facto* une ligne de séparation. Les restrictions de circulation s'appliquent de façon unilatérale aux Palestiniens de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, dans le sens de leur entrée en territoire contrôlé par les Israéliens. L'accès des

⁵ Les conséquences de cette politique de séparation et les recompositions des circulations qui en résultent ont été développées dans : Destremau, Blandine, "Israël-Palestine : l'espace en miettes, ou l'appropriation identitaire du territoire", *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 150, oct. déc. 1995, pp. 3-18.

Israéliens et des habitants de Jérusalem-est n'est restreint que dans les zones autonomes palestiniennes.

Globalement, la politique de séparation s'est considérablement intensifiée après le début du processus de paix. Précisons ici que, vu la configuration de la Cisjordanie et de Gaza, la restriction des passages vers le territoire israélien (y compris Jérusalem-est) signifie *de facto* la restriction des circulations entre la bande de Gaza et la Cisjordanie, et du nord au sud de celle-ci. Le territoire palestinien se trouve ainsi fragmenté en quatre unités discontinues, le nord et le sud de la Cisjordanie étant reliées par une route longue et dangereuse, qui contourne les limites municipales de Jérusalem par l'est.

Les permis sont alloués généralement seulement aux individus de plus de trente ans et mariés, ayant un casier judiciaire vierge, sur une base individuelle et temporaire, allant de quelques heures à trois mois ou parfois six et couvrent une destination et une fonction précises. Aucun Palestinien des territoires n'est autorisé à passer la nuit à Jérusalem ni en Israël. Les permis sont accordés aux médecins, au personnel médical et aux ambulanciers, aux avocats, à certains enseignants et étudiants inscrits dans des écoles de Jérusalem-est, à certains commerçants, industriels et autres professionnels et employés des Nations Unies; en plus d'un nombre d'ouvriers oscillant de 10 000 à 30 000 en moyenne. Le nombre total de permis varierait de 40 000 à 60 000 environ, soit de 2 % à 3 % de la population de Cisjordanie et de la Bande de Gaza. De même, le nombre de véhicules autorisés à pénétrer dans les limites de Jérusalem-est ou à entrer en Israël, y compris les taxis et véhicules commerciaux, ne dépasse pas quelques centaines.

Ce statut de "fermeture" est renforcé de "bouclages" de deux natures : ceux instaurés lors de périodes jugées sensibles pour la sécurité d'Israël, à savoir principalement les fêtes religieuses ou civiles israéliennes ou palestiniennes, lors desquelles les permis sont suspendus pour une durée limitée, à l'exception de ceux des médecins et du personnel médical; ceux instaurés lors d'attentats, fréquemment doublés de couvre-feux localisés, et à l'occasion desquels les permis en cours de validité sont annulés.

Au cours des mois d'avril-mai 1995, un coup d'accélérateur a été donné à cette politique de séparation, par une intensification des contrôles à l'entrée et à la sortie de Jérusalem-est dans toutes les directions, par la prise de mesures punitives contre les taxis qui transportent des passagers sans permis et par une intensification des contrôles au sein de la zone de souveraineté israélienne. En outre, la Bande de Gaza fait l'objet, depuis l'attentat de Beit Lid en janvier 1995, d'une fermeture étanche : seul un nombre très faible de permis sont accordés aux résidents pour sortir de la bande, les quotas de biens autorisés à en sortir et à y rentrer sont extrêmement restrictifs, et les véhicules ne peuvent que rarement, et sous condition de longues et exigeantes vérifications, passer outre la rupture de charge imposée à la "frontière". L'entrée même de la bande de Gaza est, sauf exceptions, interdite aux Palestiniens de Cisjordanie et de Jérusalem-est. Le "siège" de Gaza, selon l'expression utilisée par ses habitants, s'est encore durci après les attentats de mars 1996.

La question de la ligne verte

La ligne verte est le nom donné à la limite juridique entre Israël et les territoires palestiniens de Cisjordanie, y compris Jérusalem-est annexée, et de la bande de Gaza. C'est une ligne d'armistice, et non une frontière, établie en 1949 par les accords de Rhodes, à la suite de la guerre de 1948 et de la création d'Israël. Elle coupe donc Jérusalem en deux, et faisait office de frontière effective entre la Jordanie et Israël après l'annexion de la Cisjordanie par la Jordanie, en 1950, jusqu'à l'occupation de la Cisjordanie et l'annexion de Jérusalem-est, en 1967, tout comme entre la zone administrée par l'Égypte et Israël. Après cette date, la limite *de facto* (et non *de jure*) entre les espaces contrôlés par les États voisins s'est trouvée être celle des zones occupées par Israël, ces dernières devenant des parties du territoire sur lesquels l'État juif

exercé sa domination. Après la rupture des liens administratifs entre la Jordanie et la Cisjordanie en 1988, la ligne verte ne concerne plus juridiquement le Royaume, mais sépare - de ce côté - Israël d'un territoire sans statut international autre que celui d'occupation, jusqu'aux accords d'autonomie qui définissent une situation transitoire. Selon Foucher⁶, la ligne verte est passée d'une fonction de séparation entre deux entités politiques constituées entre 1950 et 1967, à une fonction d'intégration des territoires occupés à Israël, "en s'effaçant dans le nouvel ensemble économique, administratif et stratégique sous domination israélienne"; puis, après 1987 et le début de l'*intifada*, à celle d'une "frontière de maintien de l'ordre face à la révolte palestinienne". Il faut souligner que les deux fonctions globales de cette ligne – séparation et intégration – ont toujours été articulées et modulées dans le sens des intérêts israéliens : ainsi que nous l'avons montré plus haut, les statuts légaux des deux territoires qui se jouxtent sur cette ligne sont fondamentalement inégaux et "l'intégration" ressemble plus à une absorption unilatérale. Par ailleurs, la mise en place du plan de séparation à partir de 1988, et plus spécifiquement encore depuis 1991-93, alors que les négociations de paix israélo-palestiniennes se déroulent en parallèle, renforce la fonction séparatrice au détriment de la fonction intégratrice de la ligne verte, appelée à se transformer "en véritable frontière au quotidien"⁷.

Les tendances à renforcer l'une ou l'autre fonction de cette ligne sont intrinsèquement liées à la façon dont elle est appelée à jouer un rôle de frontière de sécurité, en lien avec celui de frontière de souveraineté. Pour Foucher, la faible profondeur de la région principale du pays a contraint Israël à en augmenter l'étendue en créant des zones-tampon protégeant cette ligne verte, qui garde son statut et son tracé *de jure* jusqu'à ce que l'issue des négociations de paix les transforme et les rendent définitives au regard du droit international. Sur le flanc sud-ouest, le désert du Sinaï constitue en quelque sorte un territoire tampon, ce qui confère à la bande de Gaza une moindre valeur sécuritaire et stratégique que la Cisjordanie. Du côté oriental, en revanche, les distances sont infiniment plus courtes, et Jérusalem un enjeu considérable. Afin de renforcer la fonction séparatrice et régulatrice de la ligne verte entre Israël et la Cisjordanie, celle-ci a été en quelque sorte déplacée vers l'est (*de facto*) par divers moyens. D'une part, les deux poches démilitarisées (*haram*, ou interdites, selon le terme employé sur les cartes arabes) établies en 1949 en territoire cisjordanien, à savoir celle de Jérusalem-est et celle de l'intersection de Latroun, plus au Nord, ont été annexées en 1967 et intégrées dans le territoire israélien. Outre la poche de Jérusalem, l'espace municipal annexé épouse en partie le tracé du projet de zone internationale de 1947. La ligne effective de séparation entre territoires "israélien" et "palestinien" inclut en outre dans le territoire israélien les espaces occupés par les colonies qui sont installées à cheval sur la ligne verte et qui se sont appropriés, généralement par la voie de la confiscation, de larges étendues de terres palestiniennes. Par ailleurs, il faut y ajouter encore une bande territoriale, définie de fait par la politique de séparation en œuvre depuis 1993. En effet, les barrages permettant le contrôle des passages ont été pour la plupart établis à l'intérieur du territoire palestinien, de façon à permettre aux colonies israéliennes installées pendant l'occupation sur la ligne verte d'être "protégées" par la séparation, et également pour des raisons liées à la configuration du réseau routier. Or ce sont ces barrages qui, dans la pratique et les règles du fonctionnement de cette séparation, définissent la limite entre l'espace de libre circulation, d'accessibilité "normale" pour les Palestiniens, et l'espace dont l'accès leur est restreint et réglementé, ce dernier étant ainsi affirmé comme celui de la souveraineté israélienne, même s'il n'a pas changé de statut juridique.

Au sens le plus large, l'espace qui protège la ligne verte et qui constitue pour Israël une zone-tampon vers l'est, est celui de la Cisjordanie, dont le statut d'occupation militaire et l'installation de colons israélien permettent à l'armée israélienne de se trouver des deux côtés de la ligne. En effet, si l'occupation militaire de 1967 constituait en elle-même un "déplacement vers l'est de la

⁶ Foucher, Michel, 1991, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Fayard, (nouvelle édition), pp. 375, 378 et 397.

⁷ Destremau, B., 1995 op. cit.

frontière de 1948", la colonisation au sein de la Cisjordanie, plus encore que de la bande de Gaza, allait répondre à des objectifs stratégiques en permettant l'occupation physique de l'espace intermédiaire⁸.

La politique de colonisation à l'intérieur de la ligne verte

Statut juridique des implantations israéliennes en territoire palestinien

La confiscation de terres en territoires palestiniens occupés, au profit d'Israël ou d'Israéliens, est permise par plusieurs expédients juridiques. Le premier, et le plus massif, instauré dès les premières années de l'occupation, fut de définir la propriété publique d'Israël comme incluant les terres dont les propriétaires ne parvenaient pas à convaincre un comité militaire, selon les règles et exigences déterminées par lui, qu'elles étaient effectivement propriétés privées, en l'occurrence les leurs. Ainsi, dès cette époque, plus de 30 % des terres des territoires occupés furent enregistrées comme terres domaniales israéliennes, accessibles aux colons israéliens⁹. D'autres expédients furent – et sont toujours – d'exproprier la "terre des absents", autrement dit des Palestiniens ne résidant pas de manière permanente dans les territoires occupés, qu'ils aient perdu le droit de le faire ou aient choisi de s'expatrier temporairement; ou encore de faire appel à des raisons de sécurité ou à l'utilité publique. Selon Foucher¹⁰ :

"l'administration israélienne a mis à profit l'état de sous-enregistrement des terres hérité de l'époque ottomane, les particularités de l'utilisation du sol de ces hautes terres méditerranéennes (...) qui sont occupées de manière discontinue, la présence de biens vacants depuis 1967 et enfin les possibilités de manipulation qu'offrent les régimes fonciers successifs (...) pour atteindre (un) haut pourcentage d'appropriation, complété localement par des mesures d'expropriation et de réquisition et aussi d'achats sur le marché privé (...)".

A partir de 1971, les ordres militaires s'attachèrent particulièrement à faciliter l'installation d'implantations et de colons israéliens dans les territoires occupés, notamment en prenant des mesures législatives facilitant l'acquisition et l'enregistrement de terres par ces derniers. En outre, des bureaux séparés, dirigés par des Israéliens, furent créés respectivement pour l'aménagement foncier dans les zones contrôlées ou occupées par des Israéliens et pour celles demeurant aux mains de Palestiniens. Des plans d'occupation des sols furent élaborés, permettant aux autorités militaires israéliennes de refuser tout permis de construire à des Palestiniens en dehors des limites municipales des villes principales, alors que l'approbation de projets de construction de colonies israéliennes se multipliait. A partir de 1980, plusieurs ordres militaires soumettaient également l'établissement de pépinières, la plantation d'arbres fruitiers ou leur modification par greffe, ainsi que la plantation de légumes, à l'obtention d'une autorisation israélienne.

Par ailleurs, la législation et les règles administratives s'appliquant aux colonies localisées en Israël, notamment celles concernant les pouvoirs et responsabilités des conseils locaux et municipaux, furent étendues aux colonies des territoires occupés. De même, les lois israéliennes, y compris en terme de fiscalité, furent rendues applicables aux citoyens israéliens vivant dans les territoires occupés, par le truchement d'une extension de la définition de "résident israélien" aux personnes de nationalité israélienne, ou habilitées à l'obtenir, qui résident dans la région¹¹. En Cisjordanie et à Gaza, les Israéliens et les Palestiniens furent ainsi légalement et administrativement séparés. Les implantations sont entourées de grillages et de miradors, protégées par des équipements électroniques, et l'accès en est interdit aux Palestiniens, sauf cas précis, notamment les ouvriers qui peuvent y être embauchés (en

⁸ Ibidem pp. 386 et 394.

⁹ Shehadeh, 1993, op. cit., p 110.

¹⁰ 1991, op. cit., p. 393.

¹¹ Shehadeh, 1993, op. cit., pp. 115 et 122.

particulier pour les travaux de terrassement et de construction). Les gardes des colonies israéliennes ont le droit de porter des armes, comme d'ailleurs la plupart des résidents, supposés assurer leur propre défense, et d'arrêter et d'interroger les suspects.

Configuration de la fragmentation territoriale dans les territoires palestiniens

En 1985, "l'État israélien dispose déjà de 27 % des 5 500 km² de la Cisjordanie et (...) a planifié l'appropriation de 12 % supplémentaires, soit au total 39 %", dont plus de la moitié de surfaces à usage militaire¹². En 1991, "une étude du Département d'État américain remise au Congrès (concluait) que "les autorités israéliennes disposent à peu près de la moitié des terres" en Cisjordanie", dont 95 % se concentrent "sur la frange large de 15 à 20 kilomètres à partir du Jourdain et de la mer Morte", dans le but de protéger la longue frontière entre Israël et la Jordanie¹³. En mars 1991, le Département d'État américain estimait le nombre total de colonies dans les territoires occupés à près de 210, dont 150 en Cisjordanie, 30 dans le Golan, 15 dans la bande de Gaza et une douzaine à Jérusalem-est, région particulièrement stratégique pour l'implantation de colons. Seul le sud-Liban a été épargné. Depuis l'arrivée massive de nouveaux immigrants juifs d'ex-Union Soviétique en Israël, à partir de 1990, de nouveaux sites de colonies ont été ouverts, d'autres étendus, et leur population a augmenté dans des proportions non négligeables, atteignant en 1991 225 000, soit 5 % de la population israélienne et 13 % de la population des régions occupées¹⁴. Le nombre de colons en Cisjordanie et dans la bande de Gaza a augmenté de 15 % en 1991, 12 % en 1992 et 10 % en 1994¹⁵.

La position des colonies israéliennes en terres palestiniennes est conçue de manière à former des "systèmes spatiaux, appelés blocs, aptes à mailler l'espace (...)", formant réseaux, connectés à Israël et entre eux par des axes routiers dont le développement amorce une intégration territoriale¹⁶. De surcroît, les colonies sont rattachées à Israël par leurs réseaux d'alimentation en eau et en électricité, ainsi que par un réseau de routes dont l'étendue et la complexité ne cesse de s'étendre.

Depuis la signature du premier accord d'Oslo en septembre 1993, la politique israélienne de colonisation s'est encore accentuée, tant par l'extension de colonies existantes que par l'aménagement de sites déjà expropriés. Les terres ainsi appropriées sont destinées soit à des projets d'habitation, soit à des projets économiques, soit encore à la définition de zones militaires. Neuf régions de Cisjordanie ont été également déclarées "réserves naturelles" et inéligibles à un futur contrôle palestinien, mais constituant des réserves foncières éventuelles pour les autorités israéliennes. En outre, des superficies importantes de terres en Cisjordanie, à Jérusalem-est et dans la bande de Gaza ont été saisies pour la construction de routes de contournement, pour leur élargissement et/ou l'élargissement de leurs bandes latérales, afin de compléter le maillage routier avant le début des négociations sur le statut permanent des territoires palestiniens en mai 1996. Près de 25 nouvelles voies, totalisant 45 kilomètres et pour lesquelles 250 hectares ont été confisqués, ont ainsi été planifiées juste après la signature de l'accord, dont certaines sont déjà terminées, et d'autres en cours¹⁷.

250 nouveaux hectares ont été expropriés à Jérusalem-est entre septembre 1993 et janvier 1995, de façon à ce que 79 % de la superficie en soit sous le contrôle des autorités israéliennes,

12 Dépêche A.F.P. du 31 mars 1985, citée par Foucher, op. cit., p. 393. La superficie de la bande de Gaza est de 320 km², et celle du Golan occupé de 1170 km².

13 Foucher, 1991, op. cit. p. 393 et Efrat, Elisha, 1994, "The Israeli-Jordan Boundary Dispute in the Arava Valley", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 1, n° 2.

14 Cité par Foucher, op. cit., p. 397. Les sources divergent toutefois légèrement quant au nombre des implantations et à celui des colons.

15 "Settlements destroy Peace, Israeli settlement in East Jerusalem, West Bank and Gaza Strip after September 13, 1993", Palestinian Ministry of Information, Press Office, n°4, January 1995.

16 Foucher, 1991, op. cit., p. 393.

17 Dépêche A.F.P. du 14 octobre 1995 et Palestinian Ministry of Information, 1995, op. cit..

dont 33 % ont été annexés sous le prétexte d'intérêt public, 40 % sous le concept de "zones vertes", les 6 % restant ayant été expropriés sous le motif de la construction de routes pour les colonies. En Cisjordanie, 670 hectares ont été expropriés sur la même période, une partie importante d'entre eux étant des plantations d'oliviers arrachées. Les villes de Ramallah et de Naplouse sont en passe d'être encerclées par des implantations israéliennes¹⁸.

Un territoire palestinien morcelé

Les revendications territoriales israéliennes, exprimées alors que les deux étapes de la première phase (intérimaire) du processus de paix israélo-palestinien ont été conclues, confirment le caractère définitif, aux yeux des autorités, de la politique de colonisation et du déplacement *de facto* de la ligne de séparation territoriale. De fait, début octobre 1995, juste après la signature de l'accord Oslo II, le premier ministre israélien d'alors, Yitzhak Rabin, déclarait que :

"Israël ne retournera pas aux frontières du 4 juin 1967"; "la frontière future sera à l'est de la ligne de cessez-le-feu du 4 juin 1967"; " la frontière de sécurité d'Israël, au sens le plus large du terme, sera la vallée du Jourdain"¹⁹.

Déjà, en 1972, Shimon Peres affirmait que :

"la carte future des frontières d'Israël sera le résultat de la carte que nous créerons aujourd'hui"²⁰.

Les accords de septembre 1995 transforment en référence reconnue, à la fois ces intentions politiques et la carte façonnée par le rapport de force de l'occupation en contravention avec les conventions internationales. En effet, selon ce texte, seules les sept grandes villes de Cisjordanie (Jérusalem-est exclue), constituant la zone A, passent sous la pleine responsabilité de l'Autorité Palestinienne, pour ce qui est de l'ordre et de la sécurité, des pouvoirs civils et de police; cette zone ne représente que "*moins de 4 % de la superficie de la Cisjordanie, et 20 % de sa population*"²¹. En revanche, les aires des 450 villages, soit 23 % environ de la superficie Cisjordanie et quelque 70 % de sa population, demeureront sous contrôle conjoint. Dans cette zone B :

"l'Autorité palestinienne ne sera dotée que des pouvoirs civils et d'une partie des pouvoirs de police, l'armée israélienne y conservant la responsabilité de la sécurité et le droit d'intervenir à tout instant"²².

L'ensemble des implantations, routes, zones militaires et terres domaniales (à l'exception d'une petite partie de ces dernières dont Israël doit se retirer), soit près de 73 % du territoire cisjordanien, sont désignés comme zone C et restent sous contrôle exclusif d'Israël. Certes, cet accord devrait être amendé par la solution négociée lors de la phase finale des pourparlers, ouverte en mai 1996. Néanmoins, il apparaît qu'il servira de base à cette prochaine négociation, et que l'application des résolutions des Nations Unies réclamant l'évacuation des territoires occupés par la force sera probablement reléguée au second plan, sinon totalement écartée.

Le territoire palestinien est donc aujourd'hui amputé, hypothéqué par les confiscations, constitué de poches disjointes, enclavées, imbriqué dans le territoire israélien²³. La circulation

18 Palestinian Ministry of Information, 1995, op. cit..

19 Dépêche A.F.P. du 5 octobre 1995.

20 *Haaretz*, 4/8/1972, cité par Khader et al., 1994 op. cit..

21 Legrain, Jean-François, 1996, "Palestine : les bantoustans d'Allah", article non publié.

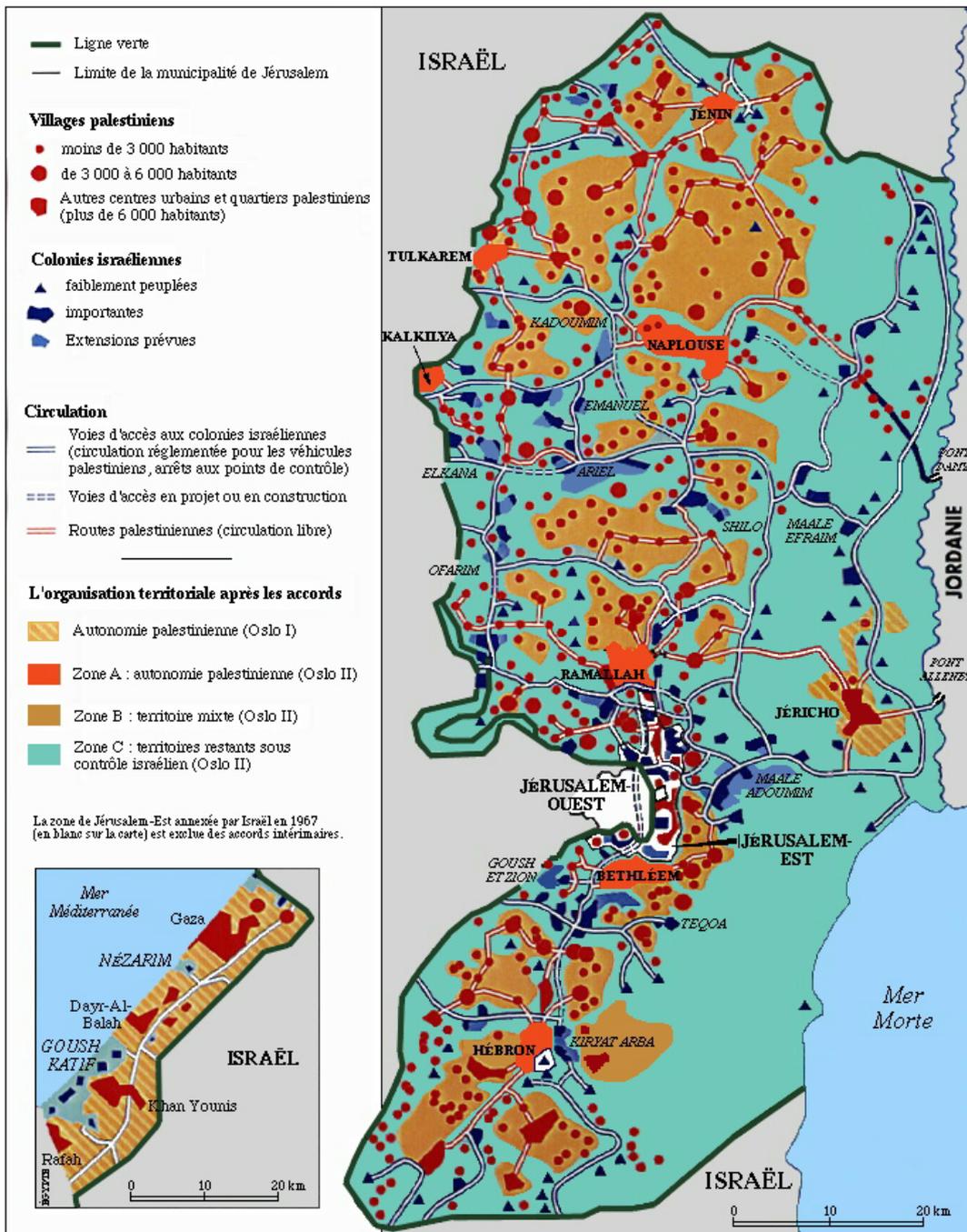
22 Idem.

23 Rappelons que "le territoire palestinien" est en outre éclaté au plan mondial, du fait qu'environ les deux-tiers des Palestiniens sont des réfugiés vivant hors de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, concentrés dans les pays limitrophes mais présents dans tous les continents.

d'une zone à une autre, est laissée à la discrétion des autorités israéliennes, et *de facto* fortement restreinte pour les Palestiniens, puisqu'Israël continue à contrôler non seulement les frontières internationales, mais aussi celles des enclaves entre elles. Ce pouvoir s'est notamment concrétisé par le bouclage de chacune des enclaves suite aux attentats de mars 1996, de façon à ce que les résidents des villes y soient assignés, et que les habitants des villages ne puissent y accéder. En outre, l'armée israélienne a alors pénétré dans les zones A, en violation des accords d'Oslo II.

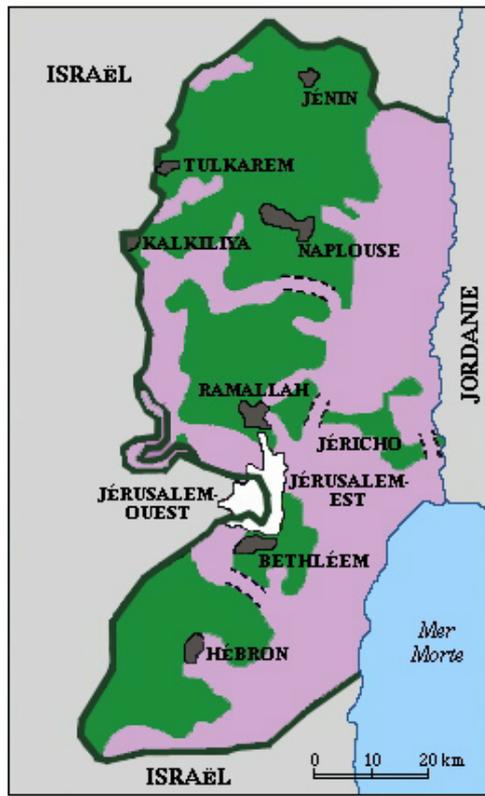
Or c'est dans ce contexte territorial que l'Autorité palestinienne est supposée se construire une relative souveraineté et une légitimité intérieure et internationale, assurer le maintien de l'ordre, mettre en place des institutions de gestion, de législation et de développement économique, et appliquer les principes de liberté des échanges prévus par le Protocole économique signé à Paris en mai 1994 et promus par les organisations internationales (qui sont aussi ses bailleurs de fonds). Les recompositions des systèmes de mise en relation et de circulation, ébauchées ou prévues en réponse aux multiples obstacles érigés de manière pratiquement institutionnelle²⁴, ne pourront vraisemblablement pas se substituer, à ces fins, à une intégration territoriale qui apparaît fondamentalement indispensable à toute construction politique et économique. De même, l'affirmation d'une assise territoriale semble incontournable à l'intégration économique de l'entité palestinienne dans son environnement régional et international, quelle que soit la place qu'y occupent les mises en réseau, notamment avec sa diaspora.

24 Voir Destremau, 1995 op. cit..



Sources : Archives municipales de Jérusalem, département des plans urbains ; Administration civile Bet El ; Plan routier "arc-en-ciel", 1994-1995 ; Yédiouth Aharonot, 6 octobre 1995. Cette carte a été élaborée par Jan de Jong à partir des documents de l'accord d'Oslo II.

[Retour au texte](#)



Proposition de la "troisième voie" : transfert d'une partie de la zone C sous le contrôle de l'Autorité palestinienne (Négociations futures d'Oslo III)

Territoires restant sous contrôle israélien

Corridors israéliens

RETOUCHES : S. LORET, URBAMA, 1996.

PHILIPPE REKACEWICZ

[Retour au texte](#)

Le dessein identitaire des régions françaises

Gérard-François DUMONT
Université de Paris-Sorbonne

Après 182 années d'organisation territoriale fondée¹ sur le découpage départemental issu de la Révolution, la France instaure, par la loi du 5 juillet 1972, des établissements publics intitulés "régions". Par la loi du 2 mars 1982, ils vont devenir collectivité territoriale. Ces régions respectent les frontières départementales, puisqu'elle sont organisées en regroupant les aires géographiques de plusieurs départements, de deux (Alsace et Nord-Pas-de-Calais) à huit (Midi-Pyrénées).

Dans leur volonté d'émancipation vis-à-vis tant de l'État que des départements, ceux-ci confortant leur autonomie grâce aux lois de décentralisation basées sur le principe de non-dépendance hiérarchique, les régions ont cherché à exister en tant que telles. Elles ont essayé de se forger une identité, c'est-à-dire de nouer les hommes et l'espace où ils résident dans une communauté de destin permettant de les identifier, et donc de les distinguer.

Cette démarche correspondant à une volonté d'autonomie a donné lieu à des initiatives diverses et a, dans une certaine mesure, en à peine deux décennies, rendu le fait régional en France "incontournable", pour reprendre un adjectif à la mode. Différents sondages viennent confirmer cette réalité nouvelle, comme par exemple l'enquête OIP/Conseils régionaux 1994², selon laquelle 61 % des Français sont capables de citer le nom de la région dans laquelle ils habitent. Cette proportion paraît même réconfortante lorsqu'on se rappelle la relative pauvreté de l'enseignement de la géographie dans les dernières décennies et la dénomination courante d'une région, telle "PACA"³, qui fait plus penser à du "basic french" qu'à un nom capable de s'incruster dans la mémoire collective.

La région se révèle donc non pas seulement comme une nouvelle entité administrative, mais aussi comme une nouvelle identité spatio-culturelle, géosymbolique, voire géopolitique. Cette naissance territoriale conduit à se poser notamment trois questions.

– La région résulte-t-elle d'une émergence ou d'une résurgence ? Autrement dit, ne serait-elle pas fondée sur des frontières ou des liens anciens ?

– A leur tour, les nouvelles limites résultant de l'organisation régionale ont-elles été construites comme des frontières ou des liens ? Suivant le cas, le dessein identitaire régional se positionnerait entre le particularisme et l'identité que nous qualifierons d'active.

– Enfin, si l'apparition d'une nouvelle entité n'est pas niable, bénéficie-t-elle d'une image plus ou moins stéréotypée ou d'une véritable identité ?

Anciens ou nouveaux confins ?

La dialectique émergence-résurgence conduit à une analyse partagée. Il paraît en effet difficile de parler de résurgence alors que le statut et la géographie des régions françaises correspondant au découpage de 1972⁴ sont souvent fort éloignés des situations historiques. Les

¹ On ne saurait bien entendu omettre l'échelon de base, la commune.

² *L'identité des régions en France et en Europe*, Toulouse, 26 janvier 1995, p 181-206.

³ Provence-Alpes-Côte d'Azur.

⁴ Ce que nous appelons le découpage de 1972 date en fait généralement du décret du 2 juin 1960, mais la région ne prendra une réalité juridique qu'avec la loi du 5 juillet 1972. On aurait très bien pu imaginer une procédure produisant

provinces d'Ancien Régime connaissaient des pratiques, des institutions et des législations (lois et coutumes) fort diverses, et la monarchie n'a jamais eu le moyen d'imposer leur unification. Le pouvoir royal central était obligé de composer avec les réalités territoriales secondes, de les laisser subsister. Pour comprendre la pluralité régionale d'alors, une référence possible est celle des communautés espagnoles contemporaines, au statut varié, qui conduisent à se demander s'il ne faudrait pas, comme du temps de Philippe II choisissant Madrid comme capitale, parler du "Royaume des Espagnes".

Les régions 1972 sont des institutions réglementairement équivalentes qui n'ont pas – ou si peu – la possibilité de déroger au principe de l'unicité nationale. Leur marge d'intervention est fort modeste. La philosophie de l'unité l'emporte largement en France sur l'esprit de diversité, empêchant l'application du principe de subsidiarité⁵. La pratique administrative et politique française a conservé une manière très unitaire d'aborder les questions, notamment en raison de l'existence de grands Corps d'État : Génie rural dans le développement de l'agriculture, Ponts et Chaussées dans la politique urbaine, ... sans oublier l'École Nationale d'Administration dont on sait la part considérable et croissante qu'elle a prise dans le gouvernement et dans les partis politiques⁶ (y compris au Front National). L'affirmation de différences est donc très limitée puisque, par exemple, les régions n'ont guère de facilité pour adapter la réglementation. Autrement dit, la fonction normative, en France, reste largement centralisée, ou plutôt centralisatrice. L'équilibre entre unité et diversité qui a pu exister à certaines périodes de l'Ancien Régime a laissé place à tout une série de domaines où la diversité n'est pas de mise⁷.

Il y a donc une différence de nature entre les provinces françaises traditionnelles et les régions 1972, qui sont issues davantage d'une composition territoriale que d'une recomposition territoriale.

Pérennité de la rupture territoriale de 1790

En outre, la géographie souligne nombre de différences qui, sauf exception, conduisent à écarter la notion de résurgence de frontières anciennes. En utilisant le cadre départemental, la région 1972 a bien consommé la rupture territoriale de 1790. La France avait connu au cours de son histoire une remarquable stabilité de son découpage territorial. Les provinces "étaient des combinaisons spatiales plus complexes {que les "pays" gallo-romains}, constituées pour l'essentiel à l'époque féodale, et que la pratique des apanages, en les réattribuant périodiquement à des princes de sang, a contribué à stabiliser jusqu'à leur réunion définitive au domaine royal. Elles se sont maintenues dans les divisions administratives de la monarchie absolue, particulièrement sous la forme des grands Gouvernements de 1789"⁸. Les régions 1972 sont loin de ce schéma. Certes, la mer, les montagnes ou les frontières, tout autant ou plus que les choix opérés, imposent certaines réalités territoriales avec la Bretagne, l'Alsace, la Lorraine ou la Franche-Comté. Même dans ce cas, l'histoire n'est pas retrouvée. La Bretagne de 1972 n'est pas

alors (au plus tard en 1982, par exemple) un autre découpage. Mais le conservatisme a prévalu. La Normandie est restée duale, l'Indre, qui avait souhaité rejoindre le Limousin, est restée dans le Centre, ... La véritable rupture qu'a été l'inscription de la région dans le mouvement de décentralisation (Cf Lanversin (de), Jacques, 1989, *La région et l'aménagement du territoire*, Economica, Paris, p 73) ne s'est pas accompagnée d'une rupture équivalente dans le découpage géographique. D'où un "choix critiquable". Cf Gamblin, André, 1994, *La France dans ses régions*, Editions Sedes, Paris, p. 14.

⁵ On a pu être étonné lorsque le Parlement Européen a, en 1990, écouté un rapport sur le principe de subsidiarité (Doc A3 163/90), optant en réalité en faveur d'un fédéralisme largement décentralisé, rapport présenté par M. Valéry Giscard d'Estaing, ancien Président de la République française (1974-81), car la décentralisation n'avait guère avancé sous son septennat. Mais, revenu aux affaires par la voie d'élections locales, l'ancien Président avait ensuite largement enrichi son expérience.

⁶ Aux élections présidentielles de 1995, quatre sur cinq des principaux candidats étaient issus de l'ENA et le second tour se joua entre deux anciens élèves de cette institution.

⁷ Même pour des sujets qui intéressent directement les régions. Ainsi, leur marge de manœuvre pour les impôts dont elles perçoivent la totalité est extrêmement étroite ou même nulle dans les critères de répartition.

⁸ Planhol (de), Xavier, 1988, *Géographie historique de la France*, Fayard, Paris, p. 196.

la Bretagne du début du XVI^{ème} siècle, qui va être définitivement annexée à la France par le mariage d'Anne de Bretagne avec Charles VIII, puis avec Louis XII, et l'union de sa fille Claude avec François Ier. Il lui manque ce qui formait son Sud-Est avec Nantes.

Plus généralement, les frontières régionales suppriment ou rectifient la quasi-totalité des frontières provinciales. Par exemple, le dessin de la région Midi-Pyrénées ne correspond guère aux découpages historiques. Il englobe des territoires qui appartenaient au Comté de Foix, une partie du Languedoc, une partie de la Guyenne, et enfin une partie de la Gascogne. Certes, le découpage de 1790 avait essayé, selon la formule de Condorcet, de "concilier les changements avec les convenances locales" et en conséquence refusé l'application du système géométrique utilisé aux États-Unis (pour un territoire pratiquement vide), et demandé par Le Trosne en 1779. Mais le principe général, "se rendre au chef-lieu en une journée", s'inspirait d'un rationalisme visant à détruire les anciennes provinces. Même s'il a été parfois respecté dans la fixation de certaines limites départementales, l'ancien cadre provincial n'avait plus de signification organisationnelle. Pour défendre son projet, Thouret déclare que les provinces "seront divisées, mais continueront à avoir une existence morale". Cette existence a fait long feu puisqu'elle n'a même pas été prise en compte dans le découpage 1972. Elle ne pouvait d'ailleurs sans doute pas l'être, car cela aurait supposé une révision des limites départementales, voire une suppression des départements.

Ainsi, émergence semble un terme plus approprié que résurgence. Néanmoins, sa généralisation à toutes les régions reste dangereuse : ne faut-il pas faire la différence entre d'une part la Bretagne, la Corse ou l'Alsace et d'autre part la région Rhône-Alpes ou Midi-Pyrénées ? Les premières ont un nom qui baigne dans l'histoire; elles ont une aire géographique qui donne sens. La Bretagne voit d'où elle vient, de l'Armorique. L'Alsace connaît ce qui la distingue, en particulier une langue régionale. La Corse reste héritière – prisonnière parfois – de son esprit insulaire. Comment, pour de telles régions, ne pas parler de résurgence plutôt que d'émergence ? N'y aurait-il pas en définitive dualité entre des entités régionales correspondant à un découpage territorial nouveau et d'autres qui auraient pratiquement recouvré leur dimension spatiale mise entre parenthèses pendant 182 ans ? La réalité identitaire des premières ne fait-elle pas penser à certains États issus de la colonisation et qui éprouvent tant de difficulté à trouver leur identité ?⁹

Ce n'est pas sûr. Certes, la Bretagne a souhaité qu'on lui rende Nantes, mais le Pays-de-Loire ne veut pas s'en séparer; des voix s'élèvent pour que l'on réunisse les deux Normandies, afin que le Pont de Normandie, cette merveille, serve à autre chose qu'à permettre aux gens de Honfleur d'aller plus facilement faire leurs courses au Havre et enfin les gens de Nice éprouvent des réticences à être dirigés de Marseille. Mais certaines régions (Rhône-Alpes, Midi-Pyrénées) dont les frontières ne correspondent pratiquement en rien avec celles d'anciennes provinces, regroupent à l'intérieur de leurs limites des territoires porteurs d'histoire et d'identité.

D'une part, les régions 1972 couvrent une aire incluant de nombreuses traces identitaires. D'autre part, sous l'unanimité nationale imposée par la Révolution, et conformément à l'argument de Thouret, l'idée d'une organisation provinciale de la France a survécu, facilitant dans les années 1970 et 1980 l'approvisionnement des Français à l'idée régionale.

Les régions, dans leur quête d'identité, disposaient de deux stratégies, l'une cultivant le particularisme en fermant leurs territoires d'une frontière, au risque d'éclatement de l'identité de la France, et l'autre faisant de leurs territoires un lien, en privilégiant une identité active. Comment ces deux stratégies ont-elles été suivies ?

⁹ Citons par exemple l'Algérie et le Pakistan. Concernant ce dernier pays, cf *Le Monde*, 5 septembre 1995.

La tentation écartée de la frontière

Dans un univers où les effets de la mondialisation ont notamment pour conséquence le besoin de se distinguer pour exprimer une différence, les tenants du centralisme ont été fort inquiets de la régionalisation. N'allait-elle pas faire éclater la France, l'identité nationale, ouvrir la boîte de Pandore d'une dispersion identitaire renforcée par des incohérences engendrant le gaspillage et l'inefficacité ?

Les exécutifs des régions, qui sont également les maîtres du législatif, n'allaient-ils pas considérer qu'ils pouvaient se passer de l'État, et donc de l'héritage identitaire national, et ce d'autant plus que, dans le même temps, progressait dans la Communauté européenne une certaine conception du fédéralisme prenant en compte les régions. En outre, il apparaissait que les largesses financières de Bruxelles étaient beaucoup plus grandes que celles de l'État, dont la tendance était au rétrécissement.

D'un côté, Bruxelles déverse par sa politique régionale, plus précisément par ce qu'il est convenu d'appeler les fonds structurels¹⁰, des sommes très importantes. Par exemple, les trois objectifs dits "Objectif 1" (en faveur des régions en retard de développement ou connaissant de graves difficultés), "Objectif 2" (reconversion des régions ou bassins d'emploi affectés par le déclin industriel), "Objectif 5B" (développement des zones rurales fragiles) représentent, pour les collectivités territoriales françaises concernées, 40 milliards de francs de 1995 à 1999.

D'un autre côté, l'État organise des contrats de plan dont l'un des résultats les plus apparents est de faire contribuer la région au financement de grandes infrastructures (universités, autoroutes, chemins de fer,...) qui étaient auparavant du ressort exclusif du budget de l'État et qui demeurent, le plus souvent, sous sa responsabilité réelle.

Tout cela aurait pu encourager les régions à se refermer dans leur coquille, à privilégier ce qui peut faire leur plus grande particularité (langue régionale par exemple) et à se fermer aux contingences nationales. Ce particularisme a d'ailleurs donné lieu à des démarches dont certaines n'ont pas été loin d'aboutir. Ainsi, alors que Jacques Médecin, maire de Nice, disposait d'un poids politique important, les Alpes-Maritimes ont failli pouvoir créer une nouvelle région en se séparant de Provence-Alpes-Côte d'Azur¹¹. De même, les deux départements du sud-est de la région Centre, l'Indre et le Cher, ont essayé de faire prévaloir leur particularisme berrichon sur leur appartenance à la région Centre.

En fait, les régions se sont résignées à adopter la formule poétique proposée par Marc Censi, Président du Conseil régional Midi-Pyrénées écrivant de la sienne :

Ainsi, sans avoir consulté,
Le Prince, seul, a géminé
Le Midi et les Pyrénées.
Le regretter ou exulter
Est également inutile.
Nous existons. Ainsi soit-il¹².

L'esprit de lien

Dans le même temps, elles ont rapidement compris que l'esprit d'ouverture devait être privilégié sur l'esprit de fermeture, que l'esprit de lien devait l'emporter sur l'esprit de frontière. Une entité ne prend sens que lorsqu'elle réussit à se faire connaître, à développer vis-à-vis de

¹⁰ Dumont, Gérard-François, 1994, *L'aménagement du territoire*, Les Editions d'Organisation, Paris.

¹¹ A ce propos, on peut rappeler que la ville de Nice n'a voulu organiser aucune manifestation à l'occasion du bicentenaire de la Révolution, puisque le Comté de Nice n'a pu se rattacher à la France qu'en 1860.

¹² *Réussir Midi-Pyrénées*, Toulouse, mai 1991.

l'extérieur une identité active, correspondant au choix d'une évolution durable de l'esprit régional. Au lieu d'unifier les terroirs souvent disparates réunis dans les régions, en les incitant à trouver et à contempler une sorte de nombril symbolisant leur unité et leur réunion en un seul territoire, les régions ont généralement cherché à s'unifier sur un projet commun, comportant bien entendu nombre d'actions internes à la région, mais ayant pour objectif de la positionner autant par rapport aux autres que par rapport à elle-même.

Les régions sont donc parties à la recherche de leur identité en soulignant autant le caractère exclusif de leurs propres attributs que leur complémentarité avec d'autres¹³. La complémentarité a été autant facteur d'émergence identitaire que les particularismes locaux. Cet effort pour trouver des liens, qui auraient pu brouiller les identités, a au contraire contribué à les construire. Prenons quelques exemples.

En octobre 1989, Olivier Guichard, Président de la région Pays de la Loire, lance, dans le cadre de la Conférence des régions périphériques maritimes, la commission Arc Atlantique. Il s'agit de progresser grâce à des actions de coopération et d'équilibrer la "tentation de l'Est" existant dans l'Union Européenne. Cet Arc Atlantique "*donne un poids existentiel dont les promoteurs ont besoin pour leur auto-légitimation*"¹⁴. Il s'est révélé un tel facteur d'identification qu'aux dix-neuf régions de départ se sont associées onze autres régions du Royaume-Uni, d'Espagne et du Portugal. Le type de coopération mis en œuvre est d'origine géographique, étant précisé que la continuité territoriale ne doit pas être arrêtée par la mer. Par exemple, la coopération bilatérale, très ancienne, entre la Cornouaille et le Finistère, doit être considérée comme transfrontalière.

La réussite de l'Arc Atlantique provient de la combinaison entre des caractéristiques géographiques et une approche pragmatique. Il ne s'agit pas de développer une coopération permanente entre trente régions qui courent du 36ème au 58ème parallèle, du nord de l'Écosse à Algésiras, mais d'organiser des coopérations à géométrie variable.

De la géographie à Salvador Dali

Un autre exemple significatif est celui de la communauté de travail des Pyrénées¹⁵. Cette association a été fondée le 4 novembre 1983 à Pau¹⁶ sur une réalité géographique et une approche positive de cette réalité : les Pyrénées ne sont pas une barrière, mais constituent un domaine montagneux commun aux sept régions (Aquitaine, Midi-Pyrénées, Languedoc-Roussillon, Catalogne, Aragon, Navarre et Euskadi) et l'État (Andorre) concernés. Dans le cadre de cette structure de réflexion et du projet, ces territoires se sont aperçus que, grâce aux Pyrénées, ils avaient quelque chose en commun qui remonte loin dans l'histoire de leurs espaces et de leurs peuples¹⁷. "*Cela a été le premier pas vers cette découverte ou cette redécouverte d'une identité*".

Il s'agissait effectivement d'un premier pas vers la connaissance de soi-même par l'appropriation spatiale. Marc Censi ajoute :

"Chemin faisant, mettant en commun nos expériences, nos projets, nos réflexions dans les domaines les plus divers, nous avons découvert une autre dimension, celle de l'isthme européen qui dépasse très largement la simple notion de Massif pyrénéen. L'isthme européen est cet étranglement de continent européen entre Atlantique et Méditerranée qui, pour des

¹³ Il est vrai que le contexte économique encourageait cette démarche. Cf Dumont, Gérard-François, 1993, *Economie urbaine, villes et territoires en compétition*, Editions Litec, Paris.

¹⁴ Retailé, Denis, "Localiser, relier, découper, pratiquer la géographie régionale", *Historiens et géographes*, n° 346, décembre 1995, p. 170.

¹⁵ Cf notamment *Demain Midi-Pyrénées*, Privat, Toulouse, 1993, p. 55-56.

¹⁶ *Le Magazine de Midi-Pyrénées*, n° 38, avril 1995, p. 10-11.

¹⁷ Censi Marc, 1995, in *L'identité des régions en France et en Europe*, Journée d'étude du 26 janvier Toulouse, p. 161. La même remarque pourrait être faite à propos des populations de l'Arc Atlantique qui ont eu en commun la civilisation des mégalithes.

raisons géographiques, est devenu le point de concours de deux axes de très grande circulation : l'axe Nord-Sud entre la Péninsule ibérique¹⁸ et le reste de l'Europe et l'axe Est-Ouest entre la Méditerranée à l'Atlantique".

Le pur géographe peut estimer que l'isthme en question est une langue de terre plutôt large, mais il retiendra l'importance de la référence à la science de l'espace. Cette réflexion conduit le Président Censi à penser que le Sud-Ouest est au point de rencontre de quatre mondes :

"le monde atlantique qui va jusqu'à l'Amérique du Sud, le monde méditerranéen qui s'étend vers le Moyen-Orient, le monde arabe et le monde wisigothique, celtique, qui a poussé des incursions jusqu'au Portugal"¹⁹.

A ce stade de réflexion, de géographie historique, le Président Censi explique comment, un jour, il a compris pourquoi Salvador Dali situait le centre du monde à la gare de Perpignan, peut être d'ailleurs après un raisonnement autrement plus surréaliste !

Construire un destin identitaire non en considérant l'intérieur de ses frontières, mais en examinant sur quoi elles s'ouvrent, est une démarche que l'on retrouve également avec les régions du Sud de la France. Le 25 juillet 1990, jour de la Saint-Jacques, douze présidents de régions du Sud de la France et du Nord de l'Espagne²⁰ se réunissent pour créer l'Association "*Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*". Il s'agit de réhabiliter les chemins et, en même temps, de "*faire revivre les principaux sites qui jalonnent les chemins de Saint-Jacques*". Ce jour là, la dimension spatiale est présente tant dans son appropriation locale que dans sa dimension identitaire. Le lieu de la rencontre avait été soigneusement choisi : le lieu-dit "La Croix des Trois Évêques", sur le plateau de l'Aubrac. Cette rencontre donne à ces régions une identité européenne et spirituelle. Européenne, parce que les Chemins de Saint-Jacques, qui parcouraient l'Europe entière, symbolisaient la civilisation européenne; spirituelle, compte tenu de leur dimension religieuse. La coopération interrégionale débouche ainsi sur le rappel d'une communauté de destin, européenne et chrétienne. L'ambition alors proposée par Marc Censi est d'ailleurs celle-là lorsqu'il déclare qu'il faut "rompre à la fois nos chaînes et nos amarres pour que surgisse un nouvel humanisme que nous proposons à l'Europe". Cette initiative va d'ailleurs être retenue par le Conseil de l'Europe pour que "*le premier itinéraire culturel européen*" permette "*d'équilibrer les échanges internationaux à travers une symbolique puissante*". Il s'agit de trouver un "*nouvel élan culturel et socio-économique dans les racines civilisatrices des Chemins de Saint-Jacques*"²¹.

L'appropriation identitaire par la participation à des projets qui font, des frontières, des liens est une démarche spatio-culturelle assez générale mise en évidence par d'autres exemples de régions françaises. Ainsi, de 1991 à 1993, la Corse a développé un programme de coopération avec la région frontalière de Sardaigne, programme ensuite élargi pour la période 1994-1999 à la Toscane. Il s'agit notamment de désenclaver l'entité géographique corso-sarde et de valoriser l'espace marin, par exemple grâce à la constitution du Parc marin international des Îles Lavezzi et de l'archipel de la Maddalena. D'autres initiatives ont été prises par les régions de l'Est et du Nord de la France. Enfin, une autre réalité de géographie physique, le Bassin parisien, est réapparue dans la géographie humaine avec la création, en 1992, de la Conférence permanente des Présidents de région du Bassin parisien qui a débouché sur la création de liens financiers

¹⁸ Et dans une certaine mesure l'Afrique. C'est par cette voie qu'au Moyen Âge la science arabe a pénétré dans l'Europe de l'Ouest.

¹⁹ Sans oublier les Vandales qui passèrent par là pour aller conquérir l'Afrique du Nord et aboutir à Rome, laissant au passage leur nom à l'Andalousie.

²⁰ Andorre, Aquitaine, Aragon, Auvergne, Catalogne, Corse, Galice, Euskadi, Languedoc-Roussillon, Midi-Pyrénées, Navarre, Provence-Alpes-Côte d'Azur.

²¹ *Le Magazine de Midi-Pyrénées*, n° 26, Été 1992, p. 39.

précis. En analysant en outre certains aspects de l'évolution démographique de cet ensemble²² et l'évolution des transports, c'est une véritable entité qui semble apparaître.

Identité virtuelle ou réelle ?

Le souci identitaire des régions s'est exprimé à travers de multiples initiatives reposant sur le principe qu'il n'y a pas d'avenir sans racines. Les régions se sont livrées à une véritable quête identitaire dont on peut se demander si elle a fait émerger une identité virtuelle ou une identité réelle. Autrement dit, l'identité est-elle naturellement ressortie de cette quête ou faut-il y voir des images, des apparences, une vitrine, un miroir dont l'arrière est fort différent ?

L'ambition était de mettre en avant une culture régionale, c'est-à-dire "l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs" qui caractérisent la région puisque la culture "englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances"²³.

Comme il n'est pas dans le pouvoir d'une assemblée de créer la culture régionale, la démarche a consisté à mettre en avant des symboles et à promouvoir ou soutenir des activités liées au patrimoine : donner à voir des lieux, directement ou par l'intermédiaire de fictions, encourager les publications régionales, aider les langues régionales.

Une première démarche symbolique a concerné leur intitulé, pour certaines régions dont le nom n'a rien d'historique. En 1990, Marc Censi émet l'idée d'appeler Midi-Pyrénées "l'Occitanie centrale". *La Dépêche du Midi* approuvait cette idée car elle y voyait une prise en compte de la dimension culturelle de la région²⁴. Mais l'idée n'a pas progressé davantage. En revanche, à l'exemple du département des Côtes du Nord devenu les Côtes d'Armor²⁵, la région Centre a entrepris une démarche semblable. Après des mois de consultation, le Conseil régional a finalement approuvé en décembre 1994 le nom de Centre-Val de Loire qui ne pourrait devenir définitif qu'après une longue procédure²⁶ (avis du ministre de tutelle, des conseils généraux, du Conseil d'État, vote du Parlement,...).

La guerre des logotypes

La recherche de symboles s'est concrétisée tout particulièrement dans les logotypes, qui ont fait l'objet de deux approches fort différentes selon les régions. Certaines ont puisé dans leur histoire pour trouver les sources de cet écusson des temps modernes qu'est le logo. D'autres, faisant table rase du passé, ont fait appel à des créateurs d'images. C'est ainsi que, selon les goûts, certains pourront détester le logo de la Bretagne, où quatre traits symbolisent les quatre départements, et regretter l'emploi insuffisant de la traditionnelle hermine. D'autres apprécieront la région Midi-Pyrénées qui a retenu la croix qui figurait sur les armes des comtes de Toulouse et qui fut portée pour la première fois par Raymond de Saint-Gilles, l'un des chefs de la première croisade, en 1095.

Dans le cas de la Bretagne, l'idée était que le logotype créé par la mercatique donnait une idée "moderne", plus aérée que la figure héraldique chargée d'histoire. A chacun de se faire un avis pour savoir si le logotype de la Bretagne satisfait aux quatre critères théoriques définis par un spécialiste : "être unique, émotionnel, intemporel et universel"²⁷.

²² Cf par exemple Dumont, Gérard-François, "La population des départements limitrophes de l'Ile-de-France", *Les cahiers du Crepif*, n° 47, juin 1994.

²³ Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, préambule. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico, 1992.

²⁴ 27 novembre 1990.

²⁵ Changement d'intitulé qui semble avoir été bénéfique, notamment sur le plan touristique.

²⁶ *Les Echos*, 20 décembre 1994, p.14.

²⁷ Caron, Gérard, 1992, *Un carré noir dans le design*, Dunod, Paris.

Quand à celui du Midi-Pyrénées, il est également le fruit de l'histoire récente de la région. En 1984, le Conseil régional crée un drapeau bleu foncé, portant huit étoiles blanches posées en cercle et symbolisant les huit départements. A partir de ces étoiles, des lignes blanches atteignent les petits côtés de l'emblème et, vers la hampe, une petite croix de Toulouse est figurée en rouge (ce qui est une anomalie, car elle devrait être or). En 1986, au moment des premières élections des conseillers régionaux au suffrage universel, Dominique Baudis, le maire de Toulouse, utilise exclusivement la croix pour servir de fond à sa campagne électorale. Élu en renversant la précédente majorité, sa première décision est de troquer le drapeau bleu étoilé de Midi-Pyrénées pour la traditionnelle croix occitane. Son utilisation fera l'objet d'une charte graphique mise en service le 3 octobre 1990. Dans cet exemple, le logotype est certes une image, mais une image à la fois historique par ses origines et son utilisation traditionnelle, et moderne par le recours à une charte graphique.

Fictions et territoire

Une autre démarche identitaire consiste à montrer les lieux, le paysage, les vieilles pierres, les châteaux, ... susceptibles de rappeler toute une géographie historique. Dans ce but, il faut réhabiliter, utiliser ces lieux comme décors pour des festivals de tout genre, pour des spectacles dont certains ont pour thème l'histoire régionale. Car cette dernière réapparaît après des décennies de quasi mise entre parenthèses puisqu'il n'appartenait pas à l'État de privilégier des manifestations mettant plus en évidence des réalités locales que l'identité nationale. Cette opposition entre l'unicité et la diversité se retrouve à nouveau exprimée par Marc Censi dans la poésie préfaçant le projet de région "*Réussir Midi-Pyrénées*"²⁸ :

"Serais-tu, France jacobine,
Demeurée tant traumatisée
Que tu parjures la gloire ancienne
De Languedoc et de Guyenne ?"

Le succès du Puy-du-Fou a fait des émules. Ailleurs, le semi-échec peut s'expliquer lorsque certains ont voulu créer une "Région culturelle" au sens de "l'État culturel" dont l'insuccès n'est pas contestable, que l'on se réfère aux analyses de Marc Fumaroli²⁹ ou à la perte de cohésion sociale dont souffre la société française. Par exemple, les Nuits de Castries, lancées par la région Languedoc-Roussillon en 1988, souffrant d'un "défaut de direction artistique et du désordre de la programmation", sont revenues à Castries, et là seulement, en 1994³⁰.

La stratégie consistant à faire voir par la fiction ses paysages et ses pierres a mieux réussi à cette région et à d'autres. En 1987, le Languedoc-Roussillon décide d'encourager le tournage de courts et longs métrages de fictions, de documentaires, de reportages et de films publicitaires. Le conseil régional crée un fonds d'intervention et subventionne indirectement par ses services des films qui vont rendre son territoire présent sur des pellicules. Cela permet à la région, ou plutôt à ses élus, de se positionner comme des stars lorsque l'objectif est là pour les montrer à côté d'autres stars, à vrai dire mieux connues, comme Alain Delon, Nicole Garcia, Bernadette Lafont, Michel Piccoli ou le réalisateur Wim Wenders. Où y-a-t-il, dans cette initiative, dessein identitaire ? Certains utiliseront une formule comme "la région fait son cinéma", au propre et au figuré. D'autres, au contraire, penseront que le cinéma contribue alors à l'émergence de la région, qui connaît un supplément de notoriété parce qu'elle a servi de décor et de cadre de tournage pour des scénarios. Ils ajoutent que l'héritage des décors conservés (et proposés à la visite) vient ajouter au patrimoine régional. D'autre encore insisteront sur le rôle de l'image

²⁸ Région Midi-Pyrénées, Toulouse, mai 1991.

²⁹ 1991, *L'Etat culturel*, B. de Fallois, Paris.

³⁰ Pourcher, Yves, "La culture peut-elle former un territoire ?", *Pouvoirs locaux*, n° 21, mars 1995.

comme instrument de promotion de la région et apport économique³¹. Quoiqu'il en soit, la région Languedoc-Roussillon s'est effectivement bâtie une image cinématographique³² qui est aujourd'hui l'un de ses traits, avec le logo régional apparaissant sur certaines affiches, comme pour *Le belle noiseuse*, de Jacques Rivette (1990) et *Tango* de Patrice Leconte (1992). Le succès a été tel que la région a pu affiner ses critères de subvention et qu'elle a été imitée, notamment par la Franche-Comté³³.

Une autre action culturelle consiste pour les régions à soutenir le livre par des initiatives les plus diverses. Parfois il s'agit d'inviter des auteurs et de leur donner les moyens d'écrire. Parfois il s'agit d'aider des éditeurs dans la promotion des livres publiés dans la région ou parlant de la région : aide à l'équipement, bourse de commandes, catalogue communs, soutien pour un stand dans les salons du livre (Paris, Francfort), achat de livres,... La région est ainsi présente dans les bibliographies et elle a intérêt au succès de la diffusion pour renforcer sa place.

Autres traits identitaires

Un autre outil d'identification passe par la promotion de personnalités représentatives, contemporaines ou non. Ainsi la Haute-Normandie a Flaubert et Georges Braque, la Basse-Normandie Marcel Proust et Sainte Thérèse, la Bretagne Chateaubriand et Pierre-Jakes Helias. La Bretagne recommande d'ailleurs une route touristique, la Route Chateaubriand, parcourant à travers 15 sites l'Ille-et-Vilaine et l'ouest des Côtes d'Armor. Les Pays de la Loire ont Rabelais, Clémenceau et Joaquim du Bellay, l'Aquitaine Montesquieu, Henri de Navarre et François Mauriac, le Midi-Pyrénées d'Artagnan, Bernadette Soubirous et Jaurès, le Languedoc-Roussillon Paul Valéry et Georges Brassens, la Bourgogne Charles le Téméraire et Henri Vincenot.... Tous ces noms sont évocateurs d'images.

Enfin, il ne faudrait pas oublier le rôle donné à la langue régionale là où elle existe, même lorsque son existence est marginale. Comment considérer que l'occitan n'existe pas, alors qu'il a été honoré en 1904 d'un prix Nobel attribué à Frédéric Mistral. Marc Censi ne renie pas cet héritage lorsqu'il envoie en langue occitane, "*Bonna Annada*", ses vœux pour l'année 1991. En région Midi-Pyrénées, la langue d'oc est d'ailleurs soutenue dans son aspect linguistique comme dans son aspect culturel. "*Il s'agit de faire connaître une culture, injustement reléguée à un statut folklorique, à son vrai niveau, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la région*", lit-on dans le projet de la région pour 1991. "*30 000 élèves apprennent la langue d'oc à l'école*" précise le projet 1993. "*La culture d'oc fut aussi largement imitée ailleurs : les trouvères copient les troubadours³⁴, et Dante s'inspire des poètes occitans*". La portée de l'action en faveur de la culture occitane veut être objectivement considérée, puisque le texte ajoute : "*Les valeurs occitanes ne suffisent pas, à l'heure actuelle, à fonder notre identité; elles n'en forment pas moins une part de nos racines communes.*"³⁵

Parallèlement, d'autres acteurs que le Conseil régional agissent pour contribuer à cette construction d'identité et cela est particulièrement le cas des médias, télévision et presse. Dans certains cas, des journaux estiment que leur avenir est directement dépendant du sentiment de

³¹ Hébergement des comédiens et des équipes techniques, rémunération des éventuels figurants,... Cet exemple est l'occasion de signaler le développement des recherches sur l'économie de la culture depuis les années 1980. Cf Benghozi, Pierre-Jean et Dominique Sagot-Duvaurox, "Les économies de la culture", *Réseaux*, novembre-décembre 1994.

³² D'autant plus qu'il s'y est tourné (à Carcassonne) l'un des plus grands succès populaires d'un film français de ces dernières années, *Les visiteurs* (1992) avec Christian Clavier et Jean Reno.

³³ *Le Figaro-Economie*, 18 mai 1995, p. XI.

³⁴ Grâce à Aliénor d'Aquitaine qui avait appelé des trouvères à sa cour de Domfront, après son mariage avec Louis VII en 1137.

³⁵ *Demain Midi-Pyrénées*, op. cit, p. 35.

leur appartenance à la région; ils se considèrent alors comme des missionnaires de l'émergence territoriale et cherchent à donner un sens à la notion de région pour les habitants.

Paradoxes

Surtout depuis leur première élection au suffrage universel en 1986, les Présidents de région ont multiplié les actes symboliques : logotype, rencontres internationales, restauration de lieux historiques,... pour donner à leur région, nouvelle entité territoriale, une réalité durable. L'objectif est à la fois de développer un sentiment d'appartenance et d'ériger sa différence. Ce dessin identitaire s'est construit dans des conditions souvent paradoxales. Ainsi, il y a à la fois résurgence et émergence selon les choix spatiaux effectués par l'État dans le découpage des régions. Quelques régions ont pu occuper le lit de provinces de l'Ancien Régime, d'autres non. Il y a eu affirmation de certains particularismes, même si la recherche d'une identité par l'ouverture a prévalu, avec une forte utilisation de la géographie. Le risque de tribalisation a été écarté.

En troisième lieu, on peut s'interroger sur l'aspect virtuel ou réel des actions de construction identitaire conduites par les régions. Certains peuvent considérer qu'il conviendrait de parler d'images plutôt que d'identité, car l'image se définit comme quelque chose qu'on élabore, qu'on construit, ce qui correspond à la démarche des régions. Mais lorsque cette dernière consiste simplement à laisser resurgir ce qui était masqué par la volonté centralisatrice et unificatrice de l'État, ce n'est pas une image que l'on construit, c'est une identité qu'on laisse voir. Si le virtuel a beaucoup fait parler de lui, par exemple à travers des logotypes sans âme, le réel régional a effectivement émergé ces dernières années dans la quête du patrimoine, de l'histoire, de la gastronomie et d'autres spécificités locales.

Les régions, nouvelles identités spatio-culturelles, ont néanmoins un dessein identitaire relativement brouillé. D'une part parce que leur marge d'intervention dans le domaine culturel reste modeste tant en raison de l'appétit de l'"Etat culturel" cité plus haut, qui génère d'importants frais de fonctionnement, que d'un cadre réglementaire de l'action culturelle dont l'esprit et la lettre restent fortement centralisateurs.

D'autre part, les personnes qui sont acculturées et qui, pour des raisons personnelles ou collectives, ou parfois parce qu'elles sont venues d'ailleurs, cherchent à s'enraciner, ont bien des difficultés à identifier la région dans sa dimension culturelle. L'identité régionale se trouve en effet en parallèle, voire en concurrence, avec d'autres identités, départementales ou locales.

En définitive, les nouvelles entités que sont les régions découvrent que leur identification la plus forte s'exprime dans leur réalité géographique, et pour celles dont le périmètre est davantage une résurgence, dans la géographie historique. Les premières impriment leur destin dans l'histoire contemporaine, en utilisant entre autres des matériaux divers du passé. Les secondes ont déjà un destin parce qu'elles sont présentes en tant que telles dans l'histoire.

L'exemple des régions françaises montre que le territoire est un facteur essentiel d'identité et que l'identification par le lien est peut-être tout aussi importante, voire plus efficace, que celle par la frontière. Les régions ont donc pour la plupart dépassé l'esprit de pré carré ou de champ clos.

Néanmoins, la nation française a encore un long chemin à parcourir si elle veut réaliser le vœu de Goethe :

"Quel bienfait ce serait pour la douce France si, au lieu d'avoir un seul centre, elle en avait dix qui répandraient partout la lumière et la vie!"³⁶

³⁶ Cité par Ulrich, René, 1994, "Ville et culture", *Revue d'Economie Régionale et Urbaine*, n° 5, p 877.

Groupes et territoires au Maasina (Mali) Logiques du contrat et logiques de la force

Claude FAY
ORSTOM

Le *Maasina* (entendu ici comme la partie du Delta central du Niger, au Mali, située sur la rive gauche du Niger) a été progressivement peuplé par des groupes divers et souvent d'abord polyvalents, pratiquant chasse, pêche, bûcheronnage, élevage... Ces groupes se sont peu à peu définis en s'articulant, et notamment en précisant par contraposition de grandes identités "ethniques" (Peuls, Bozos, Somonos, Malinkés), qui se sont principalement fondées sur des spécialisations à la fois professionnelles et religieuses¹. Le terme peul *sii*, qui désigne une race, une espèce, une variété – animales ou végétales – ou une "catégorie" dans son sens le plus vaste, sert à nommer ces groupes que nous appellerons, par convention, "ethnies". Celles-ci se caractérisent par la liaison intime avec un élément (l'eau, l'herbe, la terre), qui est fondée par la maîtrise religieuse ou "mystique" des relations à ses divinités spécifiques ("génies" – *seytan* ou *seydan* ou *nyenne* – d'eau ou de terre). Cette maîtrise permet des pratiques productives déterminées (pêche dans les eaux profondes ou basses pour les Bozos et Somonos, élevage pour les Peuls, agriculture pluviale ou fluvio-pluviale pour les Malinkés) en rapport avec l'élément concerné, qui est lié au groupe par une relation mutuelle d'"amour" ("le Bozo aime l'eau" et "l'eau aime le Bozo). Cette relation peut également être définie par une alimentation privilégiée (lait, céréales, poisson). Chaque ethnie est en principe, et dans les faits jusqu'à une période récente, endogame².

A l'intérieur de chaque groupe ethnique, et un niveau plus bas à l'intérieur de chaque communauté locale de producteurs, des procédures déterminées vont également fixer les modes d'accès aux ressources naturelles et aux espaces de production. Enfin, l'ensemble des groupes concernés a été historiquement "coiffé" par des forces guerrières impériales, d'abord les princes peuls *Diallo-Dikko* ou *Arße* du Maasina à partir du XVI^{ème} siècle, ensuite la *Diina*, l'empire théocratique fondé par Sékou Amadou au début du XIX^{ème} siècle, avant que déferlent les troupes de El Haj Oumar Tall et que vienne la "pacification" française puis l'État malien indépendant. Ces différents pouvoirs ont, chacun à sa façon, manifesté certaines emprises sur les espaces de production et les pouvoirs locaux qui les organisaient. Nous analyserons ici les principes qui articulaient indissociablement des identités et des territoires dans les trois relations évoquées entre différentes ethnies, entre communautés ou lignages de même ethnie et entre l'ensemble de ces groupes ruraux d'une part et les pouvoirs impériaux précoloniaux de l'autre. Après avoir dégagé ces principes, on examinera comment de nouveaux découpages spatiaux et identitaires posés par l'État contemporain ébranlent de façon très particulière les principes mêmes de l'organisation passée et produisent un syndrome anomique³.

On peut définir de façons très différentes la notion de "territoire", qui peut aussi bien référer (cf. "le nouveau petit Robert") à l'"étendue où vit un groupe humain", ou à l'"étendue

¹C'est la "division ethnico-professionnelle" d'abord décrite par Gallais, 1967. Pour des précisions sur l'histoire du peuplement, cf Fay, 1995b. Les hétéronymes, francisés ou non, sont écrits en caractères romains et accordés en français.

² C'est à dire qu'elle définit ses limites et sa fermeture en instaurant à sa frontière (et en créant ainsi cette frontière) un principe d'endogamie qui inverse l'exigence interne de l'échange interlignager. Sur ce point, cf Bouju, 1995.

³ Les matériaux utilisés ici ont principalement été recueillis avant l'avènement de la démocratie en 1991.

sur laquelle s'exerce une autorité, une juridiction", ou à une "zone précisément déterminée" ou "qu'un animal se réserve et auquel il interdit l'accès à ses congénères". En jouant sur ces différents critères, on peut baptiser "territoire" à peu près n'importe quelle portion d'espace humanisé d'une façon ou d'une autre, c'est à dire manifestant un type quelconque d'emprise humaine et un type quelconque (cela va évidemment de pair) de frontières en traçant les limites. Mieux vaut donc partir d'abord des réalités empiriques, analyser les différents types concrets d'humanisation, d'emprise et de délimitation, puis procéder par convention. On reviendra sur ce problème en fin d'analyse.

1. Espaces et sangs communs, usages et identités ciblés : l'ordre de l'articulation ethnique

Les principales ethnies du Maasina se partagent donc fondamentalement des "éléments" (eau, herbe, terre), et, par conséquent, des secteurs ou sous-secteurs de production, et non des portions d'espaces géométriquement définies de façon exclusive⁴. Rappelons à grands traits (cf. Fay, 1995b) la genèse de ces distributions inter-ethniques d'usages spécifiques et alternés de grands espaces communs. Le modèle le plus pur de ces relations est donné par les récits mythico-historiques locaux comme l'instauration d'un pacte de confiance dit *hoolaare* (litt. "confiance" en *fulfulde*, langue des Peuls). Ce pacte, semblable à ce que la littérature africaniste a nommé "alliance cathartique"⁵, est fondé par l'établissement rituel d'une consubstantialité physique ayant le plus souvent, sous une forme ou une autre, l'échange des sangs comme support. On fixe ensuite le contenu du pacte, les prérogatives qui en résultent, et qui s'énoncent comme un contrat, comme la prescription d'une série de droits et de devoirs respectifs. Chacun aura l'exclusivité d'un type de production, le mariage et les relations sexuelles entre partenaires, qui introduiraient un principe de confusion, sont généralement proscrits, il est formellement interdit de s'agresser ou de s'injurier gravement. Les partenaires conviennent généralement d'échanger leurs produits (lait, poisson, céréales). Ils s'entr'aviseront des principaux actes initiateurs (sacrificiels et techniques) tenant à leurs activités respectives (récolte, pêche dans les plaines, traversée du fleuve), faute de quoi ces actes échoueraient. Ils se faciliteront les "passages" intersectoriels (les Bozos assureront par exemple rituellement et matériellement la traversée du fleuve par les bœufs des Peuls). La consubstantialité établie par le rite donne une force toute particulière aux obligations qui en résultent : on dit que les partenaires "se sont pris", et transgresser l'une ou l'autre des règles établies (exclusivités, échange prescrits, non-agression) exposerait les contrevenants à la mort : on dirait que "le pacte les a pris". D'ailleurs une mort dans un camp est dite annoncer une mort dans l'autre, ce qui couronne le thème de la communauté des destins.

Le rituel subsume donc la distinction-complémentarité des groupes sous une consubstantialité mystique⁶ qui fait de chacun des partenaires le garant de la spécificité de l'autre et son médiateur implicite avec son propre élément, le garant aussi de la vie de tous en général. Espace naturel commun, même identité mystique substantielle d'une part; activités différentes, liens mystiques et techniques spécifiques aux éléments différents de l'espace d'autre part; échange et contrôle mutuel à la fois politique et religieux enfin. La formule est complète qui permet ce type de coexistence, en conjuguant la communauté de l'espace et la diversité articulée de ses investissements. Ceux-ci se combinent au cycle des saisons pour dessiner des territoires "élémentaires" en leur posant des frontières à la fois naturelles et techniques. Ces territoires sont doublement identitaires, parce qu'ils ne manifestent pas seulement l'être de chaque groupe, mais qu'ils le fondent par une double contraposition (des

⁴ On présente ici un modèle simplifié. Pour des précisions, cf Gallais, 1967 ; Kassibo, 1994 et Fay, 1993, 1994.

⁵ Griaule, 1948 ; Certains groupes passent une simple convention d'échange, qui peut ou non être nommée *hoolare*, il y a en fait un continuum de relations possibles. Mais le *hoolare* "de sang" est la forme majeure et exemplaire qui préside à l'articulation de diverses activités sur un même territoire. Pour des détails, cf Fay, 1995b.

⁶ qui prête facilement à des expressions émiqes -ou étiques- de la gémellité : cf Griaule, opus cit.

milieux, des techniques). Le contrat mutuel de répartition des ressources se donne comme un contrat identitaire de groupes.

2. Identité commune, Territoires séparés ou droits hiérarchisés : l'ordre de l'articulation villageoise et lignagère

Limitons nous cette fois au cas des pêcheurs Bozos pour étudier les modalités de l'articulation entre lignages et groupements de pêcheurs (les "villages" au sens strict n'apparaissent qu'avec la sédentarisation forcée par la *Diina* au XIX^{ème} siècle).

On a d'abord affaire à des lignages regroupés autour d'un lignage premier installé et dont l'ancêtre, qui est un "connaisseur d'eau" (*andudo ndiyam*) a maîtrisé les relations avec les génies d'eau. Ces génies sont pluriels, il les a rencontrés par des visites infra-aquatiques dans des lieux ponctuels (mares, chenaux), chaque lieu nécessitant des procédures particulières de conciliation avec un génie précis, des marquages rituels particuliers. Mais la relation aux génies d'eau s'établit grâce à la force magique du fondateur, souvent référée à celle de son "fétiche" *toru*. A la logique du marquage sacrificiel de lieux précis, se combine donc avec le temps une logique du rayonnement du fétiche, des pouvoirs mystiques du féticheur⁷. Dans les premiers temps, expliquent les informateurs, "tu pêchais aussi loin que la force de ton fétiche le permettait", et celle-ci était implicitement limitée par la présence de divinités trop fortes pour lui, mais aussi, et l'un semble souvent métaphoriser l'autre, d'un autre fétiche qui était aussi (ou plus) puissant. Les luttes des féticheurs avec les divinités d'eau n'étaient d'ailleurs pas exclusives d'affrontements plus directement guerriers avec d'autres groupes. Les forces magiques délimitent ainsi, aux frontières fixées par la rencontre de leurs champs respectifs de rayonnement, de grands "territoires-maîtrises" flous et contigus (on parlera de "l'eau" de tel groupement ou lignage), des espaces sur lesquels des lignages, et par extension des communautés⁸, ont des droits exclusifs qu'ils font valoir comme tels, espaces aquatiques comprenant des ensembles de sections de fleuves et de chenaux et de portions de plaine. Mais il faut préciser que :

– Toute communauté ne "possède" pas d'"eau" (n'est pas *jeydo ndiyam*), ou dans notre langage n'a pas de "territoire". Certaines communautés résident et pêchent sur le territoire-maîtrise ("sur l'eau") d'un groupe voisin qui les a laissés s'installer ou les a installés lui-même (pour "surveiller ses eaux"), leur donnant un droit d'usage et leur apprenant certains sacrifices mineurs. Les lignages de ces communautés vassales ont donc des droits collectifs sur ce qu'on peut appeler par convention un "finage"⁹ (on dira qu'ils peuvent y "pêcher pour manger"). Mais les grands sacrifices fondant la pêche, ainsi que la possibilité d'accueillir les étrangers, demeurent l'exclusivité du groupement "propriétaire", qui peut d'ailleurs ponctuellement prélever des tributs symboliques.

– Parallèlement à ces grands ensembles territoriaux, les pêcheries particulières dessinaient des réseaux lâches et entremêlés. Des lignages ou fractions de lignage peuvent en effet acquérir des pêcheries au hasard des déplacements (et des "conquêtes" de génies de rencontre) et des alliances matrimoniales : les groupements ne sont pas endogames, on peut donner une

⁷ Les types de relations avec les génies sont en fait divers, d'un simple échange sacrificiel ("sacrifices contre poisson") à une véritable opération de "domptage-domestication" (*maarde*) quasi-guerrier des génies par le féticheur.

⁸ Stricto-sensu, des eaux données appartiennent toujours à des lignages, c'est un lignage qui est "propriétaire d'eau" (*jeydo ndiyam*) et détient les charges sacrificielles. Mais il distribue des pêcheries aux autres lignages du groupement et certaines pêches sont communes, se crée ainsi un sentiment d'"appartenance collective", surtout en opposition aux autres groupements.

⁹ Le Nouveau petit Robert définit le "finage" comme "les limites, l'étendue d'une paroisse ou d'une juridiction, d'un territoire communal". Les halieutes ont coutume de désigner par le même terme les limites du territoire de pêche d'une communauté. J'utilise ici ce terme pour indiquer une portion d'espace (aquatique) relativement homogène sur laquelle une communauté de pêcheurs pêche et a des droits plus ou moins solidaires.

pêcherie en dot, inversement les donneurs de femme peuvent offrir une pêcherie aux descendants de "leur fille", et de toutes façons les neveux utérins ont des droits de prélèvement sur les pêcheries de leurs oncles. Beaucoup de pêcheries lignagères peuvent par conséquent être fort éloignées du petit rayon qui définit les migrations de pêche annuelles du groupe sous la houlette du "connaisseur d'eau".

– Enfin, de même que les différentes ethnies ne se partagent pas des portions géométriques d'espace mais des droits sur des éléments naturels (des "territoires élémentaires"), à l'intérieur d'un groupement de pêcheurs les lignages ne se partagent pas des "sections d'eau" au sens strict, mais des droits déterminés (des exclusivités, des préséances ou des privilèges) sur des pêcheries¹⁰, c'est à dire le droit de pêcher de façon exclusive, ou en première place, ou en plus grand nombre, sur des emplacements déterminés, avec des dispositifs techniques déterminés, à des moments déterminés du cycle. Les mêmes emplacements seront, à d'autres moments et pour d'autres pêches, d'accès libre à tous ou relèveront de privilèges différents. Il s'agit bien d'une distribution de droits variés sur un rapport engins/lieux/temps, et non d'une distribution de propriétés sur des lieux.

Entre ethnies, groupements et lignages, on avait donc affaire à des modes différents de traitement de l'espace et de territorialisation, tantôt conjoints tantôt subordonnés :

- distinction de vastes espaces communs en territoires "élémentaires" attribués aux ethnies.
- distinction des territoires "élémentaires" (dans notre exemple halieutiques) continus en territoires-maîtrises contenant éventuellement plusieurs finages.
- distinction des territoires-maîtrises et des finages en droits ponctuels (dans le rapport lieu/engin/moment) hiérarchisés d'accès aux eaux, fondant des "territoires de pêche" qui relèvent d'appartenances très diverses (sacrificielles, matrimoniales, lignagères) et débordent les découpages des territoires-maîtrises.

3. Le pouvoir

Puis les Bozos croissent et se multiplient, des pouvoirs impériaux apparaissent pour lesquels le fleuve est un vecteur privilégié de transport (le Mali, les *Arße*, Ségou). Dans le cadre de ces pouvoirs (cf. Fay, 1995a), apparaît une organisation d'ensemble, où les différents groupements successifs sur le fleuve¹¹ sont dotés d'une organisation similaire, centrés autour de maîtres d'eau (*jitigi*, *jituu*, *jeydo ndiyam* : descendants des premiers sacrificateurs) qui pratiquent des sacrifices similaires, appliquent des réglementations homogènes (sur les périodes de pêche et l'ordre des pêches, les mises en défens) et disposent de prérogatives foncières et rituelles sur un espace déterminé de fleuve¹².

Le pouvoir guerrier impérial (*laamu*) est défini localement comme un opérateur à priori légitime de changement sous le signe de la violence (cf. Fay, 1995a). Force et droit ("vérité" : *ngoonga*) coïncident ici, "c'est le pouvoir, on n'y peut rien", et s'il est vrai que le pouvoir guerrier s'exerce sur les hommes (en opposition à celui du féticheur qui s'exerce sur les éléments), il est aussi vrai que "celui qui peut te tordre le cou peut bien faire ce qu'il veut dans

¹⁰ J'avais proposé (Fay, 1993) d'appeler ces pêcheries des "technotopes", en opposition à l'idée biologiste que les pêcheurs se regroupent sur des "biotopes". Beaucoup de ces pêcheries ne sont en effet des lieux de concentrations de poisson que parce qu'un dispositif technique déterminé permet de les y attirer de façon "prenable". Pour des détails sur la complexité du foncier halieutique dont je ne fais ici que résumer les principes, cf. Daget, 1949 ; Gallais, 1967 ; Fay, 1993, 1994.

¹¹ Je simplifie là aussi. Mais les villages bozo sont effectivement beaucoup plus nombreux sur les fleuves (Niger, Diaka, Bani) que dans la plaine.

¹² Dans le cadre de ces aires de pouvoir, des réglementations articulent les pêches des divers groupements : interdiction de barrer le lit principal des fleuves (empêchant le monopole d'un groupement sur des bancs donnés de poisson), organisation de pêches collectives mêlant divers groupements et divers acteurs (notamment les captifs des empereurs). On ne peut ici rentrer dans le détail.

ta propriété". Les pouvoirs (et en tout premier lieu celui des *Arβe* dans notre région de référence) vont donc agir de trois façons principales sur l'ordre halieutique antérieur :

– Ils vont, on l'a dit, englober les découpages préexistants dans les nouvelles aires d'influence (les territoires guerriers) qu'ils dessinent et qui sont définies (là aussi de façon plus ou moins floues) par une domination fondée sur un usage de la force qu'on pourrait qualifier de "légitime" puisqu'il est formellement reconnu par ceux qui s'y soumettent (et en même temps évidemment limité par la force guerrière adjacente). Certains groupements perdent ainsi des droits sur des pêcheries englobées par un territoire guerrier adjacent.

– Ils vont plus généralement, en même temps qu'ils "reconnaissent" la propriété de certains groupes (signifiant ainsi qu'elle est désormais fondée par et suspendue à cette reconnaissance) désapproprier certaines pêcheries et les réapproprier à des lignages clients de pêcheurs.

– Dans ce dernier cadre, ils vont édicter de nouvelles règles d'appropriation de l'espace (de territorialisation). Une de ces règles sera par exemple le "prix du sang"¹³ au nom duquel on attribue, selon diverses modalités, une portion de territoire ou une pêcherie à un groupement ou un lignage ayant perdu un membre dans le cadre d'un combat. Certaines propriétés (jeyal) changent ainsi de main et les vaincus se consolent en méditant sur la toute puissance du pouvoir. Les nouvelles règles d'acquisition se juxtaposent aux anciennes, définissent de nouveaux types d'attribution conjuguant bien de nouveaux espaces et de nouvelles identités et appartenances. Dans tous les cas, les territoires ainsi acquis se réintègrent ensuite à la logique antérieure, sont hérités par les agnats, donnés en dot ou à des utérins... Des positions changent dans le système des attributions, qui se complexifie sans pour autant être détruit ni vraiment altéré.

Avec l'apparition des États "modernes", colonial d'abord, Malien et indépendant ensuite, c'est à des processus très différents qu'on va progressivement assister. Le second hérite du premier un certain nombre de principes d'action nouveaux et les intègre dans sa logique propre, ce d'une façon complexe¹⁴. On se contentera ici d'analyser en vrac, sans en faire l'histoire, les principaux principes et pratiques successifs dont la conjonction va progressivement altérer les règles du jeu :

– La proclamation de la domanialité des terres et des eaux (de leur appartenance à l'État), la création d'un permis de pêche donnant en principe droit à tout citoyen de pêcher sur toutes les eaux nationales.

– La conjugaison des nouveaux principes liés à l'État "moderne" et des principes antérieurs, dans les pratiques complexes des responsables liés au nouveau découpage administratif (régions, cercle, arrondissement). Chargés de faire respecter les lois et les conventions de pêche, ils sont par ailleurs incités par l'État, dans le but de préserver la paix sociale, à respecter la coutume dans les limites de la légalité. Les conventions officielles elles-mêmes ont un aspect syncrétique. On met ainsi parfois l'accent sur la libre circulation et le libre accès aux territoires de pêche, ce qui favorise virtuellement les "non-propriétaires", locaux ou migrants (pêcheurs venus du sud). Mais certains textes (ou d'autres parties des mêmes textes) évoquent les droits de pêche spécifiques "pour l'autosubsistance" des villages riverains (avec des engins et pour des périodes déterminées). D'autres textes enfin insistent tantôt sur la nécessaire disparition des autorités coutumières, tantôt sur la possibilité d'utiliser leurs capacités rituelles à des fins de conciliation.

– La transformation radicale induite de ce fait dans la relation entre le monde rural et l'ordre du pouvoir (ou, ce qui revient au même, dans la perception qu'a le monde rural de cette

¹³ *Dyo*, manifestement d'inspiration islamique, bien que ces princes câfres combattent l'islam...

¹⁴ cf Fay, 1994 et 1996, à paraître.

articulation). En temps que pouvoir, l'État malien est, dans la représentation locale, justifié par principe à opérer des changements brutaux et par principe légitimes. Comme d'autres pouvoirs avant lui, il définit d'ailleurs pour ce faire de nouvelles identités (citoyen malien, membre d'un cercle ou d'un arrondissement, "village riverain", "consommateur auto-subsistant"). Il fait correspondre ces identités à des espaces (eaux nationales, "eaux du cercle", "eaux riveraines") et à des droits, à de nouveaux principes d'accès aux territoires : droit à acquérir un permis de pêche, droit à être départagé en cas de conflit par les autorités liées aux découpages administratifs¹⁵, droit d'accès privilégié et techniquement déterminé aux eaux riveraines...etc. Mais on voit bien que les nouvelles identités sont abstraites, indifférentes aux appartenances sociales concrètes qui règlent la vie rurale, et que les nouveaux découpages sont hétérogènes, contradictoires entre eux, et par ailleurs contradictoires avec les droits "traditionnels" avec lesquels on est censé tenter de les conjuguer¹⁶. S'ensuivent deux conséquences majeures :

– La conjonction de principes (anciens et nouveaux) contradictoires tend à produire une déterritorialisation au sens strict, c'est à dire non pas une recomposition territoriale liée à de nouveaux principes, mais une contradiction à effet anomique entre plusieurs principes coexistants et contradictoires de territorialisation.

– L'injonction faite aux administrateurs de "tenir compte de la coutume" fait qu'ils se transforment volontiers (d'abord sous la colonisation, ensuite sous l'indépendance) en "historiens amateurs", incitant les acteurs des conflits à faire paraître les fondements de leurs droits respectifs. Or, normalement, le pouvoir tranche, il reconduit ou récuse les principes d'appropriation en place, il en introduit de nouveaux, mais il n'interroge pas sur leur validité. De même, normalement, des droits donnés sont invoqués de façon contextuelle, en fonction de ce qui est socialement admis à une époque déterminée et des rapports de force (entre lignages, avec le pouvoir en place, entre pouvoirs adjacents, rapports qui sont naturellement changeants) qui sont en place. Dans le cadre de la déterritorialisation évoquée, et devant la curieuse disposition du pouvoir à demander de justifier des "droits traditionnels" au lieu de trancher, toutes sortes de droits, non seulement contradictoires, mais de plus évoquant des fondements d'époque différentes, vont être évoqués anarchiquement, puisqu'après tout le pouvoir peut aussi bien reconnaître comme "tradition" une position de neveu utérin qu'un fondement sacrificiel ou un don fait à tel lignage par tel pouvoir de n'importe quelle époque (*Arɓe* du Maasina, *Diina*, commandant de cercle colonial)¹⁷. La déterritorialisation est donc produite dans le cadre d'une décontextualisation.

Significativement, les principaux conflits vont naître aux lieux d'emboîtement des différents ordres territoriaux qui étaient conjugués par les systèmes antérieurs (et par les pouvoirs antérieurs), soit :

– à l'articulation de la géographie des territoires-maîtrises (fondés par la maîtrise sacrificielle) et de celle des finages inclus. Des villages vassaux vont ainsi revendiquer, au

¹⁵ et par les autorités politiques liées aux mêmes découpages...

¹⁶ Certains responsables tendent par ailleurs à trancher entre les différents principes en fonction des bénéfices personnels qu'ils peuvent espérer retirer, et sont régulièrement mutés environ tous les trois ans, ce qui favorise la réapparition des mêmes conflits. Si l'on ajoute que le nombre restreint de fonctionnaires d'autorité (agents des eaux et forêts notamment) ne permet aucun contrôle réel des réglementations, on voit que l'Etat agit moins en appliquant des réglementations positives qu'en créant et en entretenant des contradictions.

¹⁷ La tendance est alors à la multiplication des conflits partout où les rapports de force en présence, pour différentes raisons, sont instables. Il va de soi que ces conflits se sont particulièrement développés dans le triple contexte de l'accroissement démographique des pêcheurs, du boom halieutique (et de la monétarisation accrue du secteur) des années cinquante-soixante puis des vagues successives de sécheresse. Mais leur caractère structurellement récurrent et la quasi impossibilité de les régler se comprend dans le cadre des phénomènes analysés.

nom de la riveraineté, des droits relevant normalement de la maîtrise d'eau (notamment celui d'accueillir des étrangers pêchant dans le finage, et de percevoir une rente à cette occasion).

– à l'articulation de la géographie des finages et de celle, formée de réseaux entremêlés, des pêcheries ponctuelles (technotopes). Un village revendiquera ainsi en tant que tel l'héritage d'une pêcherie parce que le plus vieux du lignage propriétaire s'y est installé, faisant mine d'ignorer que ce type de possession ne relève que d'une logique lignagère.

– à l'articulation de la géographie des territoires-maîtrises et des finages, et de la géographie des territoires guerriers historiquement superposées : des droits donnés à des lignages, ou à des ensembles de village par une aire de pouvoir antérieure, vont ainsi rentrer en compétition, dans le cadre de l'effet décrit de décontextualisation, avec des revendications prenant pour supports les nouvelles divisions administratives (cercle, arrondissement), celles-ci étant évidemment indifférentes aussi bien à l'ordre lignager qu'aux découpages de pouvoir antérieur.

Les distorsions induites par les changements techniques et climatiques ne semblent pour leur part produire de conflits majeurs que lorsqu'elles sont surdéterminées par celles qu'on vient de présenter. Beaucoup de modes de pêche anciens ont par exemple disparu, et les techniques se sont homogénéisées; l'articulation des droits de pêche dans le finage a donc dû se remodeler en fonction de ces nouvelles techniques, réinvestir de façon différente la hiérarchie des appartenances lignagères sur un espace autrement exploité. Elle l'a fait en général de façon souple, non sans frictions, mais sans drame majeur (cf. Fay, 1994). De même, les déficits de pluie et de crue ont produit une modification des configurations géo-hydrologiques sur la base desquelles on distinguait, dans le système inter-ethnique présenté, des droits respectifs sur des éléments. Ces phénomènes géo-climatiques induisent donc ici en tant que tels une "déterritorialisation", et c'est dans ce cadre certes qu'on assiste ces dernières années à quelques uns des conflits les plus meurtriers, entre éleveurs pour l'attribution de pâturages, entre éleveurs et agriculteurs pour l'investissement concurrent d'espaces donnés. Mais lorsqu'on considère de près ces conflits, on s'aperçoit presque toujours qu'ils se sont dramatisés sur la base des pratiques décrites, pratiques "décontextualisantes" et "déterritoralisantes" de l'administration ou du politique, qui empêchaient d'accoucher – certes dans la douleur – de modes nouveaux ou remaniés d'articulation¹⁸.

L'"ordre antérieur", qu'il ne faut pas confondre avec une "tradition" intemporelle, était le résultat de l'intégration progressive de différents principes qui s'étaient successivement articulés et/ou englobés. Coexistaient ainsi divers modes de territorialisation, liés à la conjugaison de logiques du pacte et de la force, de la séparation et de la coexistence, de l'appartenance identitaire de groupe et de la subordination politique.

Les droits que les logiques les plus anciennes attribuaient aux hommes sur l'espace étaient le résultat de projections sur celui-ci de liens identitaires entre les hommes d'une part, entre les hommes et les instances constitutives de l'espace lui-même (les diverses divinités) d'autre part. Ces projections construisaient des "territoires" d'ordre différent. Les territoires "élémentaires" (géo-hydrologiques : l'eau, l'herbe, la terre) croisés étaient fondés par le contrat identitaire entre groupes que pose le pacte interethnique, qui mettait habilement en position de détermination mutuelle (en "reflet") le lien entre groupes et le lien de chaque groupe à son élément. Dans chaque configuration "élémentaire", les réseaux complexes de droits (sur des pêcheries particulières dans l'exemple bozo) matérialisaient la complexité des entrecroisements matrimoniaux et lignagers. Coiffant ces droits entrecroisés, les territoires des maîtrises paysannes étaient fondés par la force mystique, le lien aux finages qu'ils

¹⁸ Pour des exemples, cf Fay, 1994.

comprenaient était défini par la délégation partielle de cette force et par le "droit de manger" reconnu aux vassaux¹⁹.

Les logiques impériales plus tardives affirment d'abord un pouvoir sur les hommes, leurs "territoires" sont définis par l'ensemble des groupes qu'ils contrôlent. Mais du fait de ce contrôle, ils englobent ("recouvrent", en langage local) les différentes formes de territoires paysans. Ce faisant, ces pouvoirs définissent également, de leur point de vue, qui est logiquement celui de la force et du sang, la projection de nouvelles identités (vassales, guerrières) en de nouveaux territoires (le chenal pour lequel on a été tué, celui le long duquel on s'est battu...) substantiellement attachés à ces identités, et qui sont ensuite réintégrés par les paysans dans leurs logiques fondamentales (héritage, succession, alliance). Ils surdéterminent les relations entre groupes antérieurs, "surterritorialisent" l'espace construit par ceux-ci, et ce dans des contextualisations successives définies par leur temps de règne (qui oserait, pendant celui-ci, évoquer des territorialités autres et antérieures ?).

A chaque moment, tout territoire était bien un territoire identitaire, puisque c'est un jeu d'identités relationnelles (hommes/éléments-divinités/pouvoirs) qui posait ses frontières fondatrices. Les recompositions territoriales vont de pair avec les réidentifications et les changements de frontières (y compris, dans la longue durée, de frontières ethniques). La déterritorialisation guette d'une part quand la nature se met, dans sa dynamique propre, à bouleverser les référents sur la base desquels les groupes avaient imaginé leurs découpages, mais surtout quand l'ordre de la force, opérateur toujours majeur de l'histoire, impose des systèmes "non discrets", confusionnels et décontextualisés, de découpages identitaires et territoriaux. Rien d'étonnant alors si, dans un apparent paradoxe, la violence qui s'ensuit prend souvent, dans le Maasina comme ailleurs, la forme d'obsessions identitaires²⁰ d'autant plus violentes que les frontières s'effacent dangereusement.

Bibliographie

BOUJU, J., 1995, "Qu'est ce que l'"ethnie" dogon ?", in C.Fay éd. scient. : "Identités et appartenances dans les sociétés sahéennes", *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM), 31, N° 2, 1995, pps. 329-364.

DAGET, J., 1949, "La pêche dans le Delta central du Niger", *Journal de la société des africanistes*, 1949, t.19, fasc.1 : 1-77.

FAY, C., 1993, "Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali)", in Marie José Jolivet et Diana Rey-Ulman eds. : *Jeux d'identités, Etudes comparatives à partir de la Caraïbe*, L'Harmattan, 1993, pps 167-202.

FAY, C., 1994, "Systèmes de production et d'activités : Le Maasina", in J.Quensière éd.scient. : *La pêche dans le Delta central du Niger, approche pluridisciplinaire d'un système de production halieutique*, Paris, IER-ORSTOM-KARTHALA, 1994, pps . 363-383.

FAY, C., 1995a, "La démocratie au Mali ou le pouvoir en pâture", in J. Schmitz et M.E. Gruénais eds.scients. : "La démocratie déclinée", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV(1), 137, 1995, pps. 19-55.

¹⁹ La relation entre maîtres d'eau et villages vassaux (comme, à un autre niveau, celle entre agnats et utérins) était en fait un lieu de tension structurelle du système, la "tradition" n'était pas plus irénique qu'intemporelle. Mais les changements s'inscrivaient dans le cadre de rapports de force évolutifs dans la moyenne ou la longue durée (et repensés en terme de force magique et de rapports aux divinités d'eau) et ne surgissaient pas dans la confusion brusque des principes.

²⁰ On verra par exemple des bozos qui n'avaient jamais pratiqué certaines pêches d'étiage s'indigner violemment, au nom de l'identité ethnique, de la venue d'autres pêcheurs invités pour cela par un chef de village, ou des descendants de captifs de culture des Peuls mettre en avant cette identité décontextualisée pour prétendre toucher une rente auprès de cultivateurs venus du sud venant travailler sur d'anciens lieux de pâture. Dans d'autre régions du Mali on assiste d'ailleurs à la brusque mise en avant d'identité "ethniques" réinterprétées pour réagir à des situations de tension.

FAY, C., 1995b, "Car nous ne faisons qu'un. Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali)", in C. Fay éd. scient. : "Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes", *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM), 31, N° 2, 1995, pps. 427-456.

FAY, C., 1996, à paraître, "Des poissons et des hommes : pêcheurs, chercheurs et administrateurs face à la pêche au Maasina (Mali)", 32 p.dact., à paraître in *actes du Séminaire sur les pêches piroguières ouest-africaines*, Bergen, 25-28 août 1993, Centre d'Études de Développement de l'Université de Bergen et ORSTOM.

GALLAIS, J., 1967, *Le delta intérieur du niger, étude de géographie régionale*, IFAN, Dakar, 2t.

GRIAULE, M., 1948, "L'alliance cathartique". *Africa*, XVIII, 4 octobre 1948, 242-259.

KASSIBO, B., 1994, "Histoire du peuplement humain", in J.Quensière éd. scient. : *La pêche dans le Delta central du Niger, approche pluridisciplinaire d'un système de production halieutique*, Paris, IER-ORSTOM-KARTHALA, 1994, pps. 81-97.

"Nations", "Entités territoriales" et "Ethnies" dans les Îles Britanniques

Pierre FLATRES
Université de Paris IV

Le mot "nation" existe dans les langues française et anglaise, mais, s'il arrive dans certains cas que ce mot exprime la même notion dans les deux langues, il peut aussi, en anglais, revêtir des acceptions diverses assez différentes de celles que le mot possède en français.

L'expression "entité territoriale" a dans ce texte été choisie pour désigner des aires d'étendue et de nature sociologique diverses, qui possèdent un statut juridique propre, répondant à des caractères linguistiques, religieux, économiques spécifiques.

Les "ethnies" dont il sera aussi question correspondent à des subdivisions de ces "entités territoriales". Elles sont de nature très variable, plus ou moins ressenties par les populations. Elles n'ont, en fait, que peu de ressemblance avec les ethnies si importantes dans les pays en développement et ne se traduisent pas dans la carte administrative.

Nous n'utiliserons pas le terme "province", qui, au sens de subdivision territoriale d'un État, n'est employé qu'en Irlande pour les quatre divisions traditionnelles de l'île : Connacht, Munster, Leinster et Ulster, qui remontent à d'anciennes souverainetés tribales et qui actuellement n'ont que le rôle de cadre statistique. On emploie quelquefois le terme "province" pour désigner l'Irlande du Nord, partie du Royaume Uni, mais la province traditionnelle d'Ulster comprenait en plus des six comtés de l'Irlande du Nord, trois comtés restés dans la République. De plus, Gallois et Écossais seraient pour la plupart très vexés de voir leur pays qualifié de "province". Dans le cadre de ce court exposé, nous ne traiterons d'ailleurs pas de l'Irlande du Nord, qui réclamerait un développement beaucoup plus long que ne le permet cet article.

Nous nous efforcerons donc de préciser le sens et l'emploi de ces diverses appellations territoriales dans les Îles Britanniques.

1. La notion de "nation" de part et d'autre de la Manche et de la Mer d'Irlande

Diverses acceptions du mot "nation" ont eu cours dans les Îles Britanniques.

Le plus ancien emploi du terme "nation" que j'aie relevé dans les Îles Britanniques se trouve dans une charte irlandaise du XIII^{ème} ou XIV^{ème} siècle. Cette charte est rédigée en français, qui joue alors le rôle de langue officielle en Irlande sous domination anglaise. Il y est question d'un irlandais "fils à chévetain de sa nation", c'est-à-dire d'un fils du chef de sa tribu, ou de son clan. C'est un usage qui ne s'est pas prolongé.

"Nation" peut être utilisé en anglais moderne dans un sens précis, que le mot n'a pas en français : le peuple, la population du pays, par opposition à l'autorité gouvernementale. On oppose "*the Nation*" à "*the Crown*". Le sens anglais du mot "nation" est alors assez proche du français "le public", dans une expression comme "ouvert au public". Un exemple remarquable de cette acception, dans le dérivé "national", est le nom du "National Trust", puissant organisme sans but lucratif (c'est à peu près le sens du mot "trust" en anglais d'Angleterre), organisation typiquement britannique qui possède ou administre des châteaux, des domaines, des

monuments, des sites, dont le propriétaire peut garder la jouissance, mais qui doivent être ouverts au public.

"Nation" peut aussi être utilisé pour désigner l'une ou l'autre des quatre grandes divisions territoriales traditionnelles des Îles Britanniques : Irlande, Galles, Ecosse et Angleterre. C'est le cas pour le tournoi de rugby des "cinq nations" : Irlande, Galles, Ecosse, Angleterre et France. Cette dénomination nous met au cœur d'un problème : qu'est-ce qu'une "nation" pour un Britannique, quand on entend dire, lors d'un match Angleterre-France, que les Gallois et les Écossais souhaitent la victoire de la France; même s'il faut tenir compte ici de la nature particulière de l'humour britannique. Alors que les Français – et les Irlandais – font semblant de se moquer de ce qu'en fait ils prennent très au sérieux, les Britanniques font volontiers semblant de prendre au sérieux ce qu'en fait ils prennent à la légère.

Mais l'application du mot "nation" à ce que nous proposons d'appeler "entité territoriale" mérite plus ample discussion. Prenons un exemple concret. L'une des réalisations dont les Gallois sont les plus fiers est leur "Bibliothèque Nationale" qui se dresse sur la colline dominant la petite ville universitaire d'Aberystwyth. L'appellation figure en caractères monumentaux sur la façade "*Llyfgell genedlaethol Cymru* – National Library of Wales" et deux drapeaux flottent sur l'édifice : le drapeau gallois au dragon rouge et l'Union Jack, drapeau du Royaume Uni. En France, l'appellation "national" ne peut s'appliquer qu'à l'ensemble du pays, et, sur les monuments "nationaux", le drapeau tricolore est le seul à flotter.

Aussi les partis politiques "Welsh Nationalist" et "Scottish Nationalist" désirent bien entendu une autonomie accrue pour leur région, mais il semble bien que leurs membres n'ont pas tous la même vue concernant l'extension de cette autonomie, et surtout n'exigent pas une rupture absolue avec la couronne. Nous retrouvons ici la distinction anglaise entre "*the Nation*" et "*the Crown*". Les partis "nationalist" ont des députés au Parlement de Westminster, mais les vrais "séparatistes" ont fondé en Galles un parti "Welsh Republican", soulignant bien la rupture décisive avec la couronne. Ils sont très minoritaires et n'ont pas de député à Westminster.

En fait, ce n'est que l'Irlande qui a adopté la notion de nation et de patriotisme à la française. Le cri "*A nation once again*", que les militants nationalistes ont lancé avant l'insurrection prenait bien la notion de "nation" comme un absolu, à la française, avec une connotation plus proche de "patrie" que de "public".

C'est la dernière guerre qui a révélé les sentiments profonds et les sens différents donnés au mot "nation". Les entités territoriales de Grande-Bretagne (Ecosse et Pays de Galles) ont eu exactement la même attitude que l'Angleterre. Seule l'Irlande est restée neutre – neutralité plutôt favorable à la Grande-Bretagne d'ailleurs.

On peut donc conclure que les Îles Britanniques ne comportent que deux "nations" au sens français du terme : la Grande-Bretagne et l'Irlande (nous ne considérons ici que l'actuelle république, l'Irlande du Nord comportant pour les 2/3 une majorité "loyaliste" britannique, et pour 1/3 une minorité "républicaine" irlandaise). On ne peut appliquer le terme "nation" au sens fort que les Français lui donnent ni au Pays de Galles ni à l'Écosse, malgré l'existence dans ces pays de partis "nationalist". L'expression "entité territoriale" leur convient mieux.

2. Les fondements des entités territoriales dans les Îles Britanniques

On peut considérer comme entités territoriales, d'une part, les îles adjacentes : les îles anglo-normandes et l'île de Man, qui ne font pas partie du Royaume Uni et que la reine gouverne respectivement comme "duchesse" – "*duchess*" – (il s'agit de la Normandie, mais ce n'est pas exprimé) et comme "Dame de Man" – "*Lady of Man*" –, et, d'autre part, le Pays de Galles et l'Écosse, respectivement unis à l'Angleterre en 1536 et 1707, mais dont les particularités sont de plus en plus reconnues officiellement. Ces régions donnent des exemples très intéressants de

problèmes régionaux et de solutions qui peuvent leur être apportées, et parfois de problèmes que génèrent ces solutions elles-mêmes.

Les trois traits évoqués plus haut – traits linguistiques, traits religieux, traits économiques – sont ou furent décisifs pour caractériser presque toutes les entités territoriales. On notera que, pour les traits linguistiques, si la langue est souvent considérée comme caractéristique des "ethnies", ce n'est pas toujours le cas dans les Îles Britanniques : les législations linguistiques sont faites dans le cadre des entités territoriales et non des ethnies.

A Man, la question linguistique ne se pose pas : le dernier locuteur de gaélique de Man étant mort il y a quelques dizaines d'années. Elle ne se pose pas non plus dans les Îles anglo-normandes où une étude récente évalue à 400 le nombre des derniers locuteurs du patois normand. La question religieuse ne se pose pas non plus. A Man l'évêque anglican est membre de la Chambre Haute et il peut arriver que l'aumônier de la Chambre Basse appartienne à une église presbytérienne.

L'économie, en revanche, crée de plus en plus de problèmes, non pas par une arriération quelconque, mais, au contraire, par la multiplication récente des banques et organismes financiers, qui parfois posent des problèmes aux institutions européennes. Ces îles ne faisant pas partie du Royaume Uni pourraient prétendre qu'elles ne font pas partie de l'Europe. Mais jusqu'ici, de part et d'autre, la sagesse a prévalu.

Les questions se posent de manière assez différente pour le Pays de Galles et l'Écosse, régions vastes et localement très peuplées qui font partie du Royaume Uni.

Au Pays de Galles, passé comme l'Angleterre au protestantisme anglican au XVI^{ème} siècle, la question religieuse est née du formidable "revival" wesleyen du XVIII^{ème} siècle, qui fit passer une grande partie de la population de l'anglicanisme épiscopalien à diverses églises presbytériennes. La question fut réglée seulement vers 1920 par le "désétablissement" de l'église anglicane qui cessa d'être église officielle. Mais jusqu'à une époque récente la question du respect du dimanche, cher aux églises presbytériennes, resta posée.

La question linguistique, en revanche, n'est toujours pas réglée. La langue galloise est, avec l'irlandais, la plus ancienne langue littéraire d'Europe. Au XVI^{ème} siècle, la reine Elisabeth 1^{ère}, issue elle-même d'une illustre tribu galloise, ordonna la traduction de la Bible en gallois qui devint, aux yeux de ses locuteurs, la "langue des cieux". Au XIX^{ème} siècle, après une courte période d'enseignement en anglais, le gallois pénétra dans les écoles. Néanmoins, malgré le très vif attachement de nombreux locuteurs, le gallois, comme le montrent les recensements linguistiques réguliers, recule. Le bassin houiller méridional est pratiquement perdu. La masse rurale galloisante a été coupée en deux par l'avance de l'anglais sur la haute Severn. Le gouvernement britannique a posé le principe d'un bilinguisme officiel qui commence à mécontenter les non-galloisants. Des partisans fanatiques du gallois se sont lancés dans la violence, incendiant des résidences secondaires d'Anglais. Mais ce mouvement reste le fait d'une toute petite minorité.

En fait, la question économique est devenue la question la plus importante. Le Pays de Galles, en effet, a subi de plein fouet la crise des industries "vieilles" : extraction de la houille, sidérurgie, industrie du fer blanc dans le sud, extraction des ardoises dans le nord. Il a été le théâtre, dès les années 30, des toutes premières interventions de l'État britannique pour la réindustrialisation : usines sidérurgiques nouvelles, création de nombreuses zones industrielles avec des industries légères. Même les gouvernements conservateurs des dernières années n'ont pas pu s'en désintéresser.

Cette action du gouvernement central a certainement freiné les revendications régionalistes voire nationalistes. Le parti nationaliste gallois (en gallois "*Plaid Cymru*", parti du Pays de Galles) a quelques députés au Parlement de Westminster élus dans le nord-ouest du pays (région très galloisante et sinistrée par la crise de l'ardoise). Mais les partis britanniques restent,

de loin, les plus représentés : surtout des travaillistes, avec des libéraux menacés par les gains récents des conservateurs.

L'Écosse, quant à elle, est l'entité territoriale la plus vaste et la plus peuplée du Royaume Uni.

La question linguistique est posée, mais elle est de très faible importance. Le parler anglo-saxon des Basses-Terres, le "Lalands" est réduit au statut de patois et des essais pour l'exalter et le revivifier ne sont pas allés loin. Quant au gaélique d'Écosse, très proche de celui d'Irlande, il n'est plus parlé que dans les îles de l'Ouest (Hébrides, Skye) et sur la grande terre, presque uniquement dans la péninsule d'Ardrnamurchan.

La question religieuse est curieuse, complexe, mais ne pose pas non plus de vrais problèmes. L'église officielle d'Écosse est presbytérienne et la reine, étant anglicane, n'en fait pas partie. Des épiscopaliens (des anglicans) et des membres des églises presbytériennes libres ont une certaine importance. Mais seuls les partisans résolus du respect du dimanche posent de temps en temps des problèmes (récemment, ce mouvement tenta d'empêcher les bacs des services des îles de fonctionner le dimanche).

La question économique est, de loin, la plus importante. Là aussi, comme au Pays de Galles, comme dans le Nord de la France, on retrouve le problème des industries vieilles : houille, sidérurgie, constructions navales, textile. Ici aussi, le gouvernement central est intervenu (hydroélectricité, villes nouvelles). Le développement de l'électronique dans les Lowlands a fait naître l'expression "silicon glen". Le pétrole de la Mer du Nord a exigé des développements spectaculaires sur la Grande Terre.

Malgré tout, l'émigration vers le sud continue et la population totale n'augmente pas comme on le désirerait. D'où un certain progrès des "Scot nationalists", qui n'ont toutefois pu connaître un succès au référendum organisé par le gouvernement travailliste et n'ont pu entraîner, comme ils l'espéraient, plus de la moitié des inscrits.

3. Les "ethnies", subdivisions mineures des entités territoriales

Un dernier point doit être examiné pour avoir une idée à peu près exacte des entités territoriales dans les Îles Britanniques : c'est l'hétérogénéité, disons "ethnique", des populations.

En Écosse on peut distinguer les Gaels des Highlands, qui portent les noms tribaux en "Mac", les descendants des Brittons au Sud-Ouest, où un parler brittonique a survécu jusqu'au Moyen Age, les Saxons du Sud-Est, qui ont conservé le patois germanique "lalands", et surtout les Scandinaves des archipels du Nord : Shetlands et Orcades, et des comtés extrêmes de la Grande-Terre. L'un d'eux, fort outré d'être qualifié de "Highlander", répondit "*We are Norse. Highlanders = lazy southerners*". Lors du référendum, des gens du Nord avaient proclamé qu'en cas de succès des partisans de l'autonomie écossaise, ils demanderaient à redevenir Norvégiens. En fait, tant que l'Écosse sera britannique, ces gens se sentiront selon les circonstances "Norse", "Scottish" ou "British".

En Galles, ces différences internes sont moindres. Toutefois la plaine littorale du Sud a été en partie anglicisée dès le Moyen Age et la partie méridionale du comté de Pembroke a été véritablement colonisée par des Flamands vite anglicisés, et depuis lors s'oppose par plusieurs traits au nord du comté resté gallois. Récemment un universitaire originaire du sud du comté de Pembroke résumait de la façon suivante ses allégeances successives :

"Quand j'étais enfant, j'étais du sud du comté par opposition à ceux du nord du comté; entré à l'Université, à Aberystwyth, j'étais du comté de Pembroke en opposition aux autres comtés gallois; arrivé à Londres, je me suis senti Gallois par opposition aux Anglais; passé sur le continent, j'étais Britannique par rapport aux continentaux; enfin, me trouvant dans l'Inde, je me suis senti Européen".

Si cette cascade d'allégeances successives n'est pas un fait commun, le principe d'allégeances emboîtées est assez fréquent chez les Britanniques non-Anglais. Cet exemple prouve que l'"ethnie", lorsqu'on peut l'évoquer, est d'importance très secondaire, contrairement à ce qui se passe dans les pays en voie de développement.

En conclusion, la complexité de l'organisation administrative des Îles Britanniques, avec ses formules diverses et variables dans le temps, selon les désirs et les besoins des populations, avec, d'une part, une vaste aire où règne un même système administratif : l'Angleterre, et, d'autre part, des entités territoriales d'étendues très inégales, de statuts différents, et comportant elles-mêmes parfois, si on y regarde de près, des domaines ethniques ayant des sensibilités propres, cette organisation donc, étrangère à l'esprit cartésien des Français, fonctionne et a réussi à résoudre ou du moins à atténuer des problèmes culturels, sociaux et économiques. Elle n'est pas fixée *ne varietur* et il sera toujours intéressant de suivre son évolution.

PARTAGER UNE TERRE SAINTE, Érythrée unitaire, Éthiopie fédérale

Alain GASCON
IUFM de l'Académie de Créteil
Centre d'Études Africaines
URA 94 (CNRS/EHESS), Paris

La fin des empires

Par bien des aspects, l'effondrement de l'empire éthiopien ressemble à l'éclatement de l'empire soviétique : le «chauvinisme grand-russien», dénoncé par Lénine, ne rappelle-t-il pas le «chauvinisme grand-éthiopien» incarné par Mängestu; les Amhara en Éthiopie et les Russes en URSS n'étaient-ils pas, en fait, des «citoyens plus égaux que les autres». Comme à l'Est de l'Europe et en Asie centrale, des États nouveaux naissent, certains reconnus telle l'Érythrée, d'autres en attente¹, et les revendications indépendantistes et irrédentistes se multiplient au nom des «ethnies» et des religions. Autre similitude, la recomposition territoriale s'accompagne d'une libéralisation de la vie politique et de l'économie.

Certains auteurs, plutôt favorables au découpage ethnique, parlent de rupture historique, de «révolution copernicienne» (Vircoulon, 1995). Ils épinglent quelques empêcheurs de fédéraliser : les Amhara, les Oromo, les islamistes... à remettre dans le rang. On loue dans un même mouvement, la détermination des Érythréens qui, auréolés par leur victoire, sont engagés à rebours, dans la construction d'un État centralisé et d'une économie étatique. Autre paradoxe, cette «révolution copernicienne» implique d'abord une réécriture de l'histoire récente du continent : l'indépendance de l'Érythrée rétablit une frontière coloniale alors qu'il est de bon ton de les honnir ! Elle soumet la tradition biblique, toujours vivante, à une nouvelle lecture du mythe salomonien pour qui l'Éthiopie est une Terre Sainte habitée par le Peuple Elu, *Verus Israel*. En outre, beaucoup d'Éthiopiens voient dans ces bouleversements, «la main de l'étranger». On sait qu'à Addis Abäba comme à Asmära, les dirigeants actuels, issus de fronts alliés longtemps marxistes, ont été mis en place avec la bénédiction des États-Unis², naguère soutien de la politique d'annexion brutale de l'Érythrée, menée par Haylä Sellasé.

Annoncée dès la fuite de Mängestu en mai 1991, la fédération d'États, à base ethno-linguistique³, d'Éthiopie est inscrite, avec le droit à la sécession des nationalités, dans la Constitution ratifiée par le Parlement, en décembre 1994. On a publié au moins trois projets de découpage territorial, tous provisoires, car de nombreux désaccords subsistent entre les États fédérés⁴. L'insécurité règne toujours à l'Est, au voisinage de la Somalie, où les élections régionales de 1992 n'ont pu avoir lieu. Des conflits, parfois violents, ont éclaté à l'intérieur mêmes des États «ethniques» entre minorités et majorités. Des mouvements indépendantistes exigent l'application immédiate du droit à la sécession. Les partis politiques autorisés affichent

¹ Le Somaliland, l'Oromie ?

² En janvier 1993, des paysans du Wällo chantaient : «Qui gouverne à Addis Abäba ? C'est Herman Cohen !». Ils rappelaient le rôle déterminant du secrétaire d'État-adjoint à la conférence de Londres en mai 1991 qui installa le FPLÉ et le FPLT au pouvoir (témoignage de B. Hirsch).

³ Les éthiopiens soulignent que le seul critère de cet «ethnisme» est la langue d'usage alors que la diglossie et la triglossie sont très fréquentes (cf. GASCON, A., 1994, «La Corne de l'Afrique *terra incognita* de l'ethnie ? » op. cit.).

⁴ La Constitution prévoit une procédure d'arbitrage entre les États.

pour la plupart, une étiquette ethnique tandis que les formations pan-éthiopiennes, pourtant persécutées par Mängestu, restent clandestines⁵. En Érythrée, en revanche, le monopartisme est strict et officiellement, le peuple, unifié par plus de trente ans de lutte, «ne fait qu'un avec son parti».

En dépit de racines culturelles proches et d'une histoire commune marquée par la guerre, les dirigeants des deux États de la Corne ont adopté une stratégie identitaire et territoriale totalement divergente. En Érythrée d'une part, un État-nation indivisible, regroupe «le» peuple uni sur «le» territoire national. L'État fédéral éthiopien d'autre part, divise et répartit le territoire national entre des peuples, des nations et des nationalités constitués en États nationaux liés par un contrat révocable de partage, certains diront de dépeçage, pour bâtir une sorte de CEI. Pour beaucoup d'analystes, la sécession érythréenne paraît enclencher un processus irrésistible de segmentation territoriale qui aboutira inmanquablement à une dissolution «yougoslave» de la Grande Éthiopie (Gascon 1995a) et peut-être de l'Érythrée. Pourtant, ce scénario-catastrophe néglige les facteurs traditionnels d'unité comme la dimension historique et politique de la culture éthiopienne et la prégnance du mythe fondateur biblique (Gascon 1995a).

Vérité en deçà du Märäb⁶; erreur au delà !

Une divergence tactique, accidentelle ?

Alliés depuis 1988, les fronts au pouvoir à Addis Abäba et à Asmära, sont dirigés par des chrétiens locuteurs du *tegreñña*, langue parlée au Tegré et sur les hauts plateaux d'Érythrée. Le Front populaire de libération d'Érythrée (FPLÉ) a donné naissance du Front populaire de libération du Tegré (FPLT) sur son flanc sud. Le FPLT s'est efforcé de dépasser les limites du Tegré en suscitant le Front populaire démocratique et révolutionnaire éthiopien (FPDRÉ) avec deux des principales organisations oromo : le Front de libération des Oromo (FLO) et l'Organisation et populaire démocratique des Oromo (OPDO)⁷. Par la suite, des partis «nationaux» rejoignirent la coalition. À la conférence de Londres, qui a suivi la chute de Mängestu, le FPDRÉ s'est engagé, avec le soutien des États-Unis, à procéder à des élections libres dans le cadre d'une très large autonomie aux nationalités. Le FPLÉ, rebaptisé Front populaire pour la démocratie et la justice (FPDJ), a conduit l'Érythrée, dans ses frontières coloniales, à une sécession complète de fait, ratifiée en 1993 par le référendum d'indépendance. En Éthiopie, sur les 35 partis politiques qui ont pris part aux élections régionales en 1992, près d'une trentaine avaient une «étiquette ethnique» claire. Le FPDRÉ, après la rupture avec le FLO, garde néanmoins la majorité à la suite de diverses scissions et fusions instrumentées par le pouvoir en place parmi la constellation des petits partis. Trois versions successives des découpages ethno-linguistiques de l'Éthiopie traduisent sur la carte, les aléas des alliances et des brouilles au sein du FPDRÉ. En Érythrée on ne dispose que d'une carte des circonscriptions administratives.

Les deux fronts maintiennent, depuis leur accession au pouvoir, une forte connivence manifestée par la signature d'accords économiques qui permettent à l'Éthiopie l'utilisation du port d'Asäb, mais également par une discrète mais efficace complicité militaire pour combattre l'irrédentisme des Afar et les fronts islamistes tant oromo que somali. Pourtant, la divergence des politiques de «re»-construction nationale apparaît radicale de part et d'autre de la frontière, le cours du Märäb. Or, par de nombreux traits, les deux États, maintenant séparés, se ressemblent comme le notait Griaule, il y a soixante ans :

⁵ Les cadres, en exil, du parti révolutionnaire des peuples éthiopiens (PRPÉ) et du MEISON (Mouvement socialiste pan-éthiopien) ont été arrêtés à leur retour en Éthiopie, puis expulsés.

⁶ Le Märäb marque la frontière entre l'Éthiopie et l'Érythrée appelée avant le XIX^{ème} siècle, *Märäb mellas* outre-Märäb.

⁷ L'accord été fortement appuyé par le Soudan.

... «L'Érythrée est une sorte d'Éthiopie en miniature, avec les mêmes zones hautes, basses et moyennes terres habitées par des gens respectivement comparables. Vaches et charrues⁸, paysans chrétiens dans les hauts. Chèvres⁹ et bergers musulmans dans les basses plaines. L'Érythrée est le cap nord de sa mère l'Éthiopie. Mêmes terres mêmes sangs.»... (Griaule, 1936, pp. 135-136)

Certes, l'annexion à l'Éthiopie, les vexations puis la répression endurées sous Haylä Sellasé et Mängestu ont rapproché les populations de la mosaïque linguistique et religieuse érythréenne et forgé une conscience nationale. Peut-on dire que la description de Griaule soit complètement dépassée ? Dans les deux États, chrétiens orthodoxes et musulmans s'équilibrent en nombre, mais, ces derniers qui prévalent dans les périphéries basses au Nord, sont établis depuis des siècles, sur les plateaux éthiopiens méridionaux. Dans les deux pays, l'éventail des langues chamito-sémitiques et des langues nilotiques est représenté. L'influence des langues sémitiques tient au rôle de l'Église Orthodoxe, gardienne et dépositaire de la langue *geez*¹⁰ dont le syllabaire sert à écrire le *tegreñña* et l'amharique, devenus, surtout pour ce dernier, langue d'enseignement et de communication.

En proportion, les éleveurs sont plus nombreux en Érythrée de même que les catholiques et les protestants, élèves des missions. Le choix «jacobin» du nouvel État désireux d'abolir les différences entre des populations, souvent engagées dans de vieilles rivalités pour les droits sur l'eau ou sur les terres, apparaît somme toute, rationnel et par contraste, le pari d'une recomposition ethnique du vieil empire salomonien éthiopien ressemble selon ses détracteurs, à une sorte de suicide national.

Le partage «par appartements» de l'empire éthiopien

Les États fédéraux ethnolinguistiques éthiopiens		
découpage de 1991	découpage de 1992	découpage de 1994-1995
Tegray/Tegré ¹¹	Tegray/Tegré	Tegray/Tegré
Afar	Afar	Afar
Amhara	Amhara	Amhara
	Qällu (Oromo)	
Agäw	Agäw	
Oromo	Oromo	Oromo
		Peuples Haräri
Somali	Somali	Somali
Bénisangul	Bénisangul	Bénisangul & Gumaz
Guragé/Hadiya/Känbata	Guragé/Hadiya/Känbata	Peuples, Nationalités et Nations du Sud
Sidama	Sidama	
	Wälayta	
Omo	Omo	
Käfa	Käfa	
Gambéla	Gambéla	Peuples Gambéla
Les villes à statut fédéral		
Addis Abäba, Harär	Addis Abäba, Harär	Addis Abäba

⁸ Araire, plutôt !

⁹ Ovins également mais bien plus, bovins et camelins.

¹⁰ Toujours langue liturgique.

¹¹ Tegray en *tegreñña*, Tegré en amharique.

Carte 1 – L'Érythrée et le découpage ethno-linguistique de l'Éthiopie publié en 1991

Carte 2 – L'Érythrée et le nouveau découpage régional de l'Éthiopie en 1992

Carte 3 – L'Érythrée et les États fédéraux d'Éthiopie en 1995

Le point de départ de tous ces partages est une liste de 65 régions «nationales» publiée en 1992. Le territoire des États fédéraux regroupe un nombre variable de ces régions : ceux des Tegréens, des Amhara, des Oromo, des Somali et des Afar regroupent moins de 4 régions nationales y compris leur nationalité éponyme, d'ailleurs très largement dominante par le nombre et l'étendue occupée. Leurs limites ont certes varié, mais on les retrouve dans les trois projets. Les États au sud d'Addis Abäba, en revanche, comprennent jusqu'à plus d'une dizaine de nationalités qui dans les deux premiers projets entraînaient la multiplication d'États bi ou tri-nationaux. La tendance au regroupement manifestée par l'État Omo, un hydronyme, en 1991, relâchée en 1992 avec l'État des Wäläyta, reprend avec vigueur en 1994, avec l'État des Peuples, Nations et Nationalités du Sud, mosaïque d'une trentaine de nationalités (soit le tiers des nationalités officielles). Ces variations reflètent la fugacité et la fragilité des alliances au sein de la coalition au pouvoir et la complexité de mosaïque des peuples des «Balkans de l'Éthiopie» (Gascon, 1991).

Dans les deux premiers découpages les Oromo, les plus nombreux, obtiennent la part du lion. Néanmoins, ils sont coupés du Soudan et les partisans de l'Oromie indépendante, nombreux à l'Est, sont contrebalancés par l'OPDO, loyaliste, forte à l'Ouest. Depuis la rupture d'avec le FLO, en 1992, et devant l'hostilité opiniâtre des fronts islamiques somali et/ou oromo (Zitelmann, 1993), on a placé Harär, ville de langue sémitique où résident beaucoup d'amharisés, à la tête de l'État des Peuples haräri où Oromo et Somali, des Couchites, sont majoritaires. On a pris le risque de ressusciter l'émirat du Harär, conquis par Menilek en 1887, car c'était le point de départ du jihad d'Ahmed *Graññ*, le Gaucher, qui, au XVI^{ème} siècle, avait menacé l'Éthiopie d'anéantissement. L'absorption des Oromo Qällu et des Agäw par l'État amhara représente un signe envers ce peuple, le deuxième par les effectifs en Éthiopie et le premier à Addis Abäba et dans toutes les villes (Rimbaud 1992, Mesfin, 1974).

Carte 4 – Carte administrative de l'Érythrée

Le choix des capitales est épineux : certaines sont des «trous» de basses terres torrides où pas un fonctionnaire, forcément formé sur les hauts plateaux, ne veut s'enterrer. Les Oromo prétendent installer leur gouvernement à Addis Abäba qu'ils appellent Finfinni/Finfinnee, plutôt qu'à Nazrét. Les Somali guignent Dirré Dawa, revendiquée par les Afar et les Oromo, ville du chemin de fer et de l'industrie et base aérienne, on leur impose *gigiga* ou Godé, cette dernière peuplée d'amharisés. En effet, la scolarisation dans les langues locales, certaines comme l'oromo, fraîchement écrites en caractères latins au grand scandale de l'Église et des Amhara-Tegréens, se heurtent aux progrès de l'amharique, langue de communication. Certains anti-Amhara forcenés préféreraient utiliser l'anglais plutôt que la langue nationale, symbole pour eux, de toutes les oppressions. Sur le terrain, on tient compte de l'avis des familles et les écoles sont bilingues. En Érythrée, en dépit du choix unitaire, on prévoit d'enseigner en plus des langues nationales l'arabe et le *tegreñña*, celles des 9 nationalités reconnues¹², les (Idriss, 1995).

Contrairement à ce qu'on a souvent écrit, les recompositions territoriales actuelles ne sont pas nouvelles, on a déjà tenté les solutions «ethniques» et les projets unitaires. En revanche, la

12 Le *tegreñña*, l'arabe (*Rasayda*), le *tigré*, le *bilén* (*agäw*), le saho, l'afar, le kunama, le baza et le nara.

nouveauté c'est l'opposition entre les deux systèmes de contrôle territorial de part et d'autre du Märäb.

Les «géométries du Pouvoir» (Raffestin et Turco)

Quatre systèmes de contrôle territorial se sont succédés depuis un siècle depuis que Menelik II a conquis la Grande Éthiopie et repoussé l'Italie sur la frange littorale, devenue l'Érythrée. Dès 1891, il formula ses revendications auprès des Européens, en terme de territoires dont les limites, tracées sur des cartes, sont sanctionnées par des traités (Gascon & Hirsch, 1990).

La Grande Éthiopie ou le réseau choan

Le roi des rois (*negusä nägäst*) était une sorte de *primus inter pares* issu d'une des dynasties «salomonniennes» enracinées dans les hautes terres sémitiques et chrétiennes : Goggam, Lasta, Wällo, Bägémeder, sawa/Choa et Tegré/Tegray. Couronné par l'Église Orthodoxe, par son ascendance salomonienne il appartenait à la famille de David comme le Christ.

Menilek puis Haylä Sellasé, des Choans, écartèrent du trône les dynasties issues du Tegré et du Goggam (Rouaud, 1991) et cette éviction alimenta maintes rébellions survenues dans ces provinces (Gebru, 1991). Menilek, lié avec des chefs oromo, entreprit la *Reconquista* du Sud et, au contact des Amhara et des Oromo, fonda en 1887, Addis Abäba, symbole de cette alliance et base du système territorial choan. Celui-ci s'appuyait sur un réseau de routes gardées par des villes fortes, les *kätäma*, où résidèrent soldats, prêtres et administrateurs venus du Nord et du Choa (Gascon, 1989). Les descendants de ces migrants, nés d'unions avec les autochtones du Sud, seraient sans doute deux millions. Jusqu'à la Réforme Agraire de 1975, ils vécurent de la collecte pour l'État, dans leurs concessions foncières, des revenus de la terre et du travail des indigènes privés de droits sur le sol par leur défaite (Gascon, 1990).

La Grande Éthiopie montrait les prodromes de la centralisation, d'ailleurs financée par le drainage des ressources du Sud. Une organisation en auréoles à partir du Choa, traduisaient dans l'espace le nouveau rapport de force (Perret, 1987). L'enclavement des vieilles provinces du Nord manifestait l'effacement des vieilles dynasties devant les titulaires des riches ressources du Sud qui dépendaient de la faveur royale. Plus on s'éloignait du centre, plus la taille des concessions foncières augmentait, plus le réseau de *kätäma* était lâche et moins la présence des Amhara-Tegréens était manifeste, relayée par les vétérans amharisés et par les autochtones ralliés. En dépit de ce début de centralisation, les chefs locaux disposaient encore de large autonomie, notamment militaire, que les Italiens surent utiliser lors de l'invasion de 1935.

L'África Orientale Italiana ou la dépeçage ethnique

Les Italiens, venus officiellement secourir les peuples opprimés par le *negus*, suspendirent le système foncier et fiscal au Sud où ils encouragèrent les autochtones à chasser les Amhara. Les occupants s'en prirent aux élites traditionnelles -notamment l'Église Orthodoxe-, sommées de se soumettre. Le partage territorial ne faisait pas mystère de leurs intentions : diviser pour régner (Gascon, 1988). Il était complété par la politique d'enseignement des langues autochtones et par l'impulsion donnée aux missions et à l'Islam : les «sujets» musulmans devaient être scolarisés en arabe (Guida, 1938). La revanche alla même très loin : on supprima le Choa comme les Alliés effacèrent la Prusse de la carte de l'Allemagne, en 1945. En échange de leur participation à la conquête, Érythréens (et Tegréens réunis dans une grande Érythrée) et Somali reçurent des territoires agrandis, détachés de l'Éthiopie et bénéficièrent d'un statut de «colonisé amélioré». Les conquérants aliénèrent le capital de sympathie, acquis auprès des peuples du Sud, quand ils exproprièrent les terres pour développer leurs plantations et construire leurs villages. Faute de temps, les Italiens ne purent achever la politique de

colonisation démographique, d'*apartheid* territorial, centrée sur des *White Highlands*, à l'instar du Kenya (Tekeste, 1986).

Carte 5 – L'Afrique orientale italienne

Le dépeçage de 1936 n'avait rien de fédéral car il était lié à d'un effort démesuré de construction d'un réseau routier en étoile autour d'Addis Abäba que récupérèrent les régimes suivants. Pourtant, bien des éthiopiens (et des Éthiopiens), à la vue des projets fédéraux récents, n'ont pas manqué de noter certaines similitudes avec le partage italien. Si la politique d'enseignement des langues devenait rigide, si les expulsions de «Nordistes» continuaient, ou pourrait alors parler de ressemblances troublantes...

Le partage de l'A. O. I.					
province	capitale	enseignement	province	capitale	enseignement
Eritréa	Asmära	<i>tegreñña</i>	Amára	Gondär	amharique
Harär	Harär	haräri, oromo	Scioà ¹³	Addis Abäba	amharique, oromo
Gälla e Sidäma	gimma	oromo, <i>käfiñña</i>	Somália	Mogadiscio	somali

Le «jacobinisme»¹⁴ de Haylä Sellasé et de Mängestu.

Les équipements laissés par les Italiens permirent à Haylä Sellasé, revenu au pouvoir en 1941, de renforcer la centralisation esquissée sous Menilek. Il nomma une administration, une police et une armée salariées et territorialisées. Autour du Choa, agrandi plusieurs fois, s'ordonnèrent onze puis douze gouvernements-généraux (treize avec l'Érythrée annexée en 1962) taillés dans le vif, comprenant chacun un noyau de hautes terres et une portion des basses terres de la périphérie (Gascon, 1988). Pourtant, à la tête de ces immenses circonscriptions, le *negus* nomma des rejetons de familles nobles souvent piètres administrateurs. Il raidit la politique linguistique : il interdit aux missions d'enseigner dans les langues vernaculaires et fit de la détention de la Bible en oromo, un délit (Gascon, 1995b).

Forte de sa devise : «*Ityopiya täqdem !*» (Éthiopie d'abord), la Révolution autorisa l'enseignement des langues locales, au primaire, pourvu qu'on les écrivît avec le syllabaire *geez*. Dans sa première phase, jusqu'à la collectivisation de 1979¹⁵, elle rendit la terre et l'administration locale aux associations de paysans tout en conservant les mêmes divisions territoriales (Gascon, 1990; 1995a).

Carte 6 – L'Éthiopie et l'Érythrée avant la réforme administrative de 1987

En 1987, le Parlement de la République populaire et démocratique d'Éthiopie éleva l'Érythrée, le Tegré, l'Afar, Dirré Dawa et l'Ogadén au rang de régions autonomes dotées d'une assemblée et d'un exécutif. Le texte voté stipulait néanmoins, la prééminence des lois nationales sur les textes régionaux, notamment au sujet des déplacements de population. Dès 1984, L'Institut des Nationalités¹⁶, rattaché au Parti des travailleurs éthiopiens, donc à Mängestu, avait publié la carte des 76 nationalités d'Éthiopie. Le modèle était clairement l'URSS et le fameux rapport de Staline sur les nationalités, d'ailleurs traduit en amharique. Il était entaché du même

¹³ Gouvernement d'Addis Abäba de 1936 à 1938 puis Scioà ensuite.

¹⁴ La référence à la France est explicite dans beaucoup d'ouvrages éthiopiens.

¹⁵ Trompeusement et officiellement appelée Révolution Verte.

¹⁶ En amharique : *behëräsäb*. Néologisme, état construit *geez* formé de *behër* : contrée, territoire national et *säb* : famille.

esprit pervers que les découpages staliniens contournés de l'Asie centrale (Roy, 1995). Les Somali étaient divisés entre l'Ogadén et Dirré Dawa où ils se mêlaient aux Afar et aux Oromo. Sur les cartes d'Érythrée, territoire déjà perdu par l'armée et dépouillé de «ses» Afar, un pointillé annonçait le partage entre les plateaux «chrétiens» et les basses terres «musulmanes» alors que des notables musulmans du Front de libération de l'Érythrée (FLÉ), adversaire malheureux du FPLÉ, négociaient à Addis Abäba. Le FPLÉ refusa tout net d'examiner un plan venant de l'étranger (sic). Les deux nationalités, pourtant les plus nombreuses, les Oromo et les Amhara ne relevaient d'aucun territoire autonome. Ce «dualisme» ratifiait en quelque sorte, l'alliance tacite et inégale entre les acteurs et les bénéficiaires de la *Reconquista* du Sud. Il évoque le compromis passé entre Autrichiens et Hongrois en 1867, selon lequel chacun gardait «ses» Slaves; en Éthiopie, chacun gardait «ses» indépendantistes et «ses» irrédentistes (Gascon, 1988).

Carte 7 – L'Éthiopie et l'Érythrée après la réforme administrative de 1987

Ce retour en arrière montre que depuis un siècle en Éthiopie, tous les régimes ont utilisé la géométrie du pouvoir pour minorer ou assujettir une ou plusieurs des populations. Ce n'est certes pas une découverte mais on comprend mieux la méfiance des Éthiopiens et des Érythréens qui savent qu'il y a des perdants dans tout découpage à base ethno-linguistique.

Partager et recomposer la terre sainte ?

Les limites «franches» et les limites indécises

À l'échelle de l'Éthiopie et même à l'échelle des États fédéraux, on peut tracer des limites «indiscutables» en s'appuyant sur les frontières linguistiques qui, au Nord, suivent le rebord du plateau. À l'échelle locale, de la province/*awragga*, c'est une gageure; bien entendu au Sud, dans les Balkans de l'Éthiopie, mais également au Nord, chez les Amhara ou les Tegréens où des minorités se sont établies en poches enclavées dans les vallées, sur les hauteurs et à mi-pente (Buxton, 1949).

Au Nord d'Addis Abäba, les blocs des Amhara-Tegréens chrétiens et sémitiques occupent depuis des siècles l'étage des hauts plateaux, au dessus de 2000 m, qui englobe un archipel de poches linguistiques dans les régions d'accès difficile. Dans les villes ou les bourgs, les marchands et les artisans sont traditionnellement des musulmans locuteurs de l'amharique ou du *tegreñña*. À la périphérie et à mi-pente, un réseau de marchés et de douanes matérialise les contacts et les échanges séculaires avec les agro-éleveurs et les éleveurs des basses pentes et des basses terres, pour la plupart des Couchites musulmans. Pour les habitants des plateaux, le marqueur des limites de la Terre Sainte est le changement d'étage bioclimatique. La descente depuis les *däga* fraîches et des *wäynä däga* (*däga* à vigne) vers les *qolla* chaudes annonce le risque de paludisme, l'enfer, les éleveurs craints et méprisés et les musulmans. Les frontières d'un territoire qui épousent l'étagement apparaissent comme légitimées par le temps, celles qui le recoupe, plus récentes, sont donc contingentes. Or depuis un siècle, la *Reconquista*, le développement des villes et des routes, les guerres et les famines ont provoqué des mouvements de population qui perturbent cet ordre traditionnel. Ainsi, au Wällo, les Oromo des hauts plateaux, convertis à l'islam, parlent amharique au contact des Amhara demeurés chrétiens ! Pourtant, l'identité des populations du Nord plonge toujours ses racines dans les hautes terres qu'Éthiopie et Érythrée se partagent maintenant.

Dans les régions méridionales d'Éthiopie et dans les bas plateaux occidentaux d'Érythrée les contacts sont plus flous, plus indécis. Deux causes, indépendantes et pourtant complémentaires, ont contribué à l'existence de zones d'indécision à côté de limites franches comme au Nord. Les hautes terres du Sud, morcelées par le Rift, retombent par des gradins vers l'Ouest et par des

plans inclinés vers l'Ogadén si bien que les plateaux et les basses terres du Harär sont partagés entre Oromo et Somali. De plus, les migrations anciennes de ces deux peuples et les expéditions de Menilek ont accéléré la fragmentation des peuples du Sud Ouest en une mosaïque d'unités compactes de petite taille, très denses. Souvent spécialisés dans l'artisanat, le commerce ou les plantations, on les retrouve à Addis Abäba et dans les grandes fermes des basses terres. Les nombreux mariages entre Amhara-Tegréens et amharisés, établis dans les *kätäma*, et indigènes selon des systèmes de parenté ambilinéaire, «déterritorialisent» les nationalités (Bjerén, 1985). L'instruction en amharique, propagée par les missions, les écoles d'Église et d'État et donnée dans les villes, a encore multiplié les locuteurs de la langue nationale et développé la diglossie qui fausse les recensements des «nationalités» (Census, 1984).

La déterritorialisation : l'Éthiopie et l'Érythrée «sans frontières» ?

Les guerres et les famines ont fait de la déterritorialisation un phénomène brutal et massif. À la lente migration du nord vers le sud et à l'amharisation progressive des citadins a succédé l'exode de milliers de réfugiés du Tegré, d'Érythrée et du Wällo déplacés vers les basses périphéries méridionales. Depuis la chute de Mängestu, beaucoup ont gagné Addis Abäba et les villes. En Érythrée, les militaires éthiopiens en garnison, ont fait souche parmi la population tandis que 500 000 Érythréens passaient au Soudan. Pendant leur long exil, ils s'y sont d'autant mieux établis que les populations des basses terres sont les mêmes de part et d'autre de la frontière.

Le gouvernement soudanais, qui ne s'est jamais résigné à l'abandon de **Mesewa**, soutient un prosélytisme musulman agressif dans le bas plateau occidental, mosaïque linguistique et religieuse instable de l'Érythrée. Le gouvernement d'Asmära, en réaction, n'a pas hésité à fermer sa frontière avec le Soudan et à retarder le rapatriement des exilés. Il a repris aux Yéménites l'archipel désert des **Hanis**, en face d'Asäb et des Afar, toujours indociles. Il a expulsé des Éthiopiens, pourtant établis sur son sol depuis longtemps. En revanche, les Érythréens sont admis sans passeport en Éthiopie. Certaines autorités des États fédéraux éthiopiens désireraient utiliser les mêmes procédés brutaux à l'égard des Amhara et des amharisés, descendants des vétérans de Menilek ou fonctionnaires arrivés de fraîche date, alors que les soldats démobilisés, des paysans en rupture de villagisation recherchent un toit et un lopin de terre...

La Terre Sainte, lien et/ou frontière ?

La recomposition territoriale en œuvre en Éthiopie et en Érythrée peut-elle échapper à l'emprise de la tradition salomonienne ? Le «jacobinisme» érythréen et le fédéralisme éthiopien sont en rupture avec l'idée même de Terre Sainte; la frontière du Märäb est beaucoup plus qu'un héritage de la colonisation honnie, une hérésie.

Pour désamorcer ces accusations, l'histoire enseignée en Érythrée, fait remonter l'existence du territoire à l'antique royaume d'Aksum, ville pourtant située au Tegré, en Éthiopie. Les langues des nationalités érythréennes seront écrites en syllabaire *geez* alors qu'Addis Abäba a dû concéder l'alphabet latin aux Oromo. Asmära tente de séparer l'Église Orthodoxe d'Érythrée du patriarcat d'Addis Abäba comme du pape copte d'Alexandrie. Cette volonté de retrouver les racines pré-coloniales de l'Érythrée relativise l'importance de la lutte pour l'indépendance dans la formation de l'État-nation érythréen et donc l'influence des musulmans. En effet, les premiers rebelles du FLÉ, des éleveurs des basses terres, refusaient le rattachement à un empire officiellement chrétien. Le FPLÉ, issu d'Asmära et des hautes terres, a imposé par la force, un État laïc. Selon le gouvernement, une large majorité, chrétiens comme musulmans, entreprend de rassembler dans un même territoire, des populations soudées par la lutte. La tâche n'est pas facile : les frontières sont le fruit des hasards de la colonisation et les Érythréens sont écartelées entre des traditions politiques et culturelles en lutte depuis des siècles. Pourtant, selon certains

Éthiopiens qui ne résignent pas à la sécession érythréenne, l'activisme islamique poussera les chrétiens érythréens à effacer la frontière qui tranche la Terre Sainte.

Le scénario de ces Éthiopiens «nostalgiques» mélange des faits indiscutables et des rumeurs comme la parenté supposée des leaders. Les deux fronts victorieux partagent le même fonds culturel et le même itinéraire politique. Ils maintiennent des contacts étroits par la coopération monétaire et par l'utilisation d'Asäb et mènent des opérations militaires conjointes contre les irrédentistes et les islamistes. Le FPLT qui, dans le maquis, voulait rapatrier le pouvoir au Tegré, hors de l'atteinte des Choans, ces Amhara mélangés d'Oromo, a dû s'installer à Addis Abäba où ils se sent à la merci du dualisme Amhara-Oromo, sa hantise. En effet, la sécession de l'Érythrée affaiblit le pouvoir des Tegréens et renforce le poids des Oromo et des Amhara. En outre, il faut ajouter aux Amhara de «souche», les habitants de la capitale et de la plupart des villes, les descendants des vétérans du siècle dernier, les scolarisés et bien des enfants des unions «mixtes». Le conflit entre les fronts oromo se traduit pour l'Oromie par l'amputation du Harär et un recentrage vers l'Ouest, au contact des Amhara dont l'État est demeuré stable dans ses limites. Pour bien des Oromo, la conscience d'une différence ethnique ne déborde pas le groupe familial et ils revendiquent la citoyenneté éthiopienne pleine et entière (Lewis, 1995). La fusion progressive des peuples du Sud en un seul État fait pièce aux appétits des partisans d'une plus grande Oromie.

La recomposition territoriale de l'Éthiopie et de l'Érythrée obéit à plusieurs logiques territoriales et identitaires. En Érythrée comme en Éthiopie, le creuset de l'identité nationale correspond au cœur politique et culturel aksumite, maintenant coupé par une frontière, internationalement reconnue. Ainsi, les États fédéraux éthiopiens les plus stables, coïncident à la fois, avec le vieux royaume chrétien des hautes terres du Nord et avec les États peu peuplés des basses terres répulsives. Les fluctuations des autres États traduisent les difficultés de «transmuter» l'usage d'une langue en une identité nationale alors que la diglossie domine. Alors que les Érythréens rassemblent des territoires épars, les Éthiopiens se disputent le territoire impérial pour faire de ses dépouilles autant de bases territoriales¹⁷, d'États-nations délimités et reconnus. Au nord du Märäb, le FPLÉ n'a ni concurrent ni relais pour construire l'État-nation : son jacobinisme est le fruit de cette solitude. Au sud du Märäb, le fédéralisme est une nécessité pour les Tegréens, diminués par l'indépendance de l'Érythrée. Ils le construisent avec des segments des populations du Sud, afin d'empêcher que les Amhara appuyés sur les amharisés et les Oromo de l'ex-Choa, ne les marginalisent.

Des stratégies territoriales divergentes n'empêchent pas de viser des buts convergents car ce n'est pas facile de partager la Terre Sainte. Pourtant, à Asmära comme à Addis Abäba, on joue un jeu difficile. L'Érythrée est le vestige d'un empire colonial avorté dans un continent où l'on dénonce la colonisation comme l'origine de tous les maux dont on souffre. Le voisinage du Soudan et du Yémen apparaît maintenant plus périlleux pour le nouvel État que celui de l'Éthiopie, l'ancien adversaire. Les auteurs qui épinglaient l'archaïsme de l'empire éthiopien, multinational donc artificiel, pour célébrer l'homogénéité «ethnique» de la Somalie progressiste méconnaissaient l'histoire, la culture et la géopolitique des peuples de la Corne de l'Afrique¹⁸. On se demande, parfois, si certains *färäng* (étrangers) et même certains Éthiopiens n'oublient pas que les partages fédéraux récents se rapprochent dangereusement du dépeçage italien, d'autant qu'ils s'accompagnent de menaces et d'expulsions.

¹⁷ La notion de territoire au sens «européen» ou «stalinién» du terme, c'est-à-dire lié à une communauté ethnolinguistique est difficilement traduisible dans les langues éthiopiennes, d'où le néologisme en amharique (cf. note n°16).

¹⁸ De Basil Davidson à... Frédéric Mitterrand !

Épilogue

Depuis ma mission de janvier en Éthiopie, je suis moins catégorique : les partages «ethniques» rencontrent de fortes oppositions, mais les Éthiopiens retrouvent un pouvoir comme il en ont l'habitude, c'est à dire qui sait se faire obéir (Fontrier, 1996). J'ai constaté, en Oromie, la multiplication des inscriptions oromo écrits en caractères latins et une forêt de drapeaux oromo portant en son centre l'*odaa*, le grand sycomore, mais toujours à côté du drapeau national éthiopien. Loin d'Addis Abäba, on utilise toujours l'amharique, en dépit de projets qui parlent de l'expulser de l'enseignement. La télévision éthiopienne émet en *tegreñña*, en oromo et en amharique et je n'ai remarqué aucune remarque hostile à l'égard de ces programmes. Le conflit à propos de Dirré Dawa entre Somali, Oromo et Afar apparaît tellement inextricable qu'on envisage un statut fédéral pour cette ville. La sécession de l'Érythrée est acceptée avec réalisme et l'affrontement avec le Yémen a été l'occasion de manifester une indéniable sympathie pour Asmära.

Bibliographie

AQUARONE, Marie-Christine, 1987, *Les frontières du refus : six séparatismes africains*, Paris, CNRS, Mémoires et Documents de Géographie.

BENDER, Marvin L., Bowen J. Donald, Cooper Robert R., Ferguson, Charles A., 1976, *Language in Ethiopia*, London, Oxford University Press.

BJERÉN, Gunilla, 1985, *Migration to Shashemene. Ethnicity, Gender and Occupation in Urban Ethiopia*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.

BUXTON, David R., 1949, «The Shoan Plateau and its People, an Essay in Local Geography», *Geographical Journal*, vol. CXIX, pp. 154-172.

ETHIOPIAN MAPPING AUTHORITY, 1988, *National Atlas of Ethiopia*, Addis Ababa.

GASCON, Alain, 1989, «Les «bastides» d'Éthiopie. Les villes fortes de Menilek dans le sud de l'Éthiopie et l'urbanisation contemporaine», in *Tropiques. Lieux et liens*, Paris, ORSTOM, CNRS, EHESS, pp. 435-444.

GASCON, Alain, 1990, «Les Réformes Agraires 1974-1984», in *La Révolution éthiopienne comme phénomène de société*, Joseph Tubiana (ed.), Paris, Bibliothèque Peiresec 8, l'Harmattan, pp 43-61.

GASCON, Alain, 1991, «L'Éthiopie autres Balkans. L'Éthiopie fantôme», *Hérodote*, n° 62, 3e trimestre, pp 161-173.

GASCON, Alain, 1994, «La Corne de l'Afrique *terra incognita* de l'ethnie ?», in *Afrique noire-Europe de l'Est . Regards croisés*, Frédéric Dufaux et Philippe Gervais-Lambony (ed.), Paris, Karthala, Géotropiques, pp. 91-97.

GASCON, Alain, 1995, *La Grande Éthiopie, une utopie africaine. Éthiopie ou Oromie, l'intégration des hautes terres du Sud*, Paris, CNRS éditions, Espaces et Milieux.

GASCON, Alain, 1995b, «Les cartes, les mythes et la Bible», in *La cartographie en débat. Représenter ou convaincre*, L. Cambrézy & de R. Maximy (ed.), Paris, Karthala/ORSTOM, 1995 : 31-46.

GEBRU Tareke, 1991, *Ethiopia : Power and Protest. Peasants Revolts in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, African Studies Series 71.

GRIAULE Marcel, 1936, *La peau de l'ours*, Paris, N.R.F. Gallimard.

GUIDA D'ITALIA DELLA CONSOCIAZIONE TURISTICA ITALIANA, 1938, *Africa Orientale Italiana*, Milano.

MESFIN WOLDE Mariam, 1974, «The Relative Distribution of the Major Linguistic and Religious groups in Urban Areas», in *IV Congresso di Studi Etiopici* (Roma 1-15 aprile 1972), Roma, Academia Nazionale dei Lincei, tomo II, pp. 193-201.

OFFICE OF THE POPULATION AND HOUSING CENSUS COMMISSION, 1984, *Ethiopia 1984. Population & Housing Census Preliminary Report*, Addis Ababa, Vol. 1, n° 1, September.

PERHAM Margery, 1948, *The Government of Ethiopia*, London, Faber & Faber (2nd ed. with Christopher Clapham, Evanston, Northwestern University Press, 1969).

PERRET Michel, 1987, «L'empire morcelé», in *Autrement*, Les royaumes perdus. Corne de l'Afrique, janvier, pp. 75-80.

RAFFESTIN Claude et Angelo Turco, 1991, «Espace et pouvoir», in *Les concepts de la géographie humaine*, Antoine Bailly et al. (ed.), Paris, Masson, pp. 55-60.

RIMBAUD Albert (sic), 1992, «La négation de l'Éthiopie», *Hérodote*, Afriques noires Afriques blanches, 2-3^e trimestre, n° 65-66, pp.191-206.

ROUAUD Alain, 1991, *Afä Wäraq 1868-1947. Un intellectuel éthiopien témoin de son temps*, Paris, Éditions du CNRS.

ROY Olivier, 1995, «L'Asie centrale entre soviétisme et nationalisme», *Esprit*, n° 211, mai, pp. 55-68.

TEKESTE Negash, 1986, «Pax Italica and its Ethiopian Enemies, 1936-40», in *La guerre d'Éthiopie et l'opinion mondiale 1934-1941*, Paris, Denise Eeckaute et Michel Perret (ed.), Colloque de l'INALCO (14 décembre 1984), pp. 29-54.

VIRCOULON Thierry, 1995, «Éthiopie : les risques du fédéralisme», *Afrique contemporaine*, n° 174, avril-juin, pp. 35-50

ZITELMANN Thomas, 1993, «Violence, pouvoir symbolique et mode de représentation des Oromo», *Politique Africaine*, la Corne de l'Afrique, 50, juin, pp. 45-58.

Textes et cartes non publiés

FONTRIER Marc, 1996, «L'Éthiopie et le pari du fédéralisme ethnique. La guérilla marxiste a-t-elle donné naissance à un État libéral ?», thèse de doctorat, Paris, INALCO, dirigée par A. Rouaud.

GASCON Alain, 1988, «Diviser pour régner : les vicissitudes du découpage administratif de l'Éthiopie depuis 1941, étude géographique», 10^e Congrès international des Études éthiopiennes (Paris, 20-26 août), 12 p. et cartes.

GASCON Alain et HIRSCH Bertrand, 1990, «Naissance d'une frontière. Un siècle de conflit somalo-éthiopien», Colloque : La géopolitique des diplomates, des militaires et des professeurs (Paris 26-27-28 mai), organisé par Paul Claval, 12 p. et cartes.

IDRISS Abback, 1995, «Politique linguistique et éducation», L'Érythrée, un nouvel État face aux défis du développement, Journée d'études (28 septembre 1995), Université de Tours, URBAMA (URA 365 CNRS) et Alliance Française d'Asmära, organisée par M. Lavergne.

LEWIS, Herbert S., 1995, «The Development of Oromo Political Consciousness from 1958 to 1994», University of Wisconsin (Madison, 27 April).

Bä Ityopiya Behérésäböc Tenat Institut yä täzägaga yä magamäriya därağa, 1977 A. M. (1984 A. D.), (Institut des Nationalités d'Éthiopie), *Ityopiya yä behérésäböc sercet* (La répartition des nationalités en Éthiopie), Addis Abäba (en amharique).

yä I. HE. DI. RI. MESERÄTA, 1980 A. M. (1987 A. D.), *lä behérawi sāngo mägämäriya sebsäba yä qäräbäbä* (Séance inaugurale du Parlement National), *I. He. Di. Ri. yä astädadärenna ras akababiwoc zägäba*, (Les régions d'administration autonome de la R. P. É.-République Populaire d'Éthiopie-), Addis Abäba (en amharique).

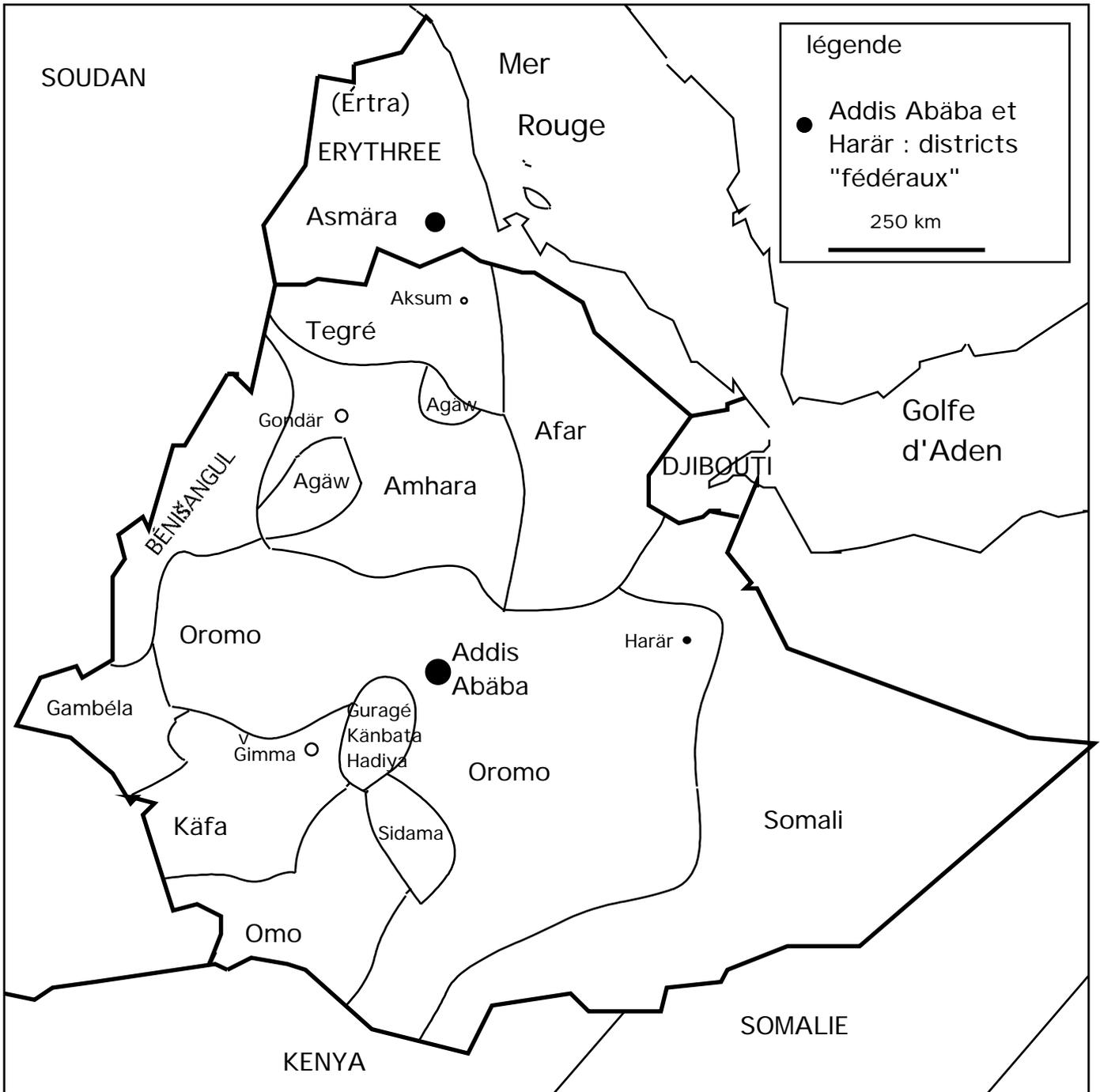
Liste des mots qui apparaissent en rouge dans le texte et qui
comportent des caractères spécifiques qui n'ont pu être retranscrits.
Ils sont, dans ce tableau, correctement orthographiés
(sous forme vectorisée)

mellaš	Goğğam	Tenaṭ
Bénišangul	šawa	tāzāgāga
ğigiga	Ityopiya	māğāmāriya
ğimma	awrāğğā	dārāga
Meşewā	Haniš	serçet
Gaş	fārāng	šāngo
Raşayda	Behérāsāboč	akababiwoč

[Cliquez sur les mots rencontrés pour aller au tableau et pour revenir au texte](#)

Carte 1

L'Ethiopie et l'Erythrée : le découpage ethno-linguistique proposé en 1991



Alain Gascon : CÉA

d'après le P. Tharcisius
(Mission-Messages 1991)

[Retour au texte](#)

La transcription des langues vernaculaires est en italique

Pour le somali : J'ai utilisé l'orthographe standard.

Pour les langues éthiopiennes : J'ai utilisé la translittération des éthiopiensants en usage à l'INALCO

Les consonnes

č de tchèque ou ch anglais Le tildé comme en espagnol
š de chou ou sh anglais
ǰ de Djibouti ou j anglais

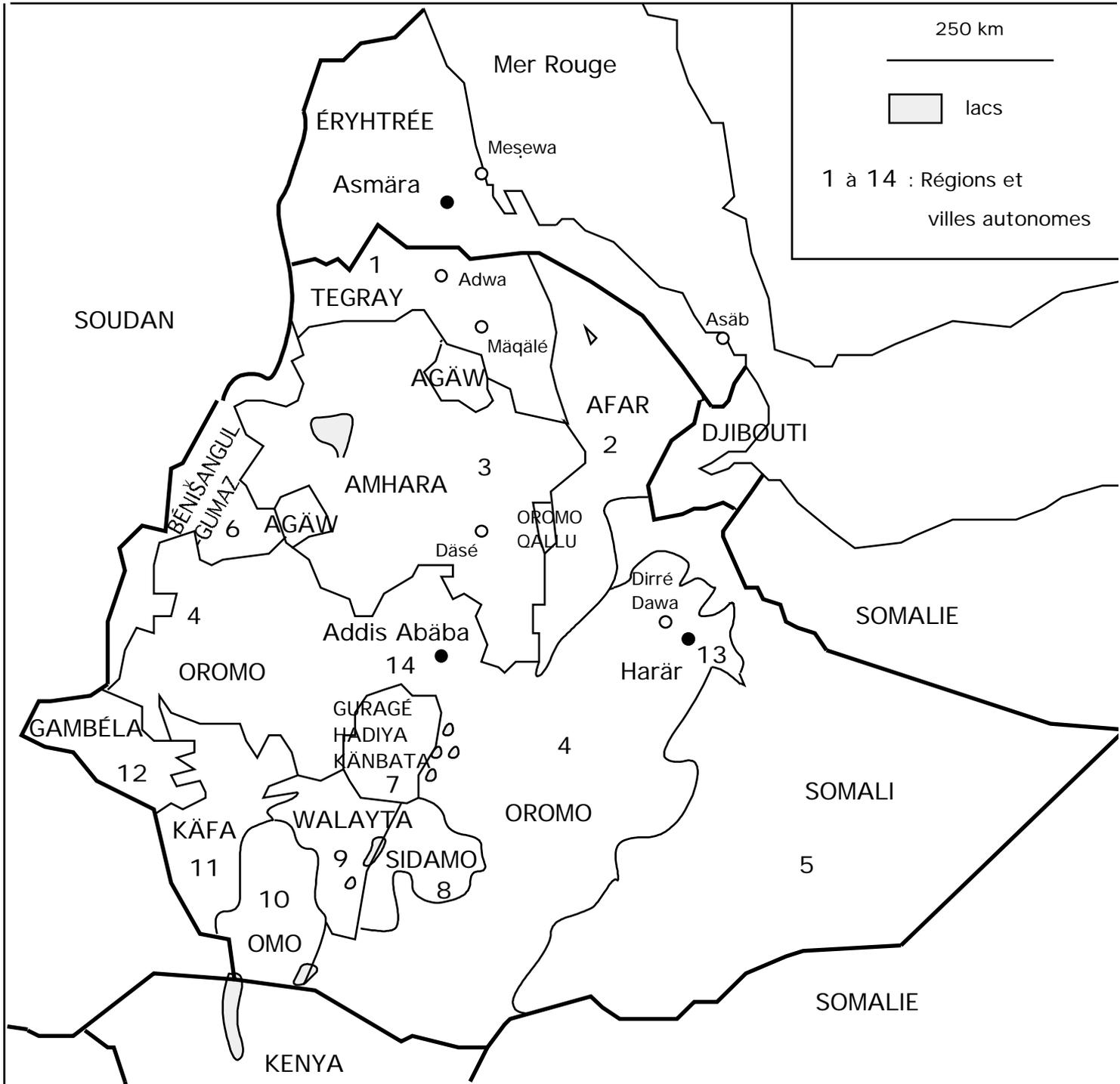
Les points diacritiques soulignent les consonnes "explosives".
Le redoublement des consonnes est pertinent.

Les voyelles :

ä comme en allemand ou ° proche du o
u = ou; i; a; é proche de ié; e muet
o proche de wo

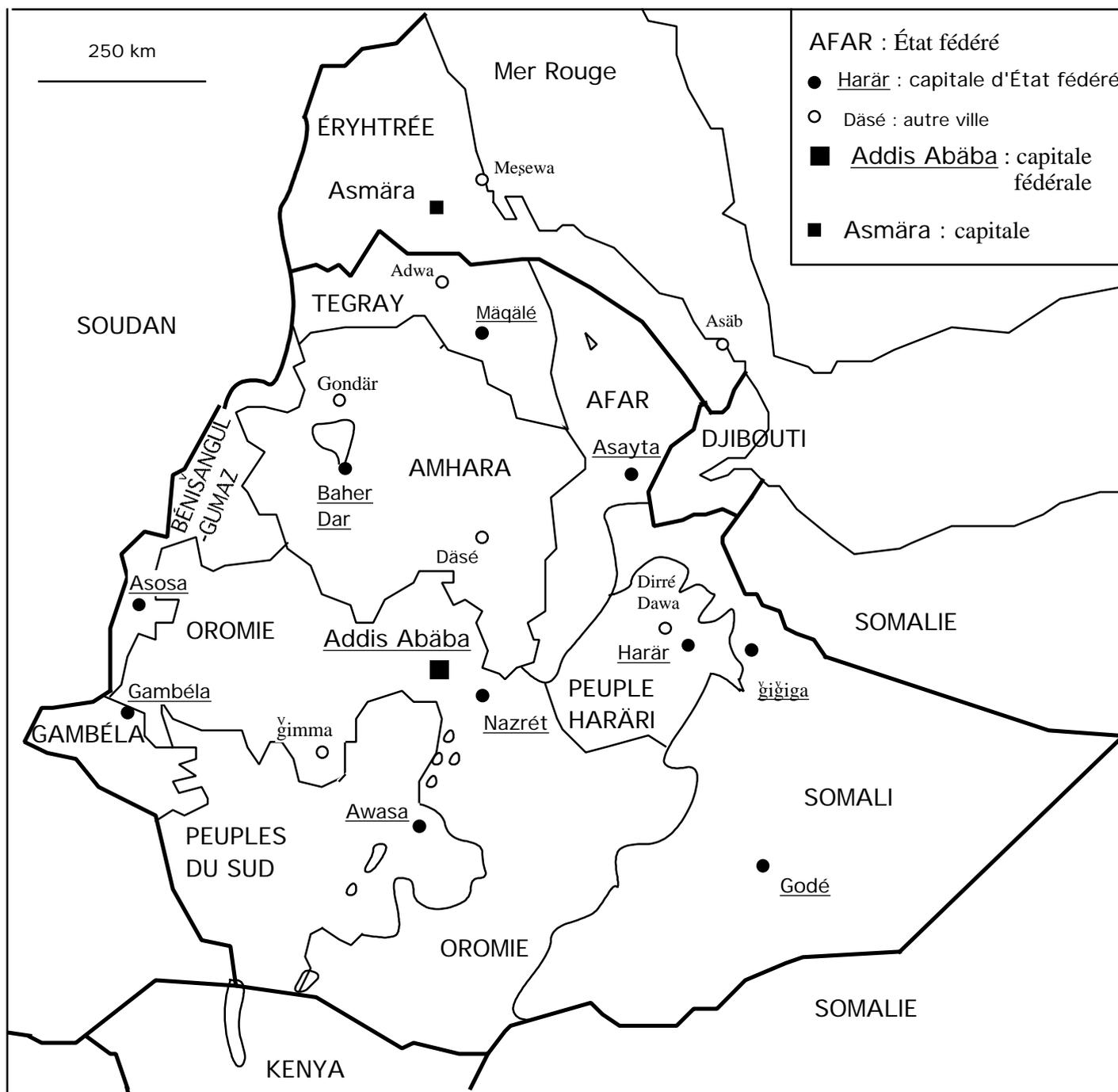
Carte 2

L'Érythrée et le nouveau découpage régional de l'Éthiopie en 1992



Carte 3

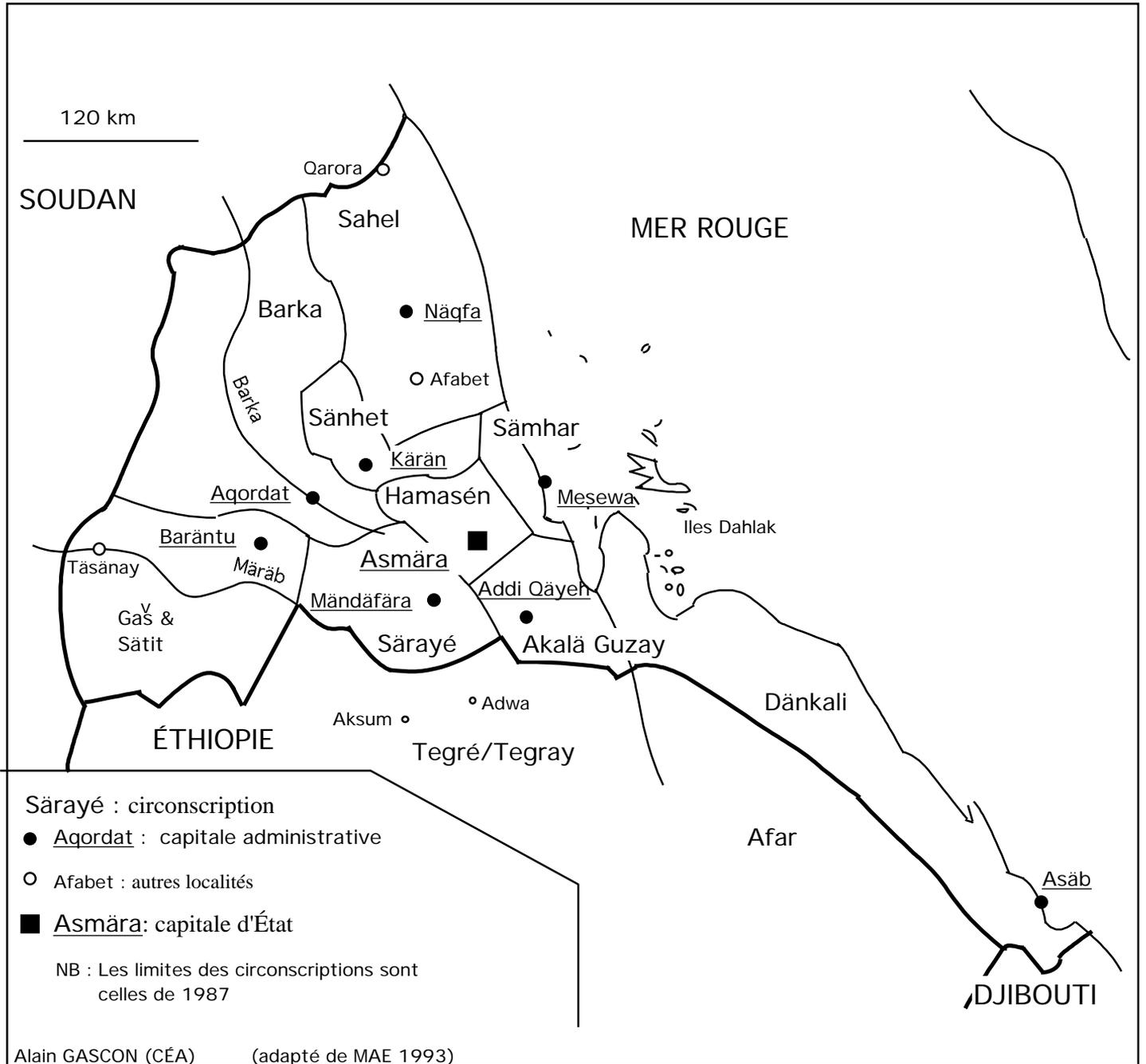
L'Érythrée et les États fédéraux d'Éthiopie en 1995

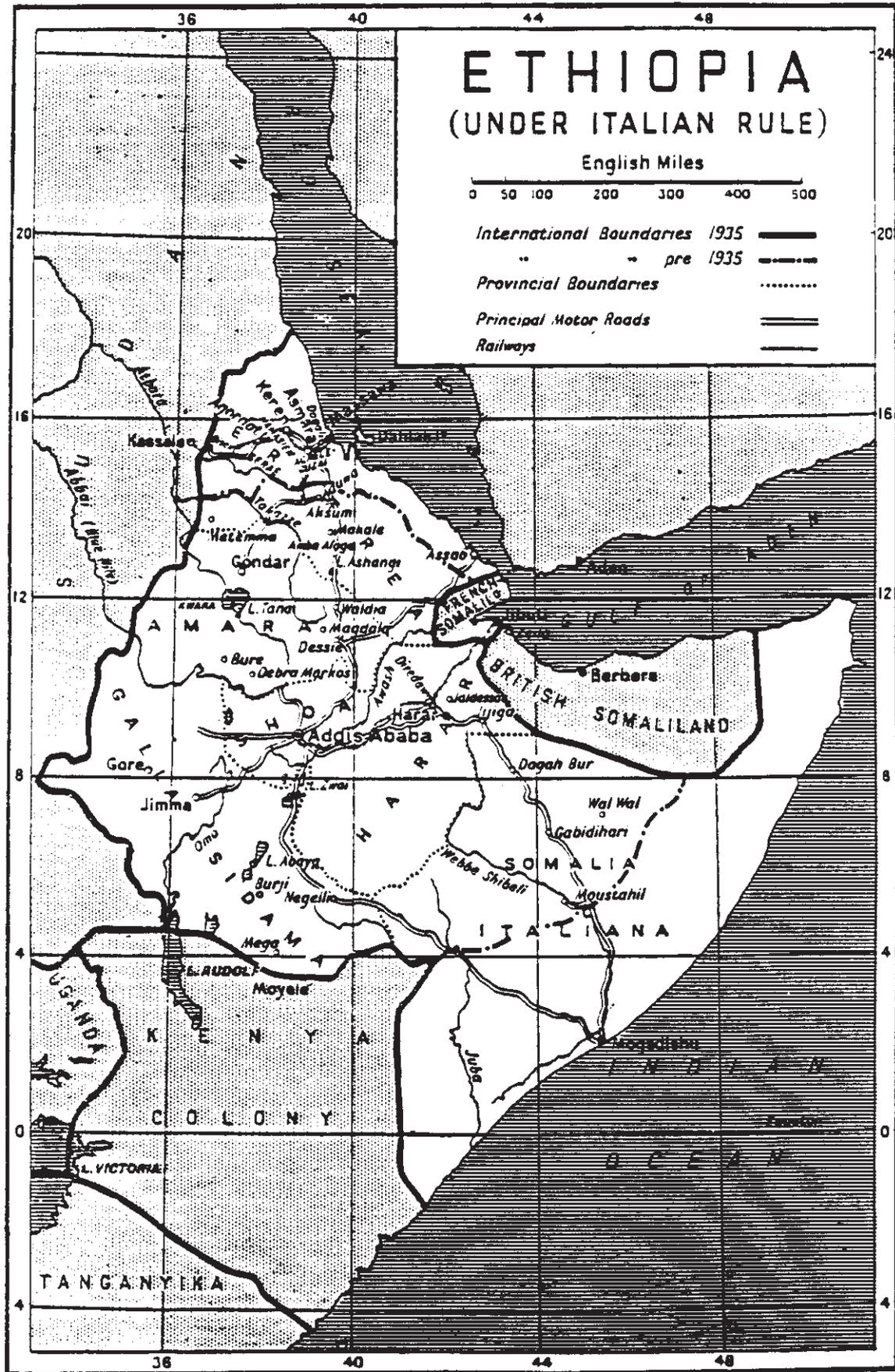


Alain Gascon CÉA

adapté de MAE 1994 (les limites indiquées sont provisoires)

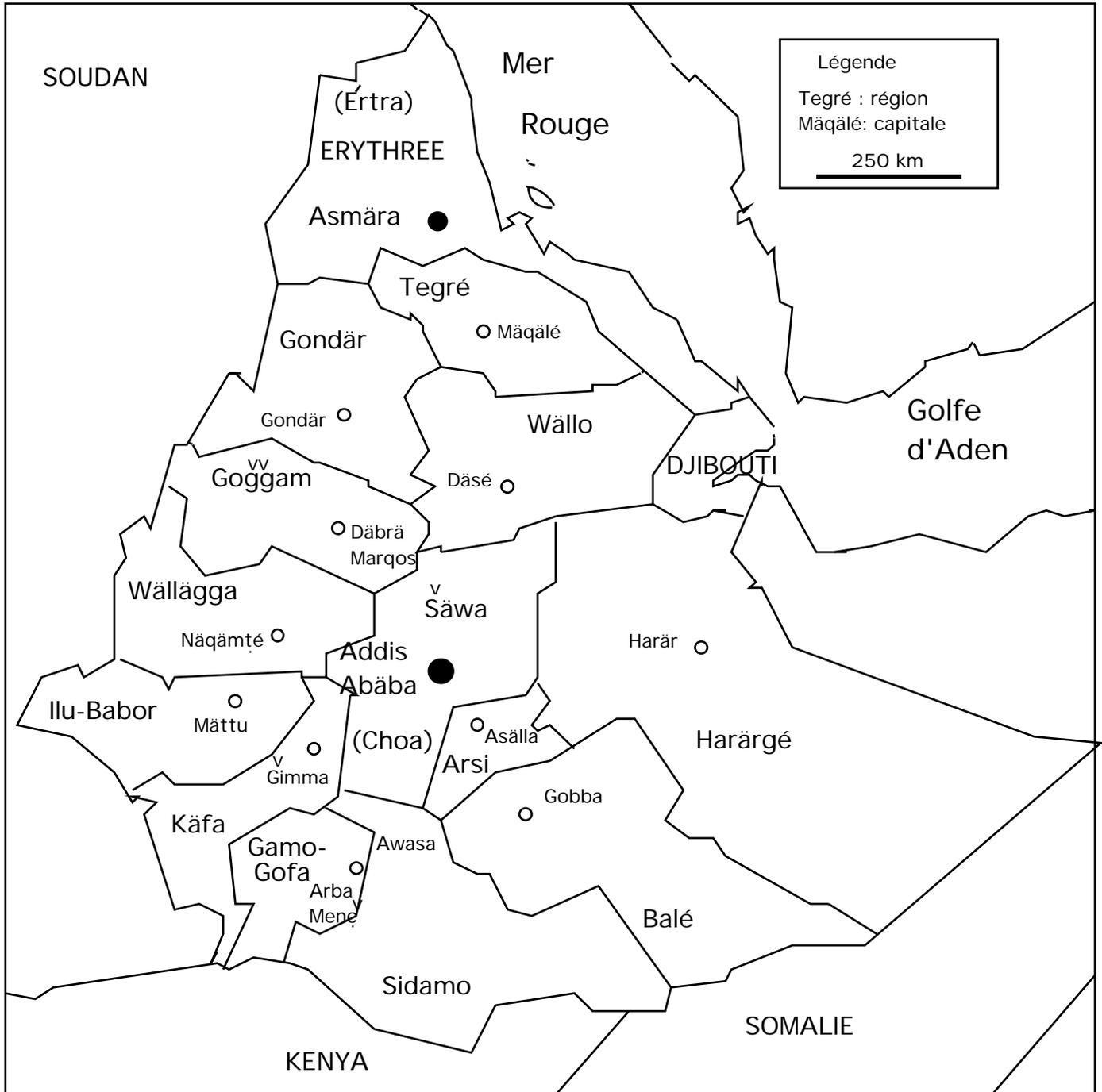
CARTE ADMINISTRATIVE DE L'ÉRYTHRÉE





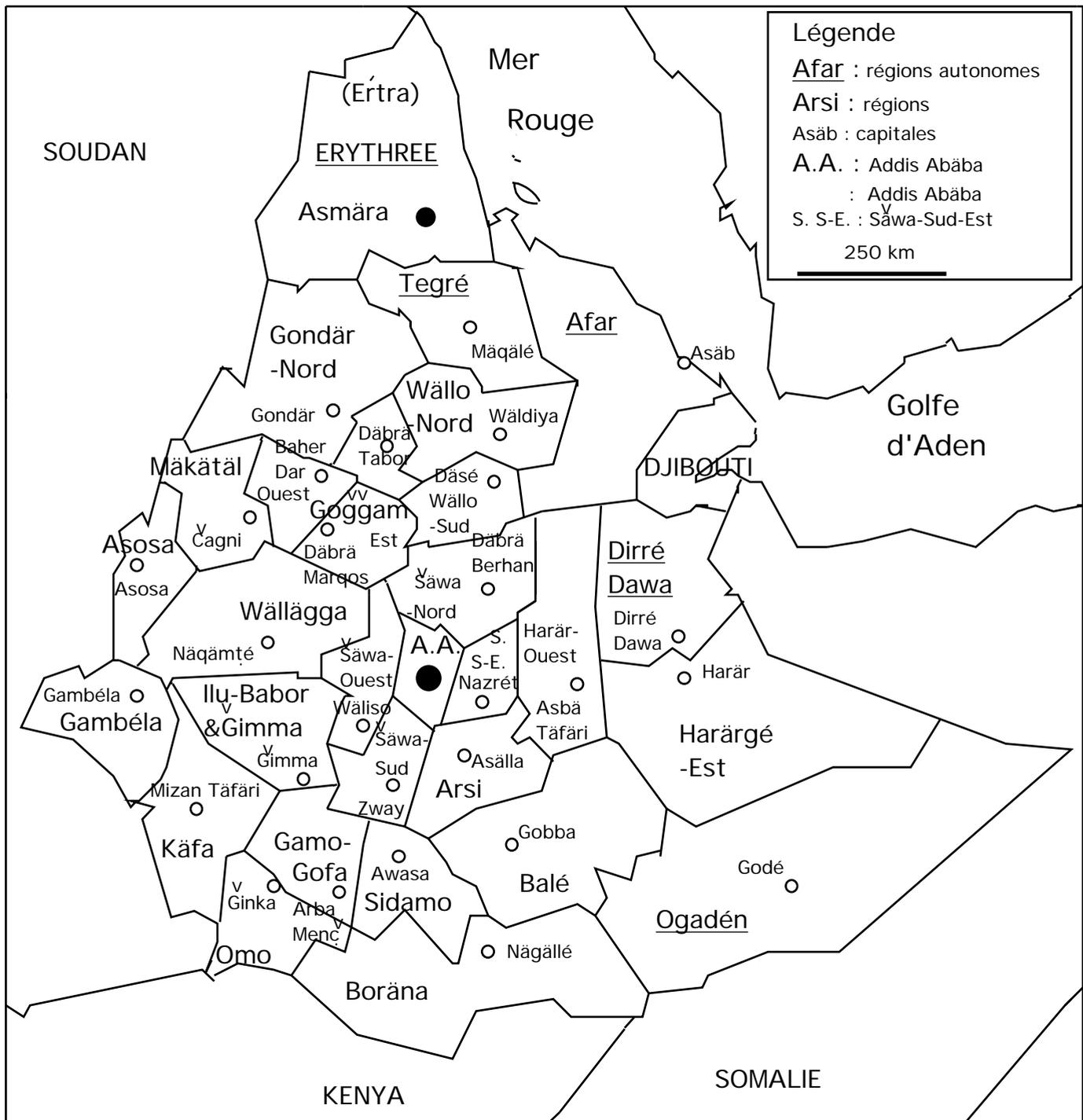
Carte 6

L'Ethiopie et l'Erythrée avant la Réforme administrative de 1987



Carte 7

L'Ethiopie et L'Erythrée après la Réforme administrative de 1987



Le Maroc oriental de l'établissement du protectorat à la décolonisation : les mutations d'un carrefour ethnique frontalier

*Abdelkader GUITOUNI
Faculté des Lettres d'Oujda – MAROC*

Pour situer d'abord le sujet dans son cadre géographique et son contexte historique, il faut indiquer que le Maroc oriental est une région couvrant plus de 100 000 km², limitée à l'Est par l'Algérie et au Nord par la Méditerranée. Excentré par rapport à l'Occidental marocain, son unité géographique est fondée sur l'aridité qui l'oppose au Maroc atlantique. Ses spécificités par rapport au reste du Maroc et les traits communs avec l'Oranie voisine en font une entité particulière. Espace frontalier, il a constitué durant une longue période une marche historique. Au cours du protectorat français au Maroc, de 1912 à 1956, il fut un véritable creuset ethnique groupant des populations marocaines arabe et berbère, des Algériens musulmans, des Israélites, des Français et des Espagnols. L'objet de cette contribution est d'examiner les mutations ethniques et socio-culturelles d'une région frontalière ouverte aux influences étrangères.

I – Un territoire charnière entre l'Algérie et le Maroc coloniaux

A – Des liens étroits avec l'Oranie

1 – Le Maroc et l'Algérie dépendent d'une même puissance coloniale, la France

A partir de la fin du XIX^{ème} siècle (Conférence de Madrid en 1880), le Maroc oriental fut au centre des visées des milieux coloniaux français, en particulier de l'Oranie, qui prônaient la pénétration française au Maroc. Juste après la conférence d'Algésiras (1906) qui reconnut des droits de mandat à la France et l'Espagne sur le Maroc, les deux puissances européennes saisirent des prétextes pour intervenir militairement dans la région : la France en 1907 à Oujda et dans son amalat, l'Espagne en 1909 dans le Rif oriental. Conformément au traité du protectorat signé à Fès en 1912, le Maroc oriental fut divisé en deux zones séparées par l'oued Moulouya : l'une espagnole au Nord autour du préside de Melille (occupé depuis le XV^{ème} siècle), l'autre française s'étendant au Sud jusqu'à l'oasis de Figuig;

2 – Le Maroc oriental prolongement naturel de l'Oranie

Les deux régions ont des ressemblances de par leur climat méditerranéen semi-aride et l'agencement de leurs unités de relief disposées parallèlement à la côte : montagnes littorales, plaines telliennes intérieures, hauts plateaux. La frontière maroco-algérienne, délimitée par la convention de Lalla Maghnia en 1845, tranche de façon arbitraire le cadre physique.

3 – La complémentarité économique entre les deux régions frontalières

Reliées par deux axes de communication majeurs ("la route impériale" et la voie ferrée Marrakech-Gabès par Oujda et Oran) les deux régions formaient un espace économique commun : appropriation de terres par les colons de l'Ouest algérien, forte immigration algérienne, port de Nemours (Ghazaouet) débouché de l'Oriental marocain, échanges commerciaux intenses, main d'œuvre agricole de l'Oriental travaillant chez les colons de l'Oranie, nomadisme des tribus frontalières; En marge du "Maroc utile", l'Oriental, véritable

annexe de l'Oranie, était tourné vers l'Algérie. En dépit du déplacement du centre de gravité politique et économique du Maroc vers le littoral moyen atlantique à la suite du transfert de la capitale de Fès à Rabat et du choix de Casablanca comme port national, l'Oriental marocain durant le protectorat dépendait en réalité de plusieurs centres : Rabat (capitale), Casablanca (métropole économique), Oran et Paris pour la zone française du fait des rapports avec l'Ouest algérien et la métropole, enfin Madrid, relayée par Melilla, pour la zone espagnole.

B – Un creuset ethnique durant la période coloniale

1 – Le peuplement du Maroc oriental précolonial

A la veille du protectorat, l'Oriental marocain, essentiellement rural, était occupé par trois groupes ethniques : des berbères rifains et zénètes, à l'implantation très ancienne, parmi lesquels on comptait une minorité juive, et des Arabes établis depuis la fin du VII^{ème} siècle. Ces populations, à l'organisation tribale (famille, clan, douar, fraction ...), menaient des genres de vie adaptés au milieu naturel, soit sédentaire, pratiquant une agriculture irriguée de montagne, soit nomade associant l'élevage ovin et la céréaliculture sèche dans les plaines et les hauts plateaux steppiques. Arabophones et berbérophones avaient une conception "biologique" non territoriale de la patrie ne disant jamais "je suis de tel village" mais "j'appartiens à telle tribu". Avec l'avènement du protectorat, le découpage tribal de l'Oriental, en particulier dans les zones de plaines, connut des modifications notables à la suite de l'appropriation des terres par les colons européens.

2 – L'immigration étrangère à partir de 1907

a) L'immigration européenne concerne plus de pieds-noirs d'Algérie que de métropolitains français et espagnols :

La colonie européenne était composée de militaires, de fonctionnaires, de colons, de techniciens des mines et de commerçants. Parmi les Français qui arrivaient en tête des immigrants européens, seule une minorité provenait de la métropole. La plupart d'entre eux étaient nés dans l'Oranie. Les Espagnols représentant la deuxième nationalité européenne dominante étaient issus, soit d'Espagne (dans la zone d'influence espagnole), soit de l'Oranie, en particulier d'Oran qui était occupé par les Espagnols de 1732 à 1792. En outre, un grand nombre d'immigrants de l'Oranie, francisés par la loi de la "naturalisation automatique" de 1889, était de souche espagnole.

b) Les Juifs naturalisés européens

Il s'agissait de Juifs d'Algérie, assimilés politiquement aux Européens et naturalisés en bloc par le décret Crémieux du 24 Octobre 1870, et de Juifs espagnols établis à Melille ou immigrés d'Oran ainsi que d'Espagne où les Séfarades obtinrent la citoyenneté espagnole en 1924.

c) Les Algériens musulmans, immigrés, en quatre étapes :

- lors de la conquête de l'Algérie par la France : immigration d'exil.
- lors de l'occupation d'Oujda (1907) et l'établissement du protectorat.
- au lendemain de la deuxième guerre mondiale à la suite de difficultés économiques dans l'Oranie (pression démographique, arrêt de l'émigration vers la France du fait de la guerre, crise de l'artisanat concurrencé par l'industrie).
- de 1954 à 1962 : afflux de réfugiés de la guerre d'Algérie.

C – Des clivages sociaux à base ethnique dans un contexte de domination coloniale

Alors que les campagnes du Maroc oriental étaient peuplées surtout de marocains, dans les villes résidaient des populations pluri-ethniques avec généralement une supériorité numérique des Marocains.

Si le milieu urbain était dans son ensemble un territoire de convivialité où cohabitaient des groupes ethniques et confessionnels divers, il était aussi un espace de discrimination socio-ethnique. Selon les principes d'urbanisme appliqués par Lyautey, résident général au Maroc (1912-1925), la ville européenne devait être séparée des quartiers musulmans. Les Marocains habitaient soit l'ancienne médina intra-muros, soit la nouvelle médina à côté des Algériens musulmans. Les Israélites marocains occupaient des mellahs qui, loin d'avoir un statut de ghetto dans les médinas ou les kasbas (Oujda, Debdou, Taourirt ...) étaient contigus et mêlés aux quartiers musulmans. Par contre, les Juifs algériens, français et espagnols résidaient dans les quartiers européens. A la ségrégation spatiale de l'habitat s'ajoutait la faiblesse des rapports entre les communautés due aux disparités des conditions juridiques et sociales des groupes et aux différences ethniques, confessionnelles et linguistiques.

Tableau : Groupes ethniques dans les villes de l'Oriental en 1951

CENTRES		MAROCAINS	ISRAÉLITES	ETRANGERS	TOTAL
		MUSULMANS	MAROCAINS	Algériens et Européens	
Oujda		50 169	3 175	27 202	80 546
Nador		13 313	199	8 555	22 067
Jerada		9 337		1 789	11 126
Figuig		9 486	81	151	9 718
Berkane		6 546	280	1 573	6 399
Bouarfa		3 579	16	1 160	4 755
Taourirt		3 220	420	1 015	4 655
Ahfir		2 070	204	2 075	4 349
Guercif		2 301	350	883	3 534
El Aioun		2 092	279	413	2 784
Debdou		1 467	612	134	2 213
Ain Beni Mathar		680	246	673	1 599
TOTAL	Nb	104 260	5 862	45 623	155 745
	%	66,9	3,8	29,3	100

1 – La suprématie socio-économique de la colonie européenne

Les Européens, au sein desquels l'élément français au sens large était majoritaire, constituaient le groupe ethnique dominant. Dans les zones rurales ils s'approprièrent les meilleures terres agricoles. Dans le milieu urbain ils détenaient, outre le commandement administratif, le commerce et les services vitaux (gros, banques, assurances, professions libérales ...).

Intégrés aux Européens, les Juifs algériens, français et espagnols formaient des colonies privilégiées et avaient accès aux emplois administratifs. L'écart socio-économique entre eux et les Israélites marocains s'élargit au cours du protectorat. Les mariages mixtes entre les deux

communautés étaient rares. Même pour le culte, il y avait dans les grandes villes comme à Oujda, une synagogue pour les Marocains, une deuxième pour les Algériens et une autre pour les Espagnols.

La communauté juive, dans ses composantes française et marocaine, dut endurer un climat d'antisémitisme sous le régime de Vichy (1940-1944). Le décret Crémieux abrogé pour le Maroc en 1940 fut remis en vigueur en 1943 à la suite du débarquement allié en Novembre 1942.

2 – Les Algériens musulmans : une communauté au statut ambigu

De 1907 à l'indépendance du Maroc (1956) leur condition connut une nette évolution. Au début du protectorat ils formaient un groupe social intermédiaire entre les Français et les Marocains assurant des fonctions d'interprètes, de greffiers, d'enseignants et de prête-noms pour l'acquisition de propriétés foncières. Par la suite, la situation évolua à leur préjudice : d'une part Européens et Marocains n'avaient plus besoin d'intermédiaires, d'autre part, sur le plan professionnel ils perdirent des avantages et leur statut devint plus proche de celui des marocains. Même leur élite occidentalisée, celle des "évolués", représentés par les fonctionnaires et les cadres des professions libérales, se heurta à la politique de ségrégation entre citoyens et sujets français, depuis l'application de l'arrêté viziriel du 8 Janvier 1926 qui distinguait entre le cadre français et le cadre marocain et assimilé. Ils ne pouvaient prétendre aux fonctions publiques exigeant la qualité de citoyens français et n'avaient pas de liberté syndicale. Vers la fin du protectorat, la génération des Algériens de l'après-guerre, à l'image de celle des marocains, était influencée par les courants politiques aspirant à la libération du joug colonial.

3 – Les autochtones : Musulmans et Juifs marocains au bas de l'échelle sociale

Dans les campagnes, l'économie agro-pastorale des tribus qui perdirent les terres collectives était en crise et était fragilisée par le contact avec l'économie moderne : besoins nouveaux dus à l'introduction de produits fabriqués, absence de réserves monétaires due à la faible commercialisation de la production. Les sécheresses conjuguées aux difficultés de la conjoncture internationale (effets de la crise économique de 1929 et de la deuxième guerre mondiale) provoquèrent un exode rural intense qui contribua à l'urbanisation des centres anciens (Oujda, Taourirt, Guercif ...) et récents (Nador, Berkane ...) où la population active marocaine était occupée dans le commerce de détail et les petits métiers d'artisanat et de services.

Quant aux Israélites marocains, ils avaient un niveau de vie inférieur à celui de leurs coreligionnaires européens. Ils restèrent juridiquement sujets du Sultan. Minorité citadine douée pour certains métiers (bijouterie, artisanat), elle vit sa condition s'améliorer. Vers la fin du protectorat, les rapports entre les marocains musulmans et les anciens Dhimmi¹ occidentalisés se détériorèrent, à la suite de la création d'Israël le 14 Mai 1948. Le passage d'émigrants clandestins sionistes venus de différentes régions du Maroc pour se rendre en Palestine via l'Algérie contribua au déclenchement d'émeutes anti-juives en Juin 1948 à Oujda (5 morts) et surtout à Jerada où un pogrom fit 37 morts. Ces événements marquèrent le début des départs définitifs des Israélites marocains.

Avec la recrudescence du mouvement nationaliste, on assista dans les villes de l'Oriental à une tension entre les communautés marocaine musulmane et européenne aboutissant, le 16 Août 1953, à des émeutes sanglantes à Oujda.

¹Dhimmi : non musulman en terre d'Islam, soumis au paiement d'une capitation et dont la personne et les biens étaient protégés.

II – Des pénétrations étrangères marquées en dépit des reflux migratoires de la colonisation

A – Recomposition territoriale et départ des groupes ethniques étrangers

L'indépendance du Maroc en 1956 mit fin à la division de l'Oriental en zones française et espagnole. Avec la réalisation de périmètres irrigués par les eaux de la Moulouya, ce fleuve qui marquait la frontière entre les deux zones du protectorat allait devenir un trait d'union entre les deux rives.

1 – L'exode des Juifs marocains

Il commença dès 1948 et se déroula en plusieurs étapes : en 1955, émigration organisée par le mouvement sioniste qui prévenait les Juifs des "périls" qu'ils allaient courir après le départ des Français; de 1956 (indépendance du Maroc et guerre de Suez) à 1960, les organisations sionistes interdites eurent recours à l'émigration clandestine; à partir de 1962, les départs furent autorisés et s'accrurent lors de la guerre des 6 jours (1967) ? Alors que la plupart des émigrants partirent pour Israël, d'autres se dirigèrent vers la France ou le Canada.

2 – Le départ échelonné des Européens et des Juifs algériens

Contrairement à ce qui se passa en Algérie en 1962, le reflux des Européens qui vivaient au Maroc fut étalé dans le temps. Dans l'Oriental, les propriétés agricoles relevant de la colonisation privée furent vendues de gré à gré. Dans les villes, Européens et Juifs d'Algérie vendirent leurs biens avant de partir.

3 – Le départ massif des Algériens musulmans en 1962

En 1960, plus de 50 % des 95 000 Algériens du Maroc vivaient dans l'oriental. Avec 29 300 Algériens, Oujda se plaçait au deuxième rang au Maroc pour le nombre d'étrangers après Casablanca. En juillet 1962, un mouvement massif de reflux se produisit vers l'Algérie indépendante.

Avec les indépendances du Maroc et de l'Algérie, le Maroc oriental se vide de sa population étrangère. Il en résulte une homogénéisation de sa population, à la fois du point de vue des nationalités que des confessions, se traduisant par la hausse du pourcentage des Marocains musulmans, qui passa de 75 % en 1960 à 97 % en 1971.

B – Les pénétrations étrangères dans le Maroc oriental

Excentré, l'Oriental est une région extravertie, réceptive aux influences étrangères qu'on peut limiter à certains aspects.

1 – Introduction de modèles de consommation occidentaux par les Européens

Elle eut lieu par le biais de 3 canaux : le transfert du mode de vie européen durant la colonisation (articles industriels, costumes modernes, loisirs ...), la contrebande à partir du port franc de Melilla occupé par les Espagnols et qui constitue un pôle de distribution vers le Maroc de produits vendus dans les sociétés occidentales, enfin l'émigration en Europe d'où les travailleurs issus de la région apportent des articles divers. En outre, jeunes émigrés et "beurs" transfèrent à leur retour des cassettes de musique rock, pop, reggae, ainsi que le mode vestimentaire des banlieues françaises...

2 – Les emprunts linguistiques, à travers l'exemple des parlers d'Oujda et Nador

Principales villes de l'Oriental, Oujda a un fond de population arabophone, Nador berbérophone. Elles ont connu respectivement les protectorats français et espagnol. Leur parler a emprunté au français et à l'espagnol de nombreux termes dans le lexique des objets usuels, des denrées alimentaires, des professions... Le dialecte rifain de Nador (amazigh) a emprunté des mots à l'espagnol, du fait du legs linguistique colonial, mais aussi à cause de la fréquence des relations des habitants de Nador avec Melilla. Il a aussi emprunté au français, en raison du voisinage avec l'ancienne zone française et par l'intermédiaire des travailleurs rifains qui se rendaient en Oranie.

La région d'Oujda et l'Oranie ont un parler commun, car la frontière politique algéro-marocaine ne coïncide pas avec une frontière linguistique. Les échanges entre Oujda et Tlemcen à l'époque coloniale et l'importance numérique des Algériens à Oujda jusqu'à 1962, expliquent l'affinité entre les parlers des deux villes qui se distinguent en outre par l'usage de mots turcs introduits par les Ottomans de la Régence d'Alger.

3 – Autres apports et usages issus de l'Algérie

a) Usage vestimentaire : Le costume traditionnel de la région d'Oujda s'est enrichi par les apports venus de Tlemcen aussi bien pour les éléments vestimentaires masculins et féminins que pour les bijoux d'apparat.

b) Apports gastronomiques à partir de Tlemcen et Nédroma : pâtisseries et spécialités culinaires diffusées dans les foyers urbains, surtout à la suite des mariages mixtes entre Marocains et Algériennes.

c) Apports en matière de danse et de musique :

– danse populaire dite "yaâlaoui" issue des Hauts Plateaux oranais, milieu steppique de semi-nomades. Accompagnée de chants guerriers, elle est rythmée par l'usage de trois instruments : la gasba, le bendir et le gallal.

– musique andalouse et qharnatie, genre citadin plus raffiné, dont l'origine remonte à la civilisation musulmane d'Espagne. Elle a été transmise par les Andalous chassés par la *Reconquista* et réfugiés dans des villes du Maghreb dont Tlemcen. Elle utilise des instruments à cordes (rhab, kamandja, oud, qanoun) et à percussion (tar, derbouka) confectionnée par des artisans émérites.

– le raï : genre le plus récemment introduit à partir de l'Oranie et que la génération de l'indépendance a rénové en occidentalisant les instruments (trompette, saxo, accordéon, synthétiseur), pour en faire une musique à danser influencée par des styles américains (pop, funk, reggae ...).

Conclusion

Le poids des facteurs historiques, en particulier l'héritage colonial, et la situation frontalière du Maroc Oriental, en ont fait un carrefour d'influences étrangères diverses, rappelant le mot de F. Braudel : "*les civilisations se font sur les frontières*". Cependant, depuis les années 1960, l'Oriental connaît la répétition du cycle fermeture-ouverture de la frontière algéro-marocaine dont il subit l'impact. Les aléas politiques dans les relations entre le Maroc et l'Algérie se traduisent par la faiblesse et l'irrégularité des échanges bilatéraux et la frontière entre les deux pays est le plus souvent une clôture plutôt qu'un trait d'union. La construction du Grand Maghreb où l'Oriental marocain est un carrefour d'échanges potentiel piétine.

Les stratégies territoriales face à l'État : un exemple d'appropriation de l'espace au Kouilou (Congo)

Esther KATZ
ORSTOM

Jean-Claude NGUINGUIRI
DGRST-ORSTOM - Pointe-Noire - CONGO

La région administrative du Kouilou couvre la façade maritime du Congo. Son territoire correspond en partie à celui de l'ancien royaume de Loango. Il est occupé principalement, à l'ouest (plaine côtière) par les Vili et à l'est (massif forestier du Mayombe) par les Yombé, dont les deux langues – bantoues de groupe Kongo – sont mutuellement intelligibles¹.

Figure 1

Malgré la colonisation puis l'imposition d'une tenure foncière étatique sous le régime "marxiste scientifique", les pratiques des habitants s'appuient encore sur la tenure foncière clanique, dont ils revendiquent le rétablissement officiel depuis le changement de régime politique en 1990. Nous examinerons ici la perception qu'ont les populations locales du territoire, les revendications qu'elles expriment depuis les cinq dernières années, les actions qu'elles mènent face aux migrants et aux entreprises qui exploitent les ressources locales, ainsi que la manière dont elles manipulent les représentations de l'espace dans le contexte de cette compétition².

1. La répartition démographique : l'attrait des opportunités économiques

La situation démographique de la région du Kouilou n'est pas très différente de celle de l'ensemble de la zone telle qu'elle fut étudiée par Sautter (1965) au début des années 1960. Selon ce géographe, de l'Atlantique au fleuve Congo, le territoire est sous-peuplé. S'il est impossible de connaître la situation démographique du Kouilou avant la fin du XIX^{ème} siècle, il est par contre évident qu'un dépeuplement a eu lieu à cette période (Vennetier, 1968 : 103-106)³. A partir de 1925, mais surtout à partir de 1949, la création de la ville de Pointe-Noire et sa croissance ont affecté particulièrement la répartition de la population sur la région, causant le dépeuplement des villages de l'arrière-pays et en particulier de la plaine côtière (*ibid.* : 116-120)⁴. L'exode s'est accentué dans les dernières décennies, à cause de la scolarisation et de l'écart

¹ Deux ethnies minoritaires cohabitent avec les Vili et les Yombé au nord du Kouilou : les Lumbu (de langue bantoue échira) et les Pygmées babongo.

² Les données présentées ici sont issues d'une recherche menée en 1992-1994 dans le cadre de l'action incitative DURR (Dynamique et Usages des Ressources Renouvelables) de l'ORSTOM.

³ La région a en effet connu de graves épidémies de variole et de trypanosomiase. A cela se seraient ajoutées les ordalies exécutées selon la coutume à l'aide de poison d'épreuve pour déterminer le coupable du décès, toute mort étant censée être provoquée par la sorcellerie. Des disettes causées par la sécheresse à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci ont poussé des Vili à émigrer vers le Mayombe ou à s'expatrier, habitude qu'ils ont ensuite conservé (Vennetier, *ibid.*).

⁴ Pointe-Noire passe entre 1947 et 1949 de 9 000 à 19 000 habitants, dont 6 000 sont vili, tandis que 33 000 Vili vivent encore "en brousse". En 1962, le nombre des Vili vivant à Pointe-Noire dépasse celui de ceux restés au village (Vennetier, *ibid.*).

creusé entre les modes de vie urbains et ruraux (Achikbache et Anglade, 1987)⁵. Pointe-Noire a atteint 297 392 habitants en 1984, tandis que le Kouilou en comptait alors 371.608, avec une densité moyenne de 1,7 hab./km² (Ministère du Plan, 1984). Un mouvement inverse est toutefois en train de s'opérer, en raison du chômage croissant en ville et des perturbations économiques causées par l'instabilité politique, notamment l'irrégularité des salaires des fonctionnaires.

Figure 2

La répartition de la densité de population au Kouilou reflète ces migrations. Les gens se déplacent encore maintenant en fonction des opportunités de travail salarié dans des campements forestiers, ou des possibilités de pêcher ou de chasser dans un but commercial. Comme l'a décrit Vennetier (*op. cit.*), pendant la période coloniale de nombreuses personnes ont été déplacées ou se sont déplacées pour participer à la construction du chemin de fer Congo-Océan (CFCO), puis pour se rapprocher de cette voie de communication. Aujourd'hui encore, la majeure partie des villages se trouve le long de la ligne de chemin de fer. La partie nord du Mayombe est la moins peuplée. Cette zone a encore perdu une partie de sa population dans les décennies 70-80 en faveur de la ligne de chemin de fer (Boungou *et al.*, 1989). La zone côtière au sud de Pointe-Noire, qui s'était vidée à la fin du siècle dernier, détient depuis les années 60 la densité la plus forte du Kouilou en raison des migrations continues depuis le Cabinda, liées à la guerre civile angolaise (Vennetier, *op. cit.*)⁶. La région de Conkouati (à la frontière du Gabon) et les marais de la Ntombo étaient très peu peuplés dans les années 60, selon les indications de Vennetier (*op. cit.*), mais ont connu un plus grand afflux par la suite de l'arrivée de migrants de l'intérieur du pays se consacrant à la chasse ou à la pêche.

La densité de population est généralement très faible, mais il y a de petites concentrations en certains points. Par exemple, autour de la lagune de Conkouati où les ressources cynégétiques et halieutiques sont encore relativement abondantes et où existe un accès direct à Pointe-Noire par une piste pour écouler la marchandise⁷. En ces points de concentration humaine, émergent des conflits liés au contrôle du foncier et de l'accès aux ressources naturelles. Ces conflits ont tendance, ces dernières années, à se généraliser et vont jusqu'à toucher l'exploitation des terres éloignées des lieux d'habitation. Cela sous-entend que plusieurs groupes d'acteurs se mettent en compétition pour s'approprier l'espace dans la région du Kouilou.

2. Autochtones, migrants et aménageurs : les acteurs à l'interface

Le contrôle de l'accès aux ressources met en scène plusieurs intervenants. L'État, du fait de l'influence des modèles centralistes, semble jouer le rôle régulateur. En effet, l'accès à l'indépendance du Congo, en 1960, se traduit rapidement par une volonté politique de considérer la terre comme une ressource dont l'État devrait disposer librement pour mettre en œuvre les projets de développement économiques financés par la "coopération" internationale. L'État acquiert ainsi progressivement un monopole sur les terres qui s'affirme sous le régime "marxiste scientifique" établi en 1965 et en 1973, devient officiellement propriétaire de la terre.

⁵ Isolement et absence de commodités dans les villages (services médicaux, électricité, bars (*nganda*), qui jouent un rôle important dans la vie sociale, etc.).

⁶ Les migrants sont des Lindji et des Kotchi, apparentés aux Vili, et souvent confondus avec ces derniers, car ils parlent presque la même langue. L'enclave du Cabinda, dont les habitants réclament depuis plusieurs années l'indépendance vis-à-vis de l'Angola, est séparé du reste de ce pays par le Zaïre.

⁷ En raison de cette abondance faunistique, cette zone se trouve être une réserve protégée, or c'est justement là qu'on chasse et qu'on pêche le plus (Cf. Nguingiri *et al.*, 1992).

Il dispose des pouvoirs d'accorder des permis d'exploitation, comme on peut le noter avec les exemples des compagnies pétrolières et des sociétés de plantation industrielle d'eucalyptus⁸.

Des permis de prospection et d'exploitation ont été accordés à des compagnies pétrolières (Elf, Agip, puis aussi Chevron, B.P., Amoco, Conoco et Shell). Le pétrole exploité dans la région du Kouilou reste, depuis le boom du début des années 80, la principale source de revenus pour l'économie nationale. Elf, qui est la compagnie la plus ancienne, exploite la majorité des gisements marins, ainsi que de petits gisements situés à Kundji, près de la frontière du Cabinda, à Mengo près de Pointe-Noire et dans la Baie de Loango. Agip exploite également des gisements marins. Les autres compagnies ont effectué au début des années 90 des prospections vers la frontière gabonaise, dans la bassin intérieur du fleuve Kouilou et dans la réserve de Conkouati, mais elles n'ont pas débouché sur une exploitation, les gisements étant jugés peu rentables.

Des concessions ont également été accordées au SNR (Service National de Reboisement) et à l'UAIC (Unité d'Afforestation Industrielle du Congo), respectivement au cours des années 60 et en 1978, pour établir de grandes plantations d'eucalyptus, dont le produit devait alimenter une usine de pâte à papier à Pointe-Noire, projet non encore réalisé. Ces plantations occupent une place importante dans l'économie nationale. L'UAIC entend planter 100 000 hectares d'eucalyptus, soit une occupation quasi-totale des savanes dites incultes du littoral congolais⁹. Ce programme est exécuté partiellement ; 40 000 hectares d'eucalyptus environ ont été plantés autour de Pointe-Noire et de Hinda, ainsi que dans la Baie de Loango et au nord de Bas-Kouilou.

En plus des actions en faveur des projets industriels, l'État entend garantir à chaque citoyen congolais le droit de s'installer où bon lui semble. La devise de l'ancien parti unique (le Parti Congolais du Travail) a souvent d'ailleurs été prise à témoin à ce sujet : "tout pour le peuple, rien que pour le peuple". Cette opportunité a été saisie par les populations originaires d'autres régions du Congo pour s'installer dans le Kouilou¹⁰. Comme cela a déjà été mentionné, les migrants sont généralement motivés par la richesse en ressources naturelles de la localité d'accueil et par le marché que représente la ville de Pointe-Noire. Ainsi en est-il, par exemple, des Téké originaires des districts d'Ewo et d'Okoyo, zone de forêts inondées de la Cuvette congolaise, qui se sont installés dans les marais de la Ntombo et sur les rives des lacs traversés par le cours de la Loémé, pour pratiquer la pêche. On peut citer aussi le cas des migrants téké et mbamba, originaires de la région de la Lékoumou, dans le massif forestier du Chaillu, qui se sont établis dans le Mayombe et dans la réserve de Conkouati pour s'adonner à la chasse.

Le statut "d'étranger" ne s'applique pas uniquement aux individus qui viennent d'autres régions administratives du Congo. Aussi, les Vili originaires de Madingo-Kayes qui se sont établis au sud, au lac Cayo, sont considérés par les Vili autochtones comme des migrants. Cela reste également valable pour les Vili originaires du sud de Pointe-Noire qui pratiquent la pêche en mer à Mvandji, non loin de l'embouchure de Conkouati, dans le nord du Kouilou.

⁸ Ce type de contrôle de la terre - et donc du territoire - par un État africain nouvellement indépendant n'est pas propre uniquement aux régimes marxistes. Voir à ce sujet l'exemple de la Côte d'Ivoire sous le régime d'Houphouët-Boigny (Verdeaux, 1995).

⁹ Les habitants pratiquent toutefois une agriculture vivrière (manioc / arachide) sur ces savanes, et ne perçoivent pas du tout ces plantations comme une afforestation. L'implantation des eucalyptus pose aussi la question des territoires considérés par les aménageurs comme infertiles ou vacants, dès lors que la densité de population se situe au-dessous d'un certain seuil et que leurs activités de subsistance sont jugées mineures par rapport à des enjeux économiques plus puissants.

¹⁰ D'une manière analogue, en Côte d'Ivoire, l'État a incité les paysans à coloniser des espaces forestiers "sous-peuplés", sous la devise "la terre à celui qui la travaille" (Verdeaux, 1995).

Il semble que l'autoritarisme qui a prédominé sous le "règne du parti unique", jusqu'en 1990, a étouffé l'explosion des conflits nés du contrôle de l'accès aux ressources naturelles. Le "monopartisme" était d'ailleurs caractérisé par la prédominance des "Nordistes" (ethnies du nord du Congo) au pouvoir, ce qui défavorisait les Sudistes (dont les Vili et Yombé). Les populations locales du Kouilou profitent, ces dernières années, du nouveau contexte socio-politique de la "démocratisation" pour lancer les revendications qu'elles n'avaient pas pu exprimer pendant le "monopartisme"¹¹. L'approche de ces revendications par la compétition d'acteurs s'impose pour comprendre le "jeu foncier", si l'on emprunte les termes de Chauveau (1994). Nous utiliserons, pour ce faire, la grille d'analyse proposée par Bailey (1971). Cet auteur voit la vie politique en termes de "jeu", où s'affrontent et se confrontent les acteurs sociaux autour des leaders de faction. Cet affrontement qui s'organise autour d'enjeux communs (ou "trophées") implique l'usage simultané de règles normatives et de règles pragmatiques.

3. De la légitimité des revendications : les règles normatives

Le rétablissement de la tenure foncière clanique traditionnelle est justifié, en général, par des arguments qui exaltent les valeurs favorables à tous les acteurs en présence, comme la fertilité des terres agricoles ou l'abondance des ressources naturelles. Les revendicateurs mettent ainsi en avant les problèmes réellement vécus dans la région : raréfaction du gibier, baisse des captures au niveau de la pêche, baisse des rendements agricoles, etc. (Cf. Nguinguiri et Katz, à paraître). Ces problèmes qui perdurent ne trouveront de solutions, selon eux, que si l'on s'attaque à la racine du mal. Ils incriminent de la sorte le non-respect des "coutumes". La rareté de la ressource et la baisse des rendements agricoles apparaissent donc comme des sanctions.

Dans cette perspective, la solution qu'envisagent les autochtones renvoie à la réhabilitation de la "coutume", c'est-à-dire au rétablissement de la tenure foncière clanique. Cette ligne de conduite apparaît nettement chez le Chef Tchitembo, notable qui incarne aux yeux des Vili les valeurs dites traditionnelles héritées des derniers dignitaires de la cour du roi Maloango. En effet, ce notable a entrepris une campagne de réhabilitation du pouvoir lignager sur les terres dans la baie de Loango en 1994. Au cours de la réunion organisée à cet effet, à Matombi (village de pêcheurs), le 6 juillet 1994, le notable s'est servi de critères moraux pour convaincre l'assistance. Il commence son intervention par un rappel des règles de délimitation et d'appropriation des terres par les différents clans pour déboucher par la suite sur le rôle joué par les chefs de lignage (*fumu si*) sur la préservation de la fécondité des femmes et des ressources naturelles. Ce qui l'amène à s'interroger en ces termes : "*si la pêche n'est pas fructueuse aujourd'hui, qu'attendons-nous pour suivre l'exemple de nos ancêtres ?*". Il invite donc la population du village à être favorable à la réhabilitation de la tenure foncière clanique afin que "les *fumu si* actuels, à leur tour, participent à la régulation de l'abondance des ressources".

Ce notable, dans ses arguments, oppose ce qui est bien pour tous (la fécondité des ressources) à ce qui est anormal (la raréfaction des ressources). Il fait ainsi usage des règles normatives selon la terminologie de Bailey (1971 : 18). Il défend la tenure foncière autochtone, considérée comme normative par les traditions orales et longtemps mise en veilleuse par la législation "moderne".

D'après les traditions orales (Vennetier, 1968 : 69-75, 99-102 ; Hagenbucher-Sacripanti, 1973 : 22-27), les Vili et les Yombé, comme les autres groupes kongo, seraient originaires de "Kongo Dia Nthotila", l'ancien royaume de Kongo, situé dans l'actuel Angola. Les migrations vers le nord des groupes qui sont devenus par la suite Vili et Yombé auraient eu lieu à la fin du XIV^{ème} siècle. Au moment de l'arrivée des premiers navigateurs portugais sur les côtes

¹¹ Après l'effondrement du mur de Berlin, le gouvernement marxiste a cédé la place en 1990 à un gouvernement de transition, suivi à son tour par un nouveau gouvernement élu en 1992. Au sujet des changements politiques récents et de la position des groupes ethniques dans ces changements, Cf. Dorier-Apprill, 1995.

d'Afrique centrale en 1482, les Vili et les Yombé occupaient déjà l'actuel Kouilou, alors royaume de Loango – lui-même divisé en 7 provinces et 27 clans primordiaux (vili et yombé) – dont Bwali, l'actuelle Diosso (dans la baie de Loango), était la capitale. Chaque clan aurait jalonné l'itinéraire de sa migration de territoires claniques et de sanctuaires aux ancêtres tutélaires.

Pour les Vili et les Yombé, *si / tsi* désigne à la fois la terre et ses ressources, le territoire, le pays. La terre appartient en collectivité à un matriclan (*likanda*), dont les membres ont en commun des biens et des intérêts visibles et invisibles. Les limites du territoire clanique (*si likanda*) sont fixées non par les hommes, mais par les "génies", esprits divinisés des ancêtres du clan¹² (*nkisi si*, au pluriel : *bakisi basi*) (Nguinguiri, 1988). Les limites du territoire sont marquées par des repères spatiaux (rivières, collines, lisières de forêts, etc.). Chaque clan peut disposer de plusieurs territoires selon la mobilité des génies tutélaires. En effet, les génies peuvent décider de migrer d'un endroit à un autre. Plusieurs raisons sont invoquées pour expliquer ces migrations, dont, récemment, les dérangements dus à la vie urbaine. A Pointe-Noire, en effet, il est dit que la concentration de population, le bruit, l'éclairage public et l'aménagement industriel de certains sites de la baie, qui abritaient des sanctuaires, font fuir les génies vers des lieux plus tranquilles.

Les sanctuaires (*tchibila*) qui sont les lieux de résidence des génies sont souvent des sources ou des rapides de rivières, des montagnes (par exemple le Mont Bamba dans le Mayombe), des cirques (comme le cirque de Diosso), des bosquets ou même un arbre isolé dans la savane. Certaines marques du paysage leur sont attribuées. Par exemple, dans les gorges de Sounda, dans le Mayombe, on raconte que deux génies féminins, *Sunda*, maîtresse des lieux, et *Mwe Tchikambissi* se battirent. A l'emplacement de leur lutte, les arbres ne repoussèrent plus, et *Mwe Tchikambissi* s'enfuit vaincue en creusant un profond ravin (Hagenbucher-Sacripanti, *op. cit.* : 69).

Le rapport des hommes avec les génies se manifeste par des trances de possession lors de rituels (*tchianga*) : des individus exerçant une prêtrise (*bithomi*) rentrent en contact avec les génies et les messages transmis sont révélés au *fumu si*, "chef de terre" ou gérant des terres claniques (généralement l'aîné des oncles maternels). Le *fumu si* est en quelque sorte le représentant des génies dans le monde visible. A ce titre, il est chargé de veiller sur le respect des normes coutumières qui régissent l'accès aux ressources du territoire. On note parmi ces normes la demande d'une autorisation (*n'sua*) au *fumu si*, les redevances sur l'exploitation des ressources (*mpaku*) versées en nature et les rituels propitiatoires pour garantir des récoltes fructueuses.

Les autorisations qu'accordent le *fumu si* ne sont valables que pendant une durée déterminée : la saison sèche pour l'exploitation des palmeraies (*mabuku*) en vue de la récolte du vin de palme ou le cycle des cultures pour les activités agricoles. La production attendue de ces exploitations dépend de la qualité des rapports entre les génies et les hommes. En d'autres termes, tant que les hommes sont en bons termes avec les génies, les ressources sont abondantes. Par contre, l'outrage aux bonnes mœurs entraîne la famine. Comme l'écrit Hagenbucher-Sacripanti (1973 : 46) :

"les génies affectent pêches, chasses et récoltes, stérilisent les femmes et accablent les populations de maux divers".

Les rituels propitiatoires s'imposent pour rétablir l'ordre compromis. Selon la nature de la transgression et de la sanction, la réparation peut provenir soit du *fumu si*, soit du génie. Le rituel qui n'engage que le *fumu si* est dit "*mulla*", sorte de bénédiction que reçoivent individuellement les exploitants des ressources du territoire. Le second type de rituel, dit

¹² Définition d'Hagenbucher-Sacripanti (1973).

"tchianga", est un culte collectif pour obtenir le pardon du génie. Il comprend deux principales phases : une marche processionnelle jusqu'au sanctuaire du génie et la phase des supplices. Cette seconde a lieu à l'entrée du sanctuaire. Elle consiste en un désherbage des alentours du sanctuaire, à des libations de vin de palme et à l'apport d'autres offrandes (*bisa:mbu i bia:na*) composées de morceaux de noix de cola, de gingembre et de racine de "doux-amer" (*Mondia whitei*).

Comme on peut le constater, les populations locales revendiquent un retour à la "tradition", toutefois difficile à réaliser au vu des statuts de certains exploitants comme les sociétés de plantation industrielle d'eucalyptus et les compagnies pétrolières. Les populations locales déploient par conséquent des stratégies multiples.

4. Les stratégies déployées

Les autochtones s'investissent dans la compétition pour le contrôle de l'accès aux ressources foncières en s'appuyant sur des formes spécifiques d'organisation politique interne. Ces formes d'organisation s'articulent autour de la consolidation de l'autorité lignagère. On peut alors distinguer trois principales institutions.

La première a trait à la formation d'un réseau de solidarité regroupant les autochtones du terroir (ou du finage) villageois face aux allochtones. Les autochtones passent à l'offensive, dans ce cas, en accusant les migrants d'être à l'origine de la rareté des ressources naturelles. Au lac Cayo, par exemple, les pêcheurs autochtones ont pointé du doigt les "étrangers" (Vili de Madingo-Kayes et Téké) pour expliquer la baisse des captures qui serait causée par "une exploitation sauvage des ressources halieutiques du fait de l'usage de la senne de plage" (Nguingiri et Katz, à paraître). Cet argument met en cause un engin de pêche dont les autochtones n'ont pas la maîtrise et dont l'usage sera interdit par l'administration en 1994.

La seconde institution est une ONG, l'Association des Terriens du Kouilou, créée en 1992, qui regroupe principalement des individus, socialement reconnus, faisant partie de l'élite régionale, qui entendent mener la compétition non pas vis-à-vis des allochtones, mais face aux exploitants industriels et à l'État. L'association s'est particulièrement fait remarquer ces dernières années dans le conflit qui oppose l'UAIC aux membres des clans dont les terres sont occupées par des plantations d'eucalyptus. Les terres concédées à l'UAIC avaient été délimitées par décision des chefs administratifs, sans consultation des chefs de terre traditionnels ou des principales personnes concernées, les agricultrices. Un certain nombre de terres allouées, considérées comme vacantes, étaient en fait des terres laissées en jachère pendant 5 ou 6 ans. Les membres des clans propriétaires fonciers ont procédé à des coupes illicites de bois dans les plantations de l'UAIC, afin de récupérer leurs terres et de les mettre en valeur en délimitant les parcelles d'habitation qui sont vendues aux habitants de Pointe-Noire.

La dernière forme d'arrangement institutionnel est plus proprement politique. Elle est représentée par une autre ONG, l'Association Kouilou-Développement (K-D), mouvement à caractère ethnique et régional qui regroupe des intellectuels originaires du Kouilou, qui s'estiment lésés dans la redistribution des ressources nationales (postes de pouvoir, répartition de la rente pétrolière, infrastructure routière, etc.). Cette association ajoute à la lutte politique la compétition pour accéder aux ressources en général. Elle est affiliée au RDPS (Rassemblement pour la Démocratie et le Progrès Social), parti politique vili dirigé par Thystère-Tchicaya¹³. Dans cette perspective, l'Association K-D soutient les revendications exprimées par les autochtones et entreprend les démarches aux niveaux administratif et politique pour qu'une partie de la rente foncière versée à l'État par l'UAIC soit redistribuée aux populations locales.

¹³ Candidat à l'élection présidentielle de 1992.

La prolifération des institutions ayant pour vocation de réguler l'accès aux ressources n'est pas un phénomène nouveau dans le champ de l'anthropologie. Sara Berry (1985 et 1989) notamment, s'y réfère pour interpréter les faibles performances économiques des paysanneries africaines. A l'inverse, Jul-Larsen (à paraître) vient de montrer, à partir du cas empirique de la pêche des migrants "popo"¹⁴ au Congo, que la même prolifération d'institutions régulant l'accès aux ressources peut conduire à une croissance économique. Sans vouloir nous attarder sur ce débat, nous pouvons cependant remarquer avec Berry (1989 : 44) que les individus essaient d'accéder aux ressources en se servant des moyens institutionnels existants. Ils déploient des stratégies de manipulation des institutions et des rapports sociaux anciens tout en évitant de les détruire. Au regard de ce jeu politique, on est en droit de se demander si les différents acteurs affiliés au camp des autochtones visent tous les mêmes ressources.

5. La face cachée des revendications : la nature des ressources

Le fait que les divers groupes sociaux se réfèrent à un même discours ne veut pas dire que tous partagent la même revendication. On peut interpréter les revendications concernant la réhabilitation de la tenure foncière clanique comme une fusion de plusieurs registres ; à chacun d'eux correspond une ressource particulière.

Celle-ci peut concerner le contrôle de l'accès à la terre pur et simple. Les acteurs qui s'y intéressent se retrouvent surtout dans le groupe des clans autochtones. Ils s'organisent en réseau de solidarité pour limiter le cercle des "compétiteurs", représenté dans ce cas par les migrants. Leur champ d'action se limite à l'échelle villageoise.

Mais les ressources effectives peuvent être d'une autre nature. Certains compétiteurs s'attachent à mobiliser des ressources économiques, politiques et symboliques. La mobilisation des ressources économiques est au centre des préoccupations de l'élite régionale. En effet, ses membres ont toujours dénoncé les inégalités dont ils s'estiment victimes dans la répartition de la rente pétrolière et de la rente foncière (payée par l'UAIC) accaparées par l'État. En revendiquant la réhabilitation de la tenure foncière clanique, ils s'attendent à récupérer une partie des différentes rentes auxquelles elle donne accès. Les habitants considèrent en effet qu'ils ont un droit de regard sur les ressources de leur territoire et qu'ils doivent recevoir une redevance (*mpaku*) sur celles-ci s'ils ne les exploitent pas eux-mêmes, qu'il s'agisse de gibier, de pétrole ou d'eucalyptus¹⁵.

Les intentions des acteurs faisant partie de l'élite régionale portent aussi sur la mobilisation des "ressources politiques". Certains d'entre-eux prennent part aux revendications pour se faire apprécier comme défenseurs des intérêts des populations autochtones. Ils cherchent ainsi à s'imposer aux populations locales comme une personnalité susceptible de drainer des ressources économiques. Cette stratégie a permis à certains leaders de l'Association K-D, par exemple, de se constituer une clientèle politique dans leur village d'origine, et d'améliorer ainsi leur position dans l'arène politique locale, régionale, voire nationale.

En plus des ressources économiques, on constate aussi que les acteurs qui revendiquent le statut de représentant légitime des clans dont les terres font l'objet d'enjeux, visent des ressources symboliques. C'est le cas des descendants des différents clans propriétaires de terres

¹⁴ Pêcheurs originaires du Bénin, Togo et Ghana.

¹⁵ Bien que les compagnies pétrolières aient rétribué les villages où ont eu lieu des prospections ou une exploitation, les habitants des alentours du puits de Kunji, par exemple, commentaient que leurs sorciers devraient couper la source du pétrole si la compagnie ne fournissait pas plus de compensations. A la suite des prospections menées vers la frontière gabonaise, des bruits ont couru à Pointe-Noire sur le fait que les compagnies avaient trouvé du pétrole au début, mais ne l'ont pas exploité parce qu'il aurait été changé en eau par les sorciers locaux, insatisfaits du montant des rétributions. Il semble qu'en fait les gisements n'étaient pas suffisamment abondants pour que leur exploitation soit rentable.

dans la baie de Loango. Ils accueillent avec enthousiasme la proposition du Chef Tchitembo de réhabiliter le pouvoir lignager. En effet, ces derniers y voient avant tout une question d'intérêt personnel, liée à l'honneur d'être reconnu "chef de terre" et donc d'accéder à un rang supérieur et de faire partie de l'élite régionale.

Conclusion

Sous le régime "marxiste scientifique", les identités ethniques et claniques ont été gommées. Mais, comme dans tout l'ancien bloc socialiste, elles resurgissent de plus belle, malgré l'important brassage de population qui a eu lieu dans les villes et le long de la ligne de chemin de fer¹⁶. Mais comme pour les récents conflits politiques à Brazzaville (Dorier-Apprill, 1995), la coloration ethnique des revendications au Kouilou est toutefois à nuancer. Nous avons vu que des membres de la même ethnie peuvent s'affronter, entre autochtones et migrants, pour l'appropriation des ressources naturelles. L'ethnie ou le clan fonctionne en tant que groupe stratégique, au même titre que le réseau de solidarité villageois ou les associations. Le groupe se définit en fonction d'intérêts locaux et ponctuels au travers de relations de clientélisme. Si les ressources halieutiques diminuent dans un village habité à la fois par des Vili et des Téké, c'est autour de l'ethnie que se fédèrent les conflits. Si les dissensions s'opèrent autour des plantations d'eucalyptus, les villageois s'appuient sur l'association ou bien jouent la carte de la tenure foncière clanique. La référence à la tradition sert de prétexte et varie aussi selon le contexte : ici, croyance au génie, là, appropriation coutumière des terres.

Mais prétexte ou non, la tradition est toujours vivante et s'adapte au changement. Pour les populations du Kouilou, comme pour d'autres sociétés (Bonnemaison, 1992 ; Vincent, 1995), le territoire qu'elles occupent est chargé d'histoire et de géo-symboles, tant sur le plan visible qu'invisible, et son appropriation est le fait des génies tutélaires. Les marques matérielles de l'histoire y étant rares, la géographie symbolique prend encore plus d'importance qu'ailleurs. Ceux qui viennent de l'extérieur pour exploiter des ressources peuvent le faire tant qu'ils s'acquittent correctement de leurs redevances face aux gérants visibles et invisibles du territoire ; mais de toutes façons, leur passage en ces lieux est éphémère car la permanence est aux génies.

Bibliographie

ACHIKBACHE, Bahjat et Francis ANGLADE, 1988, "Les villes prises d'assaut : les migrations internes", in Gruenais Marc-Eric (ed), *Le Congo, banlieue de Brazzaville, Politique Africaine*, 31 : 7-14.

BAILEY, F.G., 1971, *Les règles du jeu politique. Étude anthropologique*, Paris, P.U.F.

BERRY, Sara, 1985, *Fathers work for their sons : Accumulation, mobility and class formation in an extended Yoruba community*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

BERRY, Sara, 1989, "Social institutions and access to ressources", *Africa*, 59, 1 : 41 - 55.

BONNEMAISON, Joël, 1992, "Le territoire enchanté. Croyances et territorialité en Mélanésie", *Géographie et Cultures*, Z 3 : 71-88.

BOUNGOU, Gaspard, Joseph Nguembo et Jacques Sénéchal, 1989, "Peuplement et population du Mayombe", in Sénéchal Jacques, Matuka Kabala et Frédéric Fournier (eds), *Revue des connaissances sur le Mayombe*, Paris, République Populaire du Congo-PNUD-UNESCO, pp. 157-185.

DORIER-APPRILL, Élisabeth, 1995, "Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville", Colloque *Le territoire : lien ou frontière ?*, 2 au 4 oct. 1995.

¹⁶ Cf. la dénomination de Gruénais, "le Congo, banlieue de Brazzaville" (1988). Cf. Dorier-Apprill, *op. cit.*.

CHAUVEAU, Jean-Pierre, 1994, "Jeu foncier, institutions d'accès à la ressource et usage de la ressource. Une étude de cas dans le Centre-Ouest ivoirien", communication GIDIS-CI/ORSTOM, Abidjan, Colloque *Crise, Ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle*, 28 nov. au 2 déc. 1994.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI, Frank, 1973, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM, Mémoire n° 67.

JUL-LARSEN, Eyolf, à paraître, "Prolifération des institutions et performance économique : l'accès aux ressources des pêcheurs migrants à Pointe-Noire (Congo)", in Chaboud C. et al. (eds.), *Les pêches artisanales ouest-africaines : perspectives en sciences sociales*, Paris.

MINISTÈRE DU PLAN ET DE L'ÉCONOMIE, Congo, 1985, *Recensement général de la Population et de l'habitat - 1984*, Résultats provisoires.

NGUINGUIRI, Jean-Claude, 1988, *Traditions et coutumes foncières des communautés du littoral congolais*, Pointe-Noire, ORSTOM, Doc. n° 69. 48 p.

NGUINGUIRI, Jean-Claude, et al., 1992, "Le milieu humain", in Doumenge, Ch. (ed), *La réserve de Conkouati : Congo. Le secteur sud-ouest*, Gland, UICN, Programme de conservation des forêts.

NGUINGUIRI, Jean-Claude et Esther Katz, à paraître, "Perception de l'impact humain sur les ressources naturelles par les Vili du Congo", in Bley, D. et H. Pagezy (ed), *L'impact sur le milieu : perceptions et mesures*, Aix-en-Provence, Société d'Écologie Humaine.

VERDEAUX, François, 1995, "Sauvegarde ou restauration de la biodiversité face au processus de déforestation en Côte d'Ivoire", contribution au groupe de travail *Évaluation du coût incrémental de la protection de la biodiversité*, ORSTOM - FFEM, nov 199., 7 p.

VENNETIER, Pierre, 1968, *Pointe-Noire et la façade maritime du Congo Brazzaville*, Pointe-Noire, Paris, ORSTOM, Mémoire n° 26, 458 p.

VINCENT, Jeanne-Françoise, 1995, "Le territoire et ses dieux : de la rencontre à la coexistence", in Vincent, Jeanne-Françoise, et al, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, pp. 11-27.

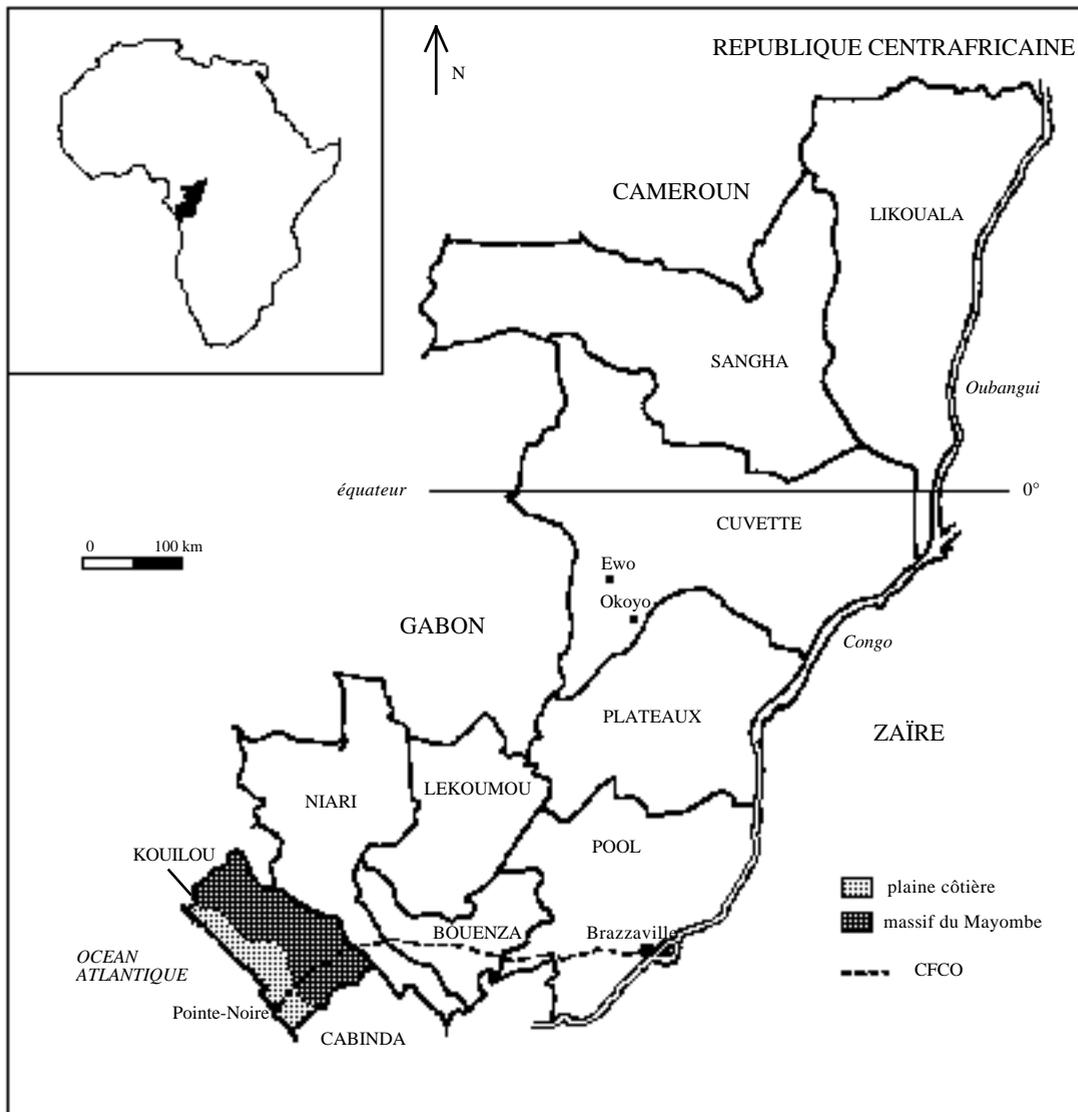


Fig.1 : Le Kouilou dans les régions administratives du Congo

[Retour au texte](#)

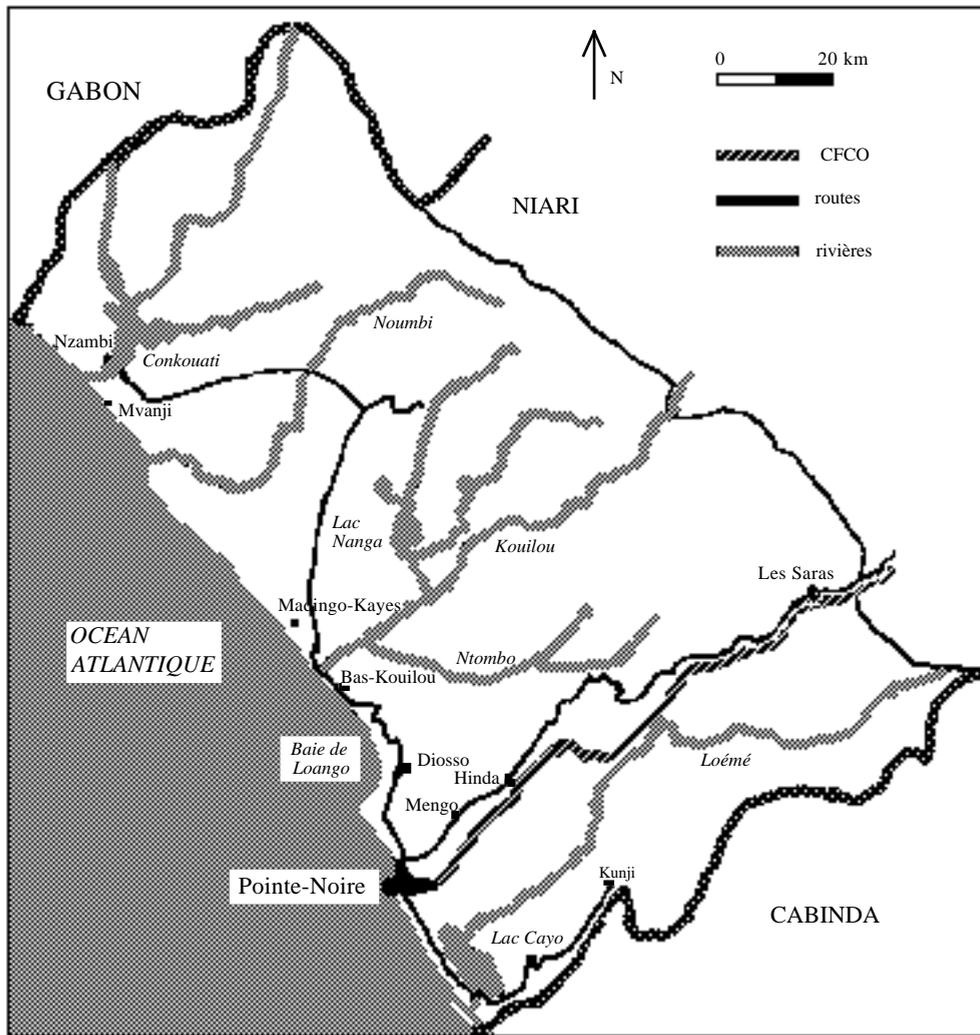


Fig. 2 : Le Kouilou

(Sources : Vennetier, 1968 ; carte IGN-CERGEN 1 : 1 000 000, 1989)

[Retour au texte](#)

Sud-Soudan : guerre tribale, Jihad islamique ou genèse de la nation ?

Marc LAVERGNE
URBAMA/CNRS

Le Sud-Soudan, entité délimitée par les Britanniques et maintenue séparée du nord du pays presque jusqu'à leur départ, est depuis 1955 le théâtre d'une rébellion contre le gouvernement central¹. Peuplé de tribus animistes en partie christianisées depuis le début du siècle, il hésite entre la sécession pure et simple et différentes formules d'association au Nord. Mais la guerre a conduit des millions de Sudistes à fuir leur pays et à se réfugier dans les pays voisins, ou dans les grandes villes du Nord².

Le territoire du Sud est-il contenu dans ses frontières héritées, ou bien est-il aussi "un territoire sans réalité spatiale", pour les nouvelles générations de Sudistes qui naissent dans les camps et les bidonvilles de la capitale, loin des savanes et des cattle-camps du Sud ? D'autre part, s'il est entendu que comme partout ailleurs dans le monde – et de manière plus visible en Afrique, où les coupures sont encore fraîches – les frontières du Sud-Soudan tranchent à travers des ethnies (à cheval sur la République Centrafricaine, le Zaïre, l'Ouganda, le Kenya et l'Éthiopie), la frontière même avec le nord du pays ne sépare pas des cultures diamétralement opposées. Elle trace une ligne là où se reconnaît plutôt un espace de transition graduée.

A travers le sens que l'on donne au territoire sud-soudanais, il est possible de qualifier le conflit sud-soudanais et de faire la part de ce qui relève des guerres tribales (sous une forme modernisée, où le groupe est mobilisé par des forces et pour des objectifs qui, derrière les apparences, ne sont plus ceux d'antan), du jihad islamique – que proclame le gouvernement central (de façon implicite comme par le passé, ou explicite sous le gouvernement islamiste actuel) – ou bien de la genèse d'une nation soudanaise pluriethnique. La guerre a-t-elle accéléré les brassages humains et culturels, et généré une culture nationale, à dominante urbaine, en phase avec une "culture-monde", face aux proto-cultures nationales fondées sur des appartenances tribo-confrériques ou régionales ?

I – Une guerre tribale ?

Certes, le Sud-Soudan rassemble sur son territoire une cinquantaine de ce qu'il est convenu d'appeler des ethnies³. Certaines d'entre elles sont de taille imposante : 2 millions pour les Dinka, 0,5 million pour les Nouer, les Zandé, etc.

Carte 1

¹Sur les racines et le déroulement de cette guerre jusqu'en 1989, lire Prunier, Gérard, 1989, "Le Sud-Soudan depuis l'indépendance (1956-1989)", pages 381 à 426, dans *Le Soudan contemporain* (sous la direction de Marc Lavergne), Karthala, 625 pages.

²Voir les rapports annuels de Médecins Sans Frontières, 1992, *Populations en danger*, Hachette; 1993, *Face aux crises*, Hachette; 1995, *Populations en danger*, La Découverte; Salah ed-Din Shazali, 1993, "Le coût humain de la guerre civile", pages 153 à 174, *Egypte/monde arabe*, n° 15-16, CEDEJ, Le Caire; Voir également Human Rights Watch Africa, 1994, *Civilian Devastation; Abuses by all Parties in the War in Southern Sudan*, New York.

³ Voir la critique de cette notion au Soudan dans *Ethnicity, Conflict and National Integration in the Sudan* (sous la direction de Sayyid Hurreiz et El Fatih A. Abdel Salam), Université de Khartoum, 1989, 372 pages + index.

Certaines de ces ethnies sont nomades, d'autres sédentaires. Elles sont divisées en fractions, en clans souvent opposés pour le contrôle des pâturages, par exemple.

Carte 2

Une abondante littérature coloniale s'est attachée à décrire leur fonctionnement⁴. Certains groupes sont très hiérarchisés, avec un pouvoir central héréditaire, comme chez les Shillouk, d'autres sont acéphales, comme les Dinka et les Nouer; leur dynamisme est variable : les Zandé, hier conquérants, installés aux marges du Zaïre, de la RCA et du Soudan, où ils sont arrivés au XVII^{ème} siècle, et où ils ont plus ou moins absorbé les petits groupes locaux de la forêt, sont aujourd'hui en plein déclin⁵; en revanche les multiples clans Dinka ont pris une place centrale dans l'élite sudiste, en investissant le système éducatif, l'armée, la politique et les professions modernes. On a pu parler, à propos du gouvernement régional autonome du Sud-Soudan de 1972 à 1983 d'une véritable "Dinkacratie", ce qui a provoqué en retour, de la part des petits groupes ethniques d'Equatoria, une demande de redivision du Sud (la "kokora"), en contradiction avec les Accords de paix d'Addis-Abeba de 1972.

Entre les luttes des éléments "modernes" de la société sudiste pour le pouvoir et les postes qui lui sont attachés, et les guerres claniques traditionnelles pour les pâturages et l'eau, il est difficile de concevoir la naissance d'un État, a fortiori d'une nation sud-soudanaise. A la lutte pour la sécession menée principalement par les petits groupes "équatoriens" de 1955 à 1972 (les "Anyanya") qui s'est soldée par l'octroi de l'autonomie au Sud, a donc succédé à partir de 1983 la lutte de la *Sudan People's Liberation Army* (SPLA), sous le commandement d'un Dinka, le Colonel John Garang, en faveur d'un Soudan laïque et fédéral. Mais les vellétés de certains dirigeants de faire jouer les ressorts ethniques pour se lancer dans des aventures personnelles de prise du pouvoir ou de négociations séparées avec le pouvoir central de Khartoum resurgissent occasionnellement.

Du côté du Nord "arabo-musulman" également, le mythe de l'unité culturelle doit faire face à une grande diversité :

– des modes de vie (paysans oasiens de la vallée du Nil, nomades vachers ou chameliers de la steppe et du désert, paysans africains des montagnes, agro-pasteurs de la bande sahélienne, etc.);

– des langues (aux côtés des dialectes arabes subsistent des langues négro-africaines, nilo-hamitiques ou couchitiques);

– et même des pratiques religieuses (une cinquantaine de confréries musulmanes forment l'ossature de l'islam populaire, bousculées au XIX^{ème} siècle par le mouvement messianique du mahdisme, et aujourd'hui par l'islam fondamentaliste, sous ses différentes formes⁶).

Le SPLA fonde son mouvement sur la contestation de la domination de cette mosaïque par un groupe, constitué des éléments qui, dans les tribus de la vallée et de l'entre-deux fleuves, ont été privilégiés par les Britanniques, et ont monopolisé les positions de pouvoir dans le Soudan moderne : pouvoir politique, économique et culturel, qui fait d'eux la référence, le modèle autour duquel les autres groupes sont censés se définir. Loin d'opposer le Sud au Nord, l'analyse du SPLA oppose à ce centre privilégié (les "*awlad el-balad*", litt. les enfants du pays), une périphérie, comprenant non seulement le Sud, mais aussi le Nord, l'Est et l'Ouest, défavorisés en termes d'infrastructures, d'investissements productifs, écartés du pouvoir, et dont les cultures sont méprisées. Le facteur tribal a bien été mobilisé par les acteurs du conflit,

⁴ Voir les travaux d'Evans-Pritchard sur les Zandé et les Nuer.

⁵ Wani Gore, Paul, 1983, *Population Decline in South-Sestern Sudan : The Case of the Azande*, DSRC, University of Khartoum, 36 P.

⁶ Se référer à l'ouvrage classique de Trimmingham, J.S., *Islam in the Sudan*, Frank Cass and Co, Londres, 1ère éd. 1949, 268 pages.

gouvernement d'un côté, rébellion de l'autre, mais avec des effets désastreux sur le plan humain et politique. A partir de 1986, l'armée gouvernementale, qui subissait de cuisants revers face au SPLA, a créé, sous l'égide du Cabinet parlementaire de Sadiq el-Mahdi, des milices tribales destinées à épauler l'armée sur le terrain. Ces milices étaient de deux sortes :

– d'une part, des milices nordistes (les "mourahilin")⁷, recrutées parmi les jeunes des tribus de pasteurs bovins arabisés et islamisés de la steppe, les "Baggara". Ces tribus, victimes de la désertification de leurs terres de parcours au Nord, ont été équipées d'armes automatiques et lancées à l'assaut des communautés Dinka du Bahr el-Ghazal, installées sur des pâturages plus méridionaux, donc plus verts. Ces razzias ont dévasté le pays Dinka, faisant environ 300 000 victimes entre 1986 et 1989, et des centaines de milliers de réfugiés dans les villes du Nord et les pays voisins;

– d'autre part, des milices sudistes ont été recrutées dans les tribus ou les clans qui avaient à souffrir de la suprématie dinka : Fertit dans le Bahr el-Ghazal, Mundari en Equatoria, Anuak dans le Haut-Nil...

Malgré ses effets dévastateurs sur le plan humain (réapparition de l'esclavage, politique de la terre brûlée, vols du bétail...), cette politique a fait long feu : aujourd'hui, alors que la guerre fait rage, les milices tribales se sont dissoutes ou ont perdu de leur agressivité.

Carte 3

Carte 4

La raison de cette pacification provient de la prise de conscience, chez les chefs traditionnels baggara comme chez ceux des tribus sudistes, que la complémentarité des systèmes économiques tribaux rendait toute destruction de l'Autre suicidaire⁸.

Les chefs baggara, qui avaient dû laisser les jeunes faire le coup de feu contre les Dinka désarmés, ont repris leur ascendant sur eux lorsqu'ils se sont aperçus qu'ils avaient été utilisés par le pouvoir central et les marchands de bestiaux de la capitale. En attaquant les Dinka, auxquels ils étaient liés par des accords de partage des pâturages en saison sèche – lorsque leurs transhumances les font descendre du nord – ils avaient mis en danger leurs propres troupeaux : le SPLA était venu à la rescousse des pasteurs dinka et interdisait désormais aux Baggara l'accès des puits et des herbages.

Entre leur appartenance socio-culturelle arabo-musulmane qui les lie au Nord (adeptes du mahdisme, dont ils constituent le bras armé depuis le XIX^{ème} siècle, ils sont même partisans d'un islam rigoureux) et leur condition de pasteurs bovins qui les lie aux pâturages du Sud et aux pasteurs sudistes de la savane, les chefs traditionnels des milices ont choisi la survie du troupeau, et rétabli à la fois leur autorité sur les clans et les bonnes relations avec les Dinka, lors de cérémonies rituelles de pacification.

Autre exemple : en 1991, une scission intervient au sein du SPLA, où des commandants nouer rejettent l'autorité de John Garang et contestent son refus de l'indépendance du Sud. Les bataillons nouer dévastent alors les territoires dinka du Haut-Nil, entre Bor et Kongor, faisant des milliers de morts, volant le bétail et brûlant les récoltes. A l'automne 1994, lors de la Conférence d'Akobo, les chefs traditionnels Nouer rétabliront leur autorité sur les commandants militaires de leur ethnie, responsables de la scission au sein du SPLA et des massacres de 1991, en les accusant d'être par là-même responsables de la disette dont souffraient les Nouer. En effet, ceux-ci, plus purement éleveurs que les Dinka, avaient l'habitude de s'approvisionner en

⁷ Alex de Waal, 1989, "Some comments on contemporary militants", in *Soudan : Histoire, idéologies, identités*, D. Hopwood, H. Blanchot et C. Dolmet, Ed. Ithaca Press, Oxford.

⁸Entretiens de l'auteur à Khartoum, octobre 1994 et avril 1995

grains dans les régions qui avaient été malencontreusement dévastées par leurs propres troupes. Les chefs exigèrent donc des commandants militaires qu'ils restaurent la confiance des clans Dinka de la région, pour reprendre avec eux les échanges traditionnels de laitages et de céréales⁹.

Aucune frontière, dans l'espace ou dans les esprits, ne peut donc séparer de manière artificielle à la fois les tribus sudistes les unes des autres, ni même le Nord du Sud du Soudan. Au lieu d'une frontière, on trouve là une large bande savano-steppique, où transhument des peuples de cultures différentes, mais de mode de vie similaires. Ils sont opposés à toute partition qui mettrait en péril leur survie, et donc à la politique de guerre à outrance du gouvernement, même s'ils représentent, dans le cas des Baggara, 70 % des forces du parti Oumma, dominant l'espace politique nord-soudanais. Cette inanité du recours au tribalisme montre bien a contrario, son manque de pertinence et de capacité à apporter une solution aux maux dont souffre l'Afrique aujourd'hui.

II – Un jihad islamique ?

L'idée sous-jacente à la politique agressive menée par Khartoum contre le Sud-Soudan depuis l'indépendance, et devenue explicite et revendiquée par le régime islamiste instauré en 1989, est que l'islamisation de cette région, comme celle de toute l'Afrique au Sud du Sahara, a été bloquée par la colonisation, mais qu'elle doit aujourd'hui reprendre¹⁰.

En réalité, cette croisade pour l'islam est un simple slogan, utilisé pour mobiliser les énergies du Nord et rassembler le soutien de l'ensemble de la Communauté islamique mondiale en faveur de la conquête du Sud; mais sur le terrain, elle repose beaucoup plus sur les relations de type esclavagiste entretenues par le Nord à l'égard du Sud africain donc considéré comme "inférieur". Dans des régions purement "africaines" du Nord, comme les monts Nouba, la profanation des mosquées, le massacre des imams par l'armée "islamique" de Khartoum montre que la religion n'est qu'un prétexte à une occupation, voire à un "nettoyage ethnique" de type colonial¹¹.

Cette conquête coloniale déguisée en "jihad" correspond à un "*Drang nach Süden*" des élites politico-économiques du Nord, en quête de "*Lebensraum*". Responsables de la désertification progressive du Nord par des pratiques culturelles prédatrices sur leurs grands domaines mécanisés, elles convoitent les terres fertiles et abondamment arrosées du Sud. Traversé par le Nil Blanc et ses affluents, le Sud recèle aussi de riches gisements de pétrole. Les peuples du Sud sont donc un obstacle à la mise en exploitation de ces étendues "vierges", qu'ils n'exploitent pas car leur économie repose sur la redistribution permanente et la circulation des richesses au sein du groupe. Le creusement du canal de Jonglei¹² a montré quelle résistance les sociétés "primitives" du Sud-Soudan pouvaient opposer à toute tentative de modifier autoritairement leur écosystème. Aussi leur élimination partielle peut-elle être souhaitable du point de vue des investisseurs potentiels, gouvernement soudanais, multinationales agro-alimentaires ou groupes financiers islamiques, d'autant que ces projets agricoles n'impliquent pas une forte utilisation de main d'œuvre, et que, comme pour la conquête de l'Amazonie par les paysans sans terre du Sertao et du Mato Grosso, on peut penser que parmi les petits agriculteurs de la bande sahélienne, beaucoup pourraient être tentés par l'aventure de la colonisation du Sud.

⁹ Je dois la relation de la conférence d'Akobo à Douglas Johnson (entretien à Oxford, janvier 1995).

¹⁰ Entretien à Khartoum avec Ghazi Salah ed-Din, alors Ministre d'Etat à la Présidence, janvier 1994.

¹¹ Voir Peter Nyot Kok, 1993, "Die Jihād-Konzeption der sudanesischen Armee", pages 167 à 188, *Wuquf*, n° 7-8, Hambourg.

¹² Sammani, Mohammed Osmon El-, 1984, *Jonglei Canal, Dynamics of planned change in the TWIC Area*, University of Khartoum.

La seconde guerre civile n'a été déclenchée, en mai 1983, que pour des motifs économiques : refus du gouvernement central de partager les futurs revenus pétroliers du Sud avec ses habitants, redivision de la région autonome du Sud pour affaiblir sa capacité de résistance, refus du canal de Jongléï creusé par les Grands Travaux de Marseille. Les lois "islamiques" du maréchal Nimeiri n'ayant été proclamées qu'en septembre de la même année, elles avaient exclu le Sud de leur champ d'application.

L'islamisation n'est guère que l'instrument idéologique de la conquête, devant parfaire celle des armes par celle des âmes, comme la christianisation l'a été pour les puissances coloniales européennes sur tous les continents, et au Sud-Soudan lui-même.

Carte 5

Un effet pervers de cet appel à la religion pour des appétits terrestres, et de cette pratique opposée à la lettre et à l'esprit du dogme, est de faire vaciller la conviction de bien des Soudanais du Nord dans la supériorité morale de leur foi, et de faire douter, bien au-delà des frontières du Soudan, de la sincérité des prétentions islamiques radicales du régime, au vu de ses pratiques inhumaines au Sud.

III – Genèse de la nation

Depuis le mouvement anyanya de la première guerre civile à la scission du SPLA en 1991, la tentation de l'indépendance, on l'a vu, n'a jamais été absente du combat des Sudistes; on peut même avancer qu'elle est le rêve de la plupart des combattants de base, dont la mémoire collective est emplie des exactions et du mépris des "Arabes" du Nord à leur égard. Pourtant, cette tentation a toujours été repoussée par les élites conscientes du Sud, pour les raisons évoquées plus haut : peur du tribalisme en l'absence d'une conscience unitaire autre que la résistance au Nord, et idée que les causes économique-politiques du conflit (le partage du pouvoir) l'emportaient de beaucoup sur une prétendue guerre de religion.

C'est ainsi que le SPLA, mouvement rebelle hégémonique, ne porte pas mention du Sud dans son acronyme, qu'il est ouvert aux opposants du Nord, que les Musulmans y côtoient les Chrétiens et que l'arabe, dans sa version créolisée du Sud, y est la langue de communication interethnique. En dépit de tous les griefs accumulés, le SPLA fait partie de l'Alliance Nationale Démocratique, aux côtés des grands partis confrériques musulmans qui dirigeaient le pays – et la guerre au Sud – jusqu'en 1989. Mais surtout, la guerre a provoqué de vastes brassages de population : on estime à 2 millions (un tiers du total) le nombre de Sudistes réfugiés au Nord, la moitié dans les villes et des campements de fortune proches du Sud, l'autre à Khartoum. La capitale (4 millions d'habitants en 1995 environ) compte donc un quart d'habitants sudistes¹³.

Il résulte de cet apport, malgré les efforts du gouvernement soudanais pour créer un cordon sanitaire autour de ces réfugiés, malmenés, harcelés et parqués dans des camps, de profondes mutations culturelles : aussi bien les déplacés qui sont venus se mettre l'abri dans les villes du Sud que ceux qui sont au Nord sont amenés par les circonstances à s'arabiser, sans que cela entraîne de leur part une adhésion aux thèses "arabo-musulmanes"¹⁴. Cette arabisation s'opère dans le cadre d'un processus complexe d'urbanisation, les jeunes nés ou grandis dans l'exil ayant perdu les repères de leurs parents, naguère encore pasteurs nomades dont la vie était tout entière tournée vers les soins du troupeau. Les bidonvilles, melting-pot des peuples du Sud, sont aussi le lieu où ils rencontrent des déclassés du Nord, nomades chameliers ou petits agriculteurs de la bande sahéenne dépouillés par la sécheresse. Il y naît une nouvelle culture

¹³ Lavergne, Marc, 1995, "L'aménagement du Grand Khartoum, entre planification autoritaire et "droit à la ville"", *Annales de Géographie de l'Université Saint-Joseph*, vol. 16, Beyrouth, pages 75 à 115.

¹⁴ Voir Miller, Catherine, et Al-Amin Abu Manga, 1992, *Language Change and National Integration. Rural Migrants in Khartoum*, Khartoum University Press, 196 pages.

urbaine, qui infiltre peu à peu la ville, où se pratiquent les petits métiers de la survie, où les organisations caritatives ont leurs sièges, où les missions catholiques assurent une scolarisation, et par où passent les influences du monde extérieur. En retour, les sociétés nordistes découvrent concrètement l'existence de peuples différents, citoyens du même État : elles acquièrent la conviction que la séparation de la religion et de l'État est, après quarante ans de guerre civile sans issue, l'unique moyen de parvenir à la paix et de construire une nation soudanaise sur des bases stables.

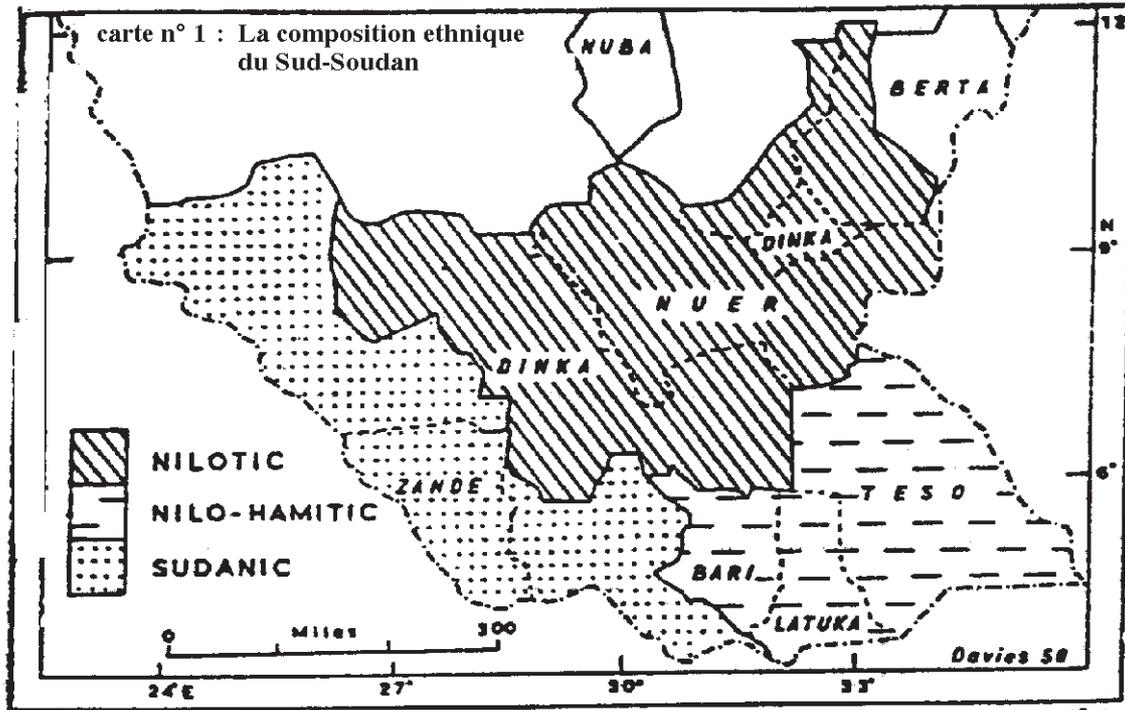
La guerre est donc un facteur puissant de détribalisation; mais si elle détruit (c'est même l'un de ses objectifs) les cultures du Sud, elle bouleverse aussi celles du Nord, dont la morale, les valeurs sociales fondées sur une conception "souple" de la religion musulmane sont ébranlées par la barbarie. La purification ethnique menée par le régime islamiste, tant dans les savanes du Bahr el-Ghazal que dans les camps de réfugiés et les bidonvilles de la capitale a échoué.

Conclusion : la fin du territoire ?

Le conflit a, au contraire, abouti à transfigurer le territoire : hier, la frontière entre le Nord et le Sud était nettement tracée sur la carte et dans les esprits : les Britanniques avaient décrété le Sud "closed districts" aux commerçants arabes et aux prosélytes musulmans, le livrant aux entreprises d'éducation et de conversion des missions chrétiennes. Aujourd'hui, les Sudistes contestent ces frontières tracées par le colonisateur : un groupe Dinka, les Ngok, a été indûment inclus dans le territoire du Nord (district d'Abyei); d'autre part, une myriade de petits groupes de paysans montagnards africains, les Nouba d'une part, les peuples du Sud-Founj de l'autre, à la lisière du Sud, sont rétifs à l'assimilation arabo-musulmane. Ils ont rejoint les forces du SPLA et demandent à lier leur sort au Sud : loin d'être une césure brutale, la frontière est bien une zone de transition insensible, dans une gradation des paysages sahélo-steppiques que ne vient rompre aucun accident du relief.

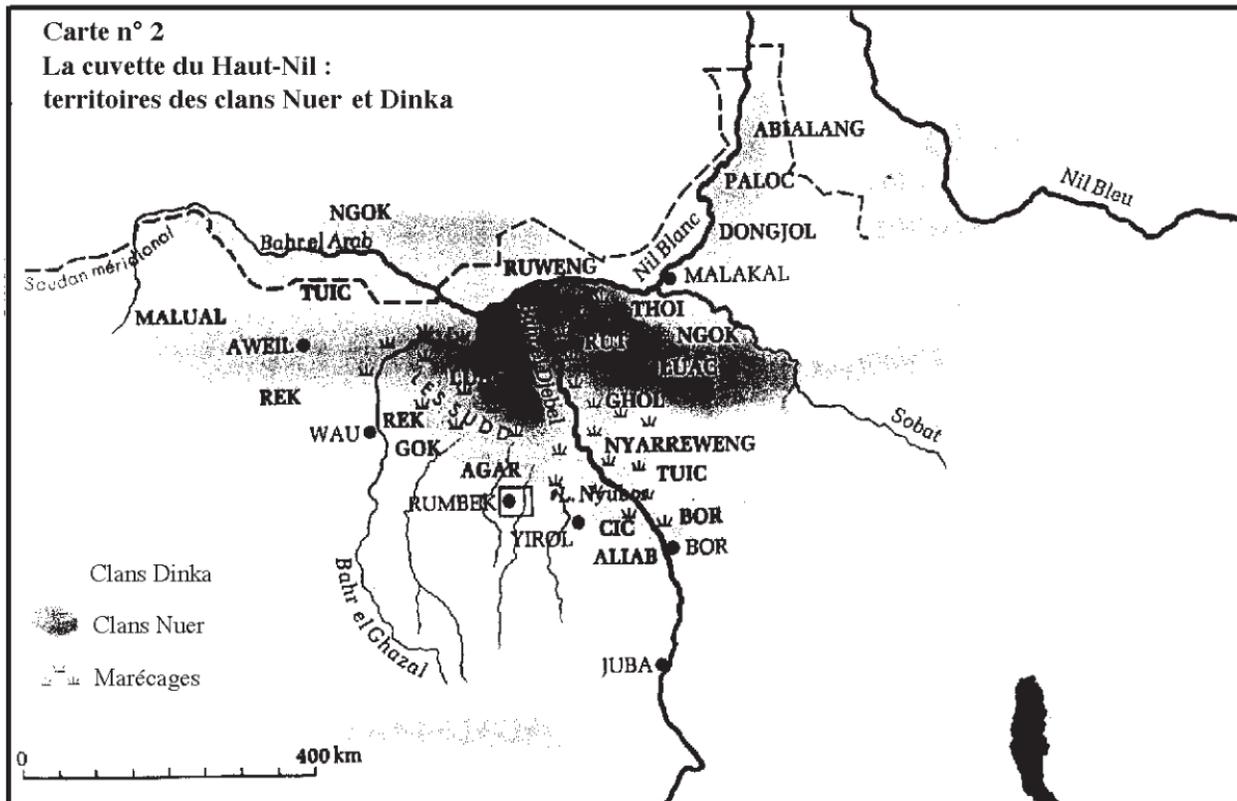
Les Sudistes, cantonnés par les Britanniques dans un véritable "zoo humain", ne connaissaient pour la plupart que les limites jalousement défendues de leur territoire tribal. Aujourd'hui, celui-ci a beaucoup perdu de son sens, avec la perte du bétail et des récoltes qu'il nourrissait; pour la population, dispersée entre différents exils, il n'est plus qu'une référence mythique. Le territoire se partage entre l'appartenance à l'entité du Sud en guerre, à la Chrétienté (dans la solidarité de laquelle il a souvent placé des espoirs démesurés), mais surtout, entre des territoires de la vie quotidienne, qui sont ceux des camps et des quartiers spontanés, où la vie se déroule entre assistance des ONG, débrouille individuelle et collective et répression des autorités. Il y a aussi le territoire de la ville, dominée par les valeurs arabo-musulmanes (y compris dans les villes occupées du Sud où fleurissent les mosquées), le territoire du Soudan auquel le sentiment d'appartenance grandit, du fait de l'omniprésence de l'État : les Sudistes sont nombreux dans l'armée gouvernementale et la police, et certains d'entre eux font même de la figuration au sein du gouvernement.

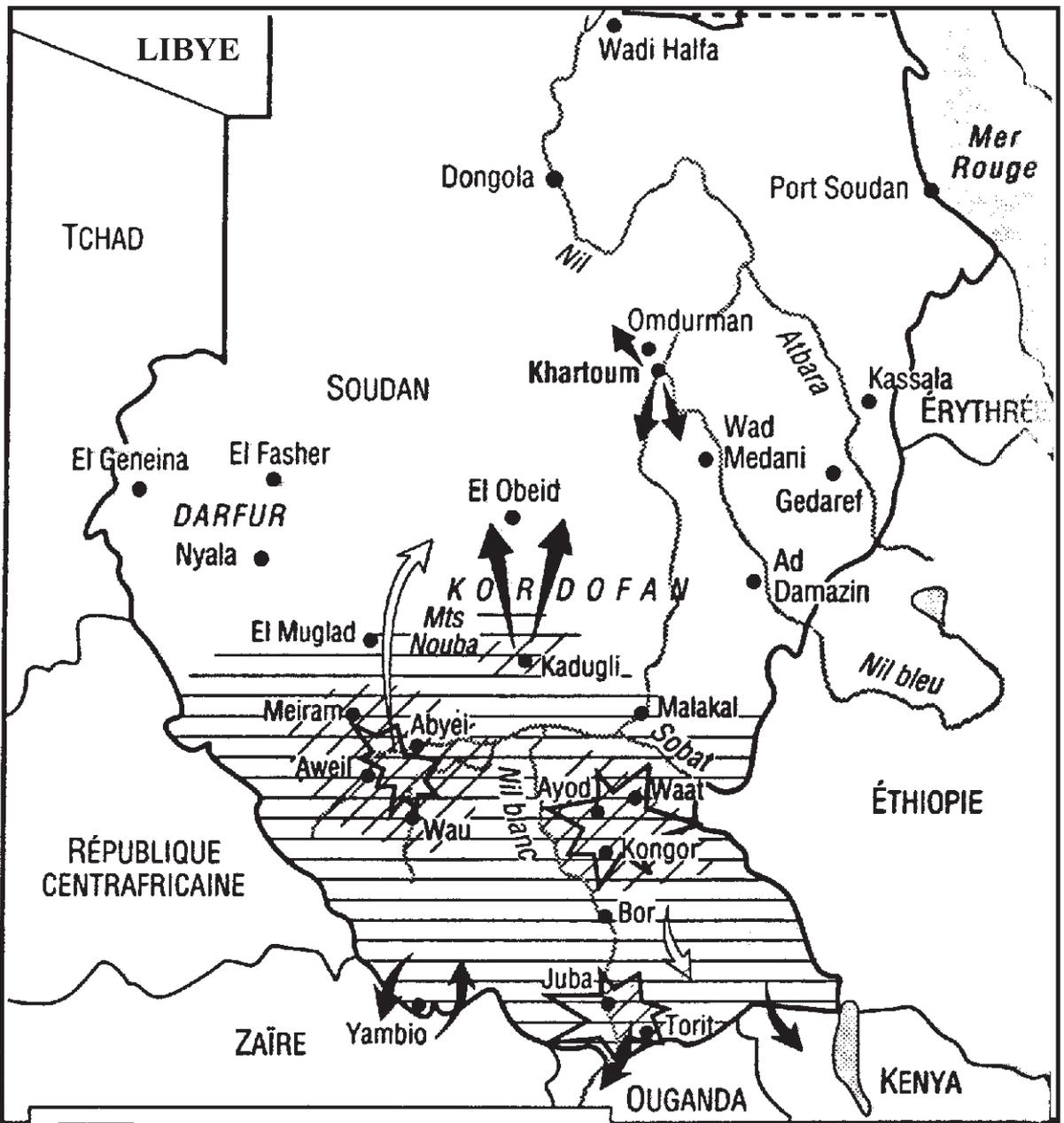
Si une conscience identitaire forte subsiste, on voit qu'elle se modifie; elle n'est plus ancrée à un territoire unique, mais plutôt à des combinaisons spatiales et mentales qui sont autant de constructions individuelles ou collectives, souples et mobiles, qui mettent en jeu toutes les aptitudes à la survie et à la recombinaison de nouvelles identités.



[Retour au texte](#)

Carte n° 2
 La cuvette du Haut-Nil :
 territoires des clans Nuer et Dinka



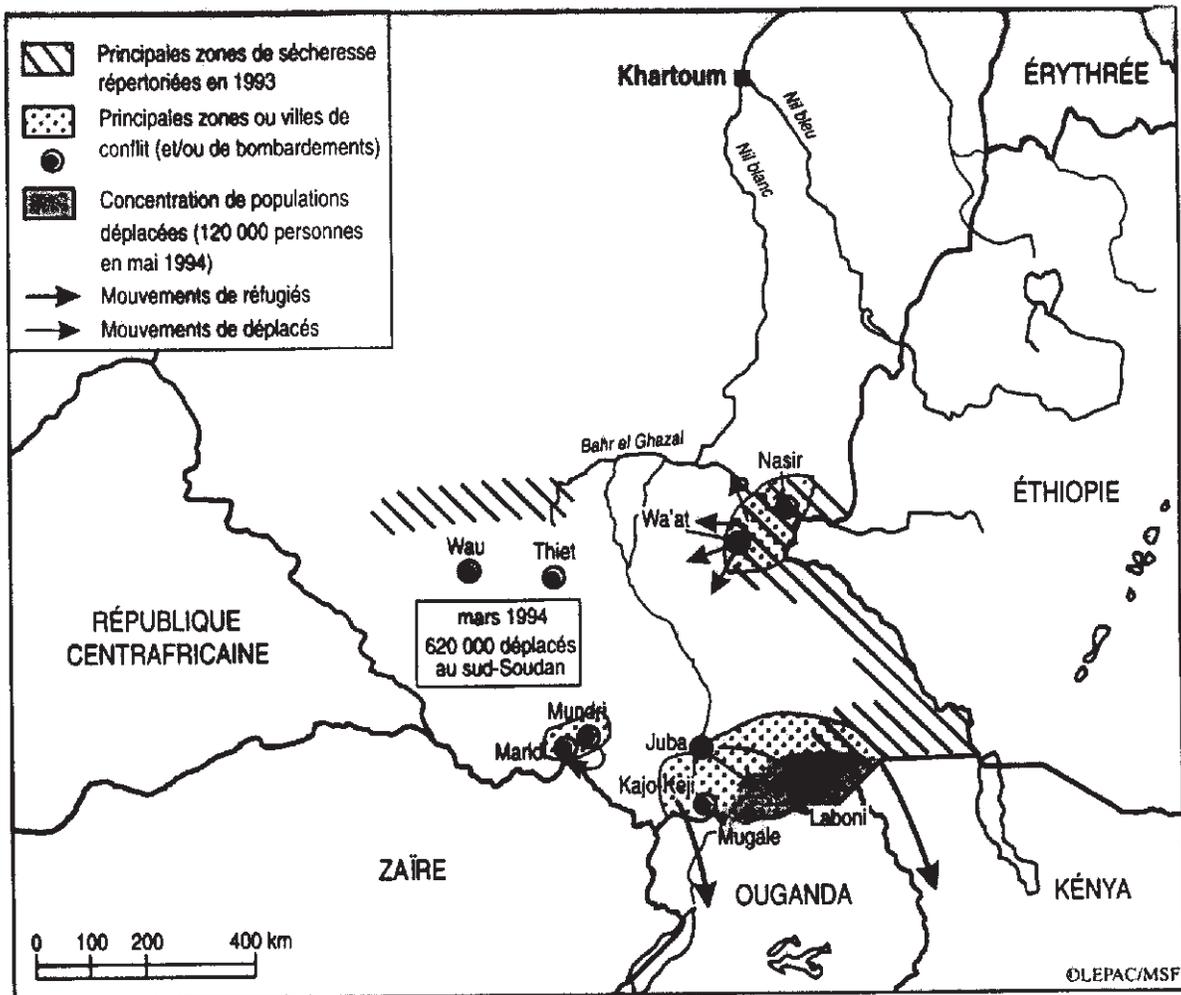


-  Zones de guerre et d'insécurité
-  Zones les plus touchées par la malnutrition
-  Principales zones de combat
-  Déplacements de populations
-  Mouvements de réfugiés
-  Déportations de populations

Source : MSF

carte n° 3

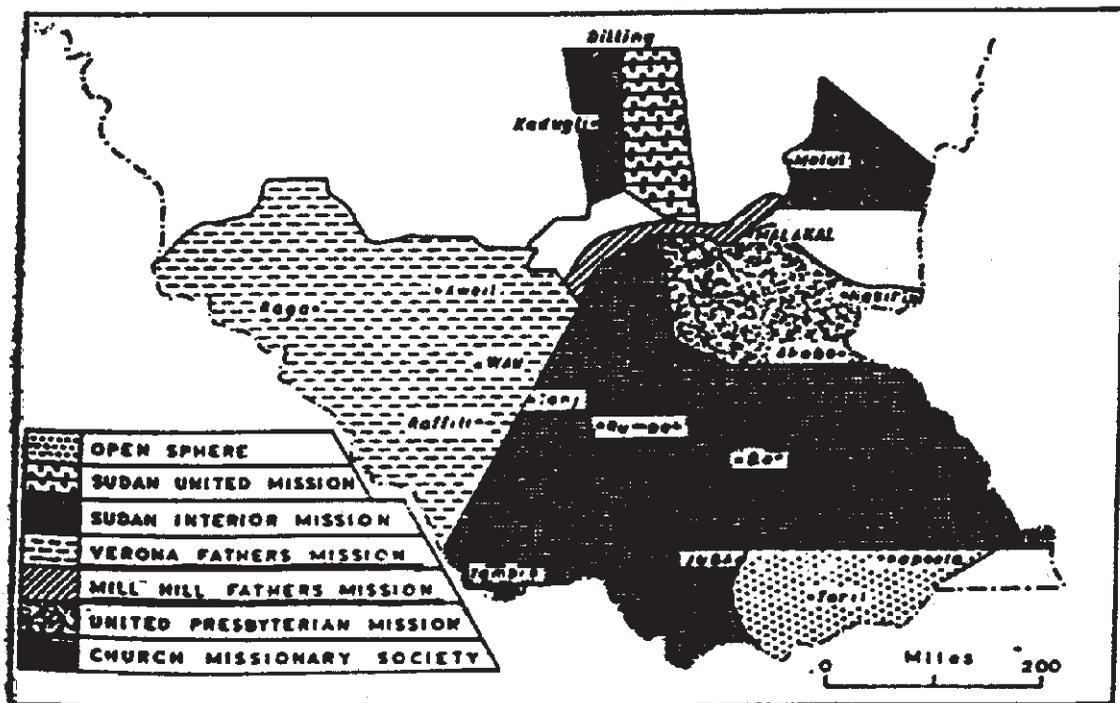
Zones de guerre et mouvements de population au Sud-Soudan 1990-1996



carte n° 4

La situation militaro-humanitaire au Sud-Soudan en 1994

Sources : MSF, FEWS (US AID).



Source : Mohamed O. Beshir, "The Southern Sudan", p. XIII.

carte n° 5

Les zones d'intervention attribuées aux missions chrétiennes au Sud-Soudan à l'époque du condominium anglo-égyptien

[Retour au texte](#)

La Haute-Volta devient Burkina Faso : un territoire qui se crée, se défait et s'affirme au rythme des enjeux

*Alain MAHARAUX
Centre d'Appui à la Formation et à l'Évaluation,
N'Djamena, TCHAD*

Produit d'un découpage colonial tardif, la Haute Volta naissante (1919) disparaissait de la carte peu après, pour être reconstituée quelques années plus tard. L'indépendance lui apportera son assise territoriale. Sur le plan interne elle subira de nombreux remodelages du découpage administratif.

A travers l'évolution historique de ce territoire et de son maillage administratif, c'est la logique d'un système de pouvoir qui apparaît. Ainsi, d'espace militaire, au début du siècle, passé progressivement à l'administration civile, la Haute-Volta a toujours été à la recherche d'une assiette territoriale soit nationale, droit qui lui a été dénié de 1932 à 1947, soit régionale. Les réformes administratives et territoriales se sont succédées, donnant jusqu'à présent naissance à de multiples régions et subdivisions administratives dont la trame de base reste héritée de la colonisation.

I – Une existence territoriale coloniale tardive

Dès la fin du XIX^{ème} siècle, la Haute-Volta avait une existence virtuelle dans ce vaste territoire du Soudan Français, puis du Haut-Sénégal-Niger. Une fois la pacification militaire achevée, les différents territoires passent sous administration civile qui superpose aux territoires ethniques une identité nouvelle issue de la "paix française".

I – La pacification des confins ou l'affirmation du territoire colonial français

Dans le Soudan Français (créé en 1890), la conquête se termine (Fig. 1). Ces territoires suscitent la convoitise des puissances européennes, Allemagne, Grande Bretagne, déjà installées à la périphérie. L'objectif fut, pour la France, en réalisant la jonction avec les colonies naissantes du Dahomey et de la Côte d'Ivoire, de constituer une vaste entité sahélienne, pour encercler les colonies allemandes et anglaises.

Figure 1

Les différents espaces territoriaux conquis, aux identités ethniques affirmées, sont occupés les uns après les autres : la région du Gourma par une mission venant du Dahomey en 1897, les pays Mossi (1896), Gourounsi (1896) et du Yatenga (1895), à partir du Soudan. La nomenclature en "région" et "pays" affectée d'un qualificatif ethnique est le signe de la reconnaissance par le colonisateur de la préexistence et de l'identité de ces territoires

Les rivalités entre français et anglais prennent fin avec la signature de la convention franco-britannique de juin 1898 qui trace, sur le 11^{ème} parallèle, la frontière entre la Côte de l'Or et le Soudan français. Transcrite avec précision, sur le terrain, par une succession de bornes cette ligne fictive, issue de la conception occidentale de l'Etat-Nation, doit permettre d'éviter les

conflits avec les gouvernements limitrophes et de préciser les règles du jeu des populations ainsi partagées. Des postes militaires sont créés au fur et à mesure pour compléter le quadrillage administratif.

Début 1897, la région Niger-Volta est créée, son rôle est d'«organiser et pacifier le pays Bobo et les contrées riveraines de la Volta et limiter les progrès des bandes de Samori». La convention franco-anglaise du 14 juin 1898 mettra fin aux hostilités et fixera la frontière sur la Volta Noire. La création du "cercle du Lobi" en 1898 est manifeste d'un souci d'encadrement sérieux de la région. Les principaux pays de Haute Volta étant conquis, reste à les organiser.

En cette fin de siècle, avec l'occupation des zones de marche la course aux confins se termine. La structuration de ces territoires est totalement marquée du sceau des militaires : fortifications, postes militaires et gîtes d'étape jalonnent, avec les liaisons télégraphiques, les itinéraires pédestres.

Après une géographie militaire de reconnaissance des espaces, une géographie d'inventaire allait prendre la relève. Le tracé et la description des espaces coloniaux passe dans le champ d'action des administrateurs civils.

2 – *L'administration civile et l'organisation territoriale*

Peu à peu, en même temps que les itinéraires étaient relevés, les frontières abornées, l'espace prenait une consistance. Les circonscriptions administratives devenaient plus qu'un poste perdu sur un itinéraire mais le centre d'un espace à explorer dont la représentation cartographique allait se préciser.

Dès cette époque, dans un projet d'organisation de la Région de la Volta Occidentale, il est demandé de faire l'étude des différentes races qui la composent. Le principe d'homogénéité est retenu pour la constitution des entités administratives. Quant au principe d'administration directe, adopté par la France dans toutes ses colonies, il est parfois remis en cause, l'administration indirecte paraissant beaucoup moins coûteuse. Nonobstant, ce principe et ses applications sont un des éléments explicatifs de la variation des découpages au fil des décennies.

L'administration coloniale a «inventé» des espaces : résidence de circonscription, cercle, subdivision, poste administratif. Un cadre spatial homogène est créé, le cercle, autour duquel rayonne la circonscription. Il est l'expression dans les colonies du centralisme, en premier lieu militaire, puis administratif, hérité directement des conceptions de la Révolution Française, lieu où les spécificités ethniques sont parfois abolies, suivant le principe d'une idéologie universelle homogène. Cependant, les principes géographiques et ethniques comptèrent davantage dans la constitution de ces espaces que les critères d'une économie encore mal constituée, surtout lorsque préexistaient des densités et des organisations politiques structurées. Mais, entre ces noyaux «ethno-démographique» et ces «régions naturelles» des étendues amorphes restent à organiser.

La connaissance progressive des lieux par les relevés topographiques permit à partir de 1909 de territorialiser le pouvoir colonial : les limites entre colonies s'affinent, les traits à la règle entre points astronomiques font place aux repères naturels.

Les cercles militaires sont remplacés par les cercles civils au fur et à mesure de l'installation de l'administration civile, à partir de 1909. Et, jusqu'en 1914, le principe d'administration directe régit les colonies. De façon concomitante, un acte de 1904 abolit la souveraineté théorique des chefs africains. Ce principe de «visibilité» impose pour le pouvoir central un personnel administratif européen nombreux. Aussi, pendant la 1^{ère} guerre mondiale, par souci d'économie, de nombreux postes administratifs furent-ils supprimés et le système s'adapta, transformant la chefferie traditionnelle en chefferie administrative avec attribution d'autorités.

Les actes administratifs ne cesseront de préciser les attributions ou de normaliser les règles. Une circulaire du Gouvernement Général de l'A.O.F. du 3 Novembre 1912 précise les attributions dévolues à chaque échelon de la hiérarchie administrative; une de 1916 indique que

seule la dénomination de subdivision devra être employée à la place de résidence, poste, district ou secteur; une autre, du 6 janvier 1917, définit le cercle, dans sa version civile, comme : «*une circonscription territoriale...suffisamment homogène..., c'est une cellule sociale...*». On conforte le critère ethnique comme justification principale de création d'un cercle.

3 – Gestation et naissance de la Haute-Volta

Les enjeux économiques, les soucis de mise en place d'une administration efficace pour un bon développement des colonies, la reconnaissance d'identités ethniques territoriales ont milité pour la naissance de la Haute-Volta, en gestation dans ces territoires coloniaux évolutifs de l'Afrique Occidentale Française.

Dès la fin du XIX^{ème} siècle, ces pays de la Haute-Volta se révèlent être des espaces en litige, objets de convoitises pour les négociants installés sur la côte et qui cherchent à pénétrer leur hinterland

Ces pays feront partie du Haut-Sénégal-Niger après la suppression du Soudan le 17 octobre 1899. Les arguments des maisons commerciales de la métropole auront eu raison de cette colonie du Soudan considérée comme un "monstre géographique".

Un décret du 1^{er} Octobre 1902 réunit à nouveau, ou presque, les territoires de l'ancien Soudan Français. Un autre, du 18 Octobre 1904, réorganise le Gouvernement Général de l'A.O.F. L'ancien Soudan Français est dénommé Haut-Sénégal et Niger, jouit de l'autonomie administrative et financière et comprend les "anciens territoires du Haut-Sénégal et du Moyen-Niger et ceux qui forment le "troisième territoire militaire". Ces transformations ne sont en fait que l'aspect externe de l'administration du pays, qui sur le plan interne, est marqué par la continuité en la personne de M. William Ponty, administrateur de la colonie de 1899 à 1908. En 1911, les territoires de la future Haute-Volta sont tous rattachés à la colonie du Haut-Sénégal et Niger.

Figure 2

Une des conséquences majeures du mouvement de rébellion de 1914-1916 est la mise en route d'une réforme administrative. En 1917 une proposition de création de régions est faite, mais cette réorganisation interne est délaissée au profit de propositions touchant l'ensemble de l'Afrique Occidentale Française.

La colonie du Haut-Sénégal-Niger paraît trop vaste et trop peuplée, le Gouvernement Fédéral sent la nécessité de la dédoubler en plaçant à côté de ces populations, dans cette «région» la plus peuplée de la colonie, un organe de contrôle. On obéit au principe de visibilité et la «décentralisation» n'est que la mise en place de l'«œil du pouvoir central».

Finalement, un projet de remembrement de la colonie du Haut-Sénégal-Niger est étudié à partir de 1918. Le Gouverneur Général de l'A.O.F., G. Angoulvant, demande au gouverneur du H.S.N. et à ceux des colonies voisines des rapports sur le dédoublement. Maurice Delafosse, chef du service des affaires civiles, propose en février 1918 de partager en deux gouvernements distincts la colonie trop vaste et trop peuplée. L'une, ayant pour chef-lieu Bamako, regrouperait les populations de race mandé, l'autre, avec chef-lieu à Ouahigouya ou Bandiagara, regrouperait les populations du groupe dit voltaïque. Les justifications sont d'ordre politique et militaire pour éviter toute révolte. La normalité du territoire à créer est synonyme d'homogénéité, du moins partiellement, sur le plan ethnique et démographique. Par contre, les raisons invoquées par le Gouverneur de Côte d'Ivoire sont essentiellement d'ordre économique. La décentralisation administrative permettrait, dans cette partie du Haut-Sénégal-Niger, le renversement vers la Côte d'Ivoire qui a un cruel besoin de main d'œuvre, du courant migratoire traditionnel se dirigeant vers la Gold Coast. L'existence de la nouvelle colonie ne pourra que faciliter la construction du chemin de fer Abidjan-Niger. Il atteindra Bobo-Dioulasso en 1934 et le

prolongement jusqu'à Ouagadougou devrait être la pièce maîtresse du renversement de la situation ouvrant les pays de la boucle du Niger à une autre vie économique.

Par décret du 1^{er} mars 1919 la colonie de Haute-Volta est créée, détachée du Haut-Sénégal-Niger, avec capitale à Ouagadougou.

Figure 3

Elle compte sept cercles. La sous-administration sera d'emblée le problème urgent de la nouvelle colonie et cette année 1919 marque aussi la fin d'une période de "pacification" militaire de territoires excentrés par rapport au chef-lieu de la colonie du Haut-Sénégal-Niger.

II – De la création de la colonie à l'indépendance du nouvel État, une existence controversée

L'instabilité spatiale caractérise cette période où l'on fait et défait ce territoire. Les critères économiques l'emportent parfois sur les critères politiques en militant dans tel ou tel sens. Cependant, la structure qui se met en place restera l'ossature de la Haute-Volta indépendante.

1 – Gabarit des unités administratives et respect de l'identité culturelle (1919-1932)

La personnalité d'Édouard Hesling, premier gouverneur de Haute-Volta, qui l'administre jusqu'en 1927, marque cette période. Si les considérations économiques de mise en valeur des colonies au profit de la France prévalent, il n'empêche que l'ordre économique nouveau, que veut instaurer E. Hesling, reste influencé par le principe d'association entre la France et ses colonies que prônait le Gouverneur Général de l'A.O.F., Joost Van Vollenhoven, suivant Albert Sarraut, ministre des colonies, qui estimait que le développement de ces dernières devrait prendre le pas sur toute autre considération.

L'administration civile de commandement est maintenant réorganisée suivant des critères ethniques et géographiques. Quatre nouveaux cercles sont créés dans le cercle du Mossi, Ouahigouya en 1920, Tenkodogo, Kaya et Koudougou en 1921 et 1922. Le cercle de Ouahigouya retient notre attention par le fait que le principe d'unité ethnique qui a concouru à sa suppression, en 1917, sert d'argument, pour l'ériger à nouveau en cercle en 1920, en vertu du respect des coutumes et des traditions indigènes ! Le cercle du Mossi prend le nom de cercle de Ouagadougou en 1923. La nomination de l'espace se neutralise pour éviter de privilégier un groupe ethnique. Et, avec l'érection de la subdivision de Ouahigouya en cercle, on satisfait à la tradition politique et historique.

Dans le même esprit, un Conseil Consultatif des Notables Indigènes est créé, à l'image des palabres traditionnelles. Pendant cette période, apparaît aussi le terme de "province" qui est un regroupement de cantons.

La Haute-Volta naissante apparaissait promise à un "développement exceptionnel" au regard de sa population ou de richesses économiques comme le coton. E. Hesling pensait que la déconcentration de l'administration devait permettre, en plus du rôle "civilisateur" qui lui est assigné, de mener des études générales pour dresser l'inventaire ethnographique, linguistique et agricole de la colonie afin de préparer la voie au commerce, à l'agriculture et à l'industrie. A partir de 1924, les administrateurs, engagés directement dans le développement, fixèrent les quotas de production cotonnière par cercle et village. Mais l'optimisme d'E. Hesling fit place au découragement, lorsque la priorité accordée aux cultures industrielles ne permit pas de résoudre la crise alimentaire sauf en donnant satisfaction aux recruteurs de main d'œuvre. L'administrateur fut relevé en 1927.

Après cette date, des modifications de l'organisation, pour la recherche du meilleur encadrement, sont entreprises, souvent empreintes d'indécision : subdivisions créées, supprimées, puis réouvertes. Mais, le rattachement au Niger de certaines parties des cercles de

Dori et Say en 1927, est la plus importante modification territoriale de la période. Les arguments ethniques semblent l'avoir emporter pour reconstituer des allégeances historiques anciennes.

Pourtant, en 1932, alors que la colonie avait trouvé son gabarit territorial, la crise économique mondiale aidant, les arguments en faveur de l'éclatement de la colonie l'emportèrent.

2 – Prévalence des intérêts économiques et territoire en léthargie (1932-1947)

Dès 1920, la fiabilité économique était contestée, d'autant que la libre circulation de la main d'œuvre vers les colonies voisines avait mal fonctionné. L'assainissement financier étant de rigueur, il s'agit de réduire les frais d'administration et l'impérieux besoin de main d'œuvre ressenti par les colonies voisines, exprimés par le rapport de présentation du projet de décret du Ministre des colonies, militent en faveur de la suppression. En 1929, l'économie de la Haute-Volta est en mauvais état et là s'envolent les rêves d'un développement autonome. Déjà, en 1921, la colonie du Soudan argumentait que la création de la Haute-Volta provoquait une diminution de recettes et qu'elle mettait en péril le projet de l'ingénieur Béline de mise en valeur du Soudan. Pour la Côte d'Ivoire, le manque de main-d'œuvre serait un désastre.

Malgré la volonté annoncée, dès le départ, de mettre en place une administration du développement en Haute-Volta et cette préoccupation de perfectionner la structure territoriale d'administration, le gouvernement utilisait à peine les entités spatiales nouvelles pour concevoir des projets de développement.

Un rapport confidentiel d'avril 1932, du Gouverneur Général de l'A.O.F. au Ministre, proposait la répartition entre les colonies des différents territoires, première étape de la réorganisation de l'A.O.F. Dans un deuxième temps les territoires rattachés au Niger formeraient, avec le Niger et le Dahomey, dès que le chemin de fer atteindrait Malanville, une seule et même colonie.

Enfin, la crise économique mondiale aura raison de cette colonie et par décret du 5 septembre 1932 le ministre des colonies de l'A.O.F., A. Sarraut, abroge les dispositions antérieures, en supprimant la Haute-Volta et en rattachant ses territoires à la Côte d'Ivoire, au Soudan et au Niger.

Figure 4

Du 1er janvier 1933, date d'application du décret de partition, au mois de septembre 1947 l'espace économique voltaïque est démantelé. Les différentes circonscriptions administratives vont évoluer dans le cadre des colonies de rattachement. La Côte d'Ivoire qui voit ses revendications acceptées hérite de la plus grande partie, et surtout de celle qui est la plus peuplée de la Haute-Volta, cercles de Ouagadougou, Gaoua, Batié, Bobo-Dioulasso et partie du cercle de Dédougou. Par décret du 13 juillet 1937, ces territoires vont former la "Région de la Haute Côte-d'Ivoire" qui recouvre approximativement ceux de Haute-Volta rattachés en 1932. Ce territoire, dit de la Haute Côte-d'Ivoire connu pendant la période 1932-1946 une autonomie relative avec un statut de région administrative séparée du reste de la Côte-d'Ivoire, avec à sa tête un administrateur supérieur, ceci pour répondre aux plaintes des chefs Mossi. La création de ce centre de décision autonome prouve *a contrario* la difficulté d'une centralisation excessive. Le Soudan se voit attribuer le cercle de Ouahigouya, augmenté du canton d'Aribinda. Ses fortes densités humaines alimenteront en main d'œuvre les périmètres de l'Office du Niger à Ségou qui vient juste d'être créé en 1932. La partie restante du cercle de Dédougou revient aux cercles de Koutiala et San, pour être aussitôt érigée en cercle de Tougan (1933). Quant à la partie annexée au Niger, qui comprend les cercles de Fada N'Gourma et Dori, elle ne subira pas de modifications pendant cette période.

3 – Identité retrouvée pour services rendus, et planification économique(1947-1960)

La fin de la seconde guerre mondiale se traduit par une nouvelle politique vis à vis des colonies. La commission parlementaire, chargée d'étudier la reconstitution de la colonie, argumente de la stabilité historique de l'organisation politique et sociale Mossi qui désire être entendue au Grand Conseil de l'Afrique Occidentale Française. Ce serait aussi une marque légitime de reconnaissance envers la bravoure des soldats voltaïques pendant la deuxième guerre mondiale. Il y a lieu d'ajouter que l'administration de la Haute-Côte d'Ivoire semblait être déficiente et surtout qu'une ferme volonté de réunification animait les populations voltaïques. Cette reconstitution semblait aussi nécessaire au vu de l'opposition violente entre le Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire et l'Union pour la Défense des Intérêts de la Haute-Volta.

Cependant, les voix en faveur de la création d'une entité Mossi n'ont pas été entendues. La Haute Volta retrouvera son territoire et une identité par la loi du 4 septembre 1947, dans ses limites du 5 septembre 1932, malgré le désaccord des partis politiques et groupes de pression. La capitale reste Ouagadougou. Cette reconstitution permettait de mieux circonscrire les mouvements politiques de contestation de l'époque.

Figure 5

La Haute-Volta reconstituée devient l'un des huit territoires de l'A.O.F. Le Gouvernement partage maintenant ses attributions avec le Conseil Général de la Haute-Volta, créé en mars 1948 et, à partir de la loi cadre de 1956, le Gouvernement prendra des mesures de décentralisation. La nouvelle structure politique qui s'ensuit, au plan du territoire, avec une Assemblée Territoriale, liée à un Conseil de Gouvernement, et des collectivités rurales au niveau du cercle et de la subdivision, ne change en rien la hiérarchie de l'organisation administrative du pouvoir exécutif.

La période 1947-1960 marque un tournant dans les préoccupations du pouvoir central vis à vis du territoire. La planification économique fait partie de ces innovations introduites dans les territoires d'Outre-Mer sous la pression des populations africaines. La création d'entités territoriales opérationnelles pour la mise en œuvre du plan quadriennal F.I.D.E.S. (Fonds d'Investissement pour le Développement Économique et Social) 1949-1953, devient une nécessité. Le cercle est considéré comme trop petit. Un nouvel échelon est proposé, la région. De même une réorganisation est nécessaire pour que les circonscriptions techniques et les circonscriptions administratives coïncident dans l'espace. Plusieurs propositions de découpage n'auront pas de suite.

Avec le deuxième plan F.I.D.E.S., la nécessité de spatialiser les actions de développement se fait jour. La question du découpage reste entière. Des oppositions apparaissent entre l'administration territoriale qui tend à mettre en place un maillage plus serré de contrôle du territoire pour «rapprocher l'administration des administrés», une préoccupation éloignée de celle des services d'aménagement, qui ne peuvent s'épanouir que dans une entité géographique plus large, telle «la région». Elles doivent regrouper des circonscriptions aux affinités économiques et ethniques, drainées par un pôle d'attraction commun. Ces critères doivent également tenir compte des impératifs administratifs d'homogénéité. Une proposition de découpage en six régions, dites «régions Audibert» est faite, pour pouvoir regrouper la poussière d'unités administratives en ensembles cohérents. Elle restera également sans suite.

A l'Indépendance l'assiette territoriale de la Haute-Volta est définitivement établie. Les enjeux territoriaux, d'externe, pour l'accaparement de ce territoire par les colonies voisines se sont déplacés sur un plan interne pour la constitution d'entités administratives et/ ou économiques viables. Le nombre de circonscriptions, qui atteint environ la centaine va constituer la trame de base pour les découpages territoriaux mis en œuvre après l'indépendance.

III – La Haute-Volta devient Burkina Faso : mimétisme, héritage et rupture

Trois décennies d'indépendance et de changements politiques vont peu à peu transformer et marquer l'organisation administrative territoriale de la Haute-Volta, puis du Burkina Faso. Trois périodes se dégagent où les héritages restent en filigrane, les mimétismes transparaissent et la volonté de rupture s'affirme.

1 – 1960-1970 : Reconduction des espaces coloniaux et boulimie des unités administratives

La Haute-Volta à l'instar de la plupart des pays devenus indépendants va reconduire l'organisation administrative et bien sûr les frontières avant qu'une volonté de changement radical n'apparaisse plus ou moins tardivement ou ne soit en gestation. L'indépendance n'engendrant pas *ipso facto*, comme en Côte d'Ivoire, une réorganisation territoriale, les structures existantes sont conservées et même renforcées. Le nombre de cercles est porté à quarante, au moment où l'on tente de mettre en place une division en quatre départements.

Figure 6

Décision qui annulera la tentative de créer huit régions programmes. Il faudra attendre 1966 pour que les Offices Régionaux de Développement (O.R.D.) apparaissent au nombre de dix.

Les références coloniales ne sont pas abandonnées dans cet espace post colonial qu'est devenu la Haute-Volta. Le commandant de Cercle personnalise toujours, dans la structure administrative hiérarchisée et centralisée, «l'œil et l'oreille» du gouvernement.

Par contre, la constitution de 1960 n'a pas ménagé la chefferie traditionnelle : en 1962, interdiction de toute nomination ou succession dans les chefferies coutumières, supérieures ou cantonales, et en 1965, suppression de tous les traitements accordés antérieurement aux chefs coutumiers. Ces mesures sont significatives de l'émergence de nouveaux pouvoirs dont l'affirmation passe par la rupture avec le passé.

De profonds remaniements marquent les années 1964-1966, et on assiste au renforcement des divisions administratives à des fins électoralistes. De nouveaux cercles et subdivisions sont créés à profusion, par transformation des anciennes circonscriptions (postes ou subdivisions), mais aussi par ouverture de nouveaux chefs-lieux. Avec les Indépendances une nouvelle dimension apparaît celle du territoire électoral. Déjà, les enjeux politiques à propos de la Haute Côte d'Ivoire le laissait transparaître.

Une cinquantaine de nouveaux noms surgissent. Mais à peine ces cercles (plus de quarante-vingt en 1965), et subdivisions, sont-ils créés, le bon sens l'emportant, qu'ils sont rétrogradés au rang de subdivision ou de poste administratif en mars 1966. Ces suppressions sanctionnent les abus d'une sur-administration avec son inflation de titres et surtout de charges financières importantes. Cette modification dans l'organisation est due aussi au changement de régime politique qui a vu l'armée arriver au pouvoir le 3 janvier 1966. Le décret du 10 mars 1966 conforte une organisation en quarante cercles, trente-neuf subdivisions et soixante-cinq postes administratifs.

Le malaise né, pendant la période précédente, de la nécessité d'ajuster les préoccupations administratives aux impératifs techniques et de planification économique se prolonge et le consensus sur une division unique de l'espace s'avère difficile. Sous l'égide du Plan, la coordination interministérielle pour une harmonisation des découpages reste bloquée.

2 – 1970-1983 : Réorganisation territoriale, enjeux du développement et conflit frontalier

La volonté de rompre avec les structures administratives héritées de la colonisation apparaît nettement dans les années 1970. Avec l'ordonnance du 12 octobre 1970 qui divise le territoire en huit départements la réforme administrative prend un nouveau départ. Les nouvelles

circonscriptions administratives deviennent le Département, la sous-préfecture, l'Arrondissement, le village ou la commune. Les cercles, au nombre de quarante-quatre, deviennent des subdivisions. En 1974 cette réforme prend véritablement corps. Deux ordonnances contribuent à une véritable réforme administrative : celle du 7 juin 1974 qui porte à dix le nombre des départements en créant ceux du Centre-Est et du Sud-Ouest, superposant leurs limites à celles des O.R.D., et celle du 2 juillet 1974 qui refond complètement l'organisation de l'administration territoriale.

Les départements prennent une dénomination neutre faisant référence aux quatre points cardinaux ou aux hydronymes (Hauts-bassins, Volta Noire); seuls les départements du Yatenga et les plateaux du Nord Mossi aux personnalités bien marquées, portent un nom à référence ethnique, gommant par là même les identités ethniques minoritaires.

Par la suite, en 1979, la nomination de l'espace est complètement neutralisée, par référence uniquement aux points cardinaux à l'hydrographie (Hauts-Bassins, Comoé, Volta-Noire), et au milieu naturel. Les départements du Yatenga et du Nord Mossi sont devenus ceux du Nord et Centre-Nord.

Figure 7

Cependant, on constate que la réforme a consisté à transférer et reprendre la classification administrative de l'ancienne métropole. La trame spatiale ne change pas, seules les dénominations et les attributions varient, les cercles deviennent des sous-préfectures et les subdivisions et postes administratifs deviennent des arrondissements.

A la fin de cette période, avant la refonte complète de l'organisation administrative de 1983, la Haute-Volta comptera 11 départements 35 sous-préfectures et 101 arrondissements dont 55 ouverts.

La Haute-Volta a hérité, avec le Mali, de limites intercoloniales. Dès 1961 des tentatives de règlement à l'amiable ont lieu entre les deux pays, liées à des litiges frontaliers. Devenus des incidents frontaliers qui se multiplient, notamment à propos de la région de l'Agacher, ils déboucheront sur un conflit armé en 1974 et 1975. Le principal problème a reposé sur la difficulté, pour la Haute-Volta, de délimiter après son indépendance, les frontières d'une colonie rétablie par la loi de 1947 dans ses limites de 1939. L'espace voltaïque, ballotté au fil des ans entre les colonies du Haut-Sénégal-Niger ou du Soudan, de la Côte d'Ivoire et du Niger n'avait pas été l'objet d'une délimitation aussi précise que les frontières entre les différentes puissances coloniales pour lesquelles l'imprécision était ressentie comme une source de conflit. Lorsqu'on examine les cartes de 1925 qui servent de référence on ne peut qu'être frappé par le schématisme des limites. Ces confins sahéliens de l'Agacher, aux faibles intérêts économiques, livrés au nomadisme des troupeaux et des hommes, forment une zone de marche entre Mali et Burkina. Ces deux pays ne peuvent donc se targuer de posséder ici une frontière naturelle indiscutable.

Le différend rebondira en affrontements armés le jour de Noël 1985. La Cour Internationale de Justice de la Haye apportera un dénouement judiciaire, en décembre 1986, dans un arrêt qui consacre le principe de l'*Uti possidetis juris*", expression déjà utilisée dans la résolution de l'O.U.A de 1964 dans la formule "d'intangibilité des frontières".

Ce problème géographique, récupéré sur le plan politique, a permis, pour le Mali de Moussa Traoré, de transférer sur l'extérieur une agressivité née de sérieux problèmes économiques internes, le pays étant au bord de la grève générale lorsque le conflit avec le Burkina a éclaté en 1985. La mobilisation interne de la population a judicieusement été utilisée contre un voisin, frère de toujours, devenu un ennemi presque héréditaire pour la circonstance. Côté burkinabè, la détermination révolutionnaire servait de *leitmotiv*.

3 – La mise en place du centralisme démocratique et la tentation du formatage du territoire

La réforme antérieure ne semble pas assez radicale. Elle sera considérée comme néo-coloniale lorsque Thomas Sankara et un groupe de jeunes officiers prennent le pouvoir le 4 août 1983. Une réorganisation complète de l'administration sera mise en œuvre avec la "provincialisation" du territoire, expression spatiale du "centralisme démocratique".

Figure 8

Dès septembre 1983, après le coup d'État, une ordonnance divise le territoire en vingt cinq provinces et cent vingt départements. On passera à trente provinces et deux cents cinquante départements en 1984 puis à trois cents départements en 1985.

Figure 9

L'espace territorial est un enjeu pour le pouvoir politique : *"Toute décision de politique intérieure visant à réaliser et consolider la révolution..."*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la réforme qui traduit la volonté du Gouvernement du Conseil National de la Révolution (C.N.R.) de dissoudre l'ancienne organisation territoriale en fiefs électoraux, qui était l'expression du régionalisme ethnique et culturel, devant être aboli au profit d'une nouvelle citoyenneté. La nouvelle nomination de l'espace est aussi l'occasion de rompre avec ce passé néo-colonial en dotant cet espace d'un projet social. Burkina Faso signifie : "le pays des hommes intègres". Le projet de société vise à universaliser l'homme issu des ethnies voltaïques. Le terme burkinabè qui désigne les habitants emprunte aux trois langues principales du pays. D'un côté, on s'affirme vis à vis de l'extérieur en nommant l'espace Burkina Faso et de l'autre, les espaces intérieurs sont neutralisés, en nommant les provinces, essentiellement par des hydronymes et des toponymes, et des appellations historiques pour un quart. Les idées de la Révolution française sont sous-tendues à travers ce transfert conceptuel.

La mise en place du centralisme démocratique avec la refonte complète de l'organisation administrative territoriale apparaît comme une tentative de "formatage"¹ du territoire. Mais, un support territorial ne peut faire fi des héritages historiques, des inerties spatiales et des contraintes du développement. Ce dernier exige notamment l'existence d'un échelon régional, ce que la raison révolutionnaire ne peut ignorer. Après la suppression de ces O.R.D., l'échelle régionale, incontournable, est remise à l'ordre du jour en janvier 1988, lorsque les assises nationales recommandent une approche régionale.

A travers l'espace de la Haute-Volta puis du Burkina-faso les enjeux territoriaux de la colonisation puis du nouvel État indépendant sont clairement mis à jour. Les identités ethniques territoriales ont été et restent des préoccupations que l'on écoute ou que l'on gomme suivant qu'elles dérangent ou qu'elles peuvent être utilisées.

Bibliographie

ANGOULVANT, G., 1922, "Pourquoi j'ai créé la Haute-Volta" In : *Colonies et Marines*, n°45, mai, pp. 386-389.

BRASSEUR, G., 1968, "La région dans les limites administratives des États de l'Afrique de l'Ouest", *Bull. IFAN*, T.XXX, Sér.B., n°3.

¹ J'emprunte le terme à l'informatique qui, par cette action, efface toutes données inscrites antérieurement sur un support magnétique.

BULLETIN COM. AFR. FRANC., 1907, “La délimitation franco-anglaise en Afrique occidentale : arrangements du 19 octobre 1906”, In : *Rens. coloniaux*, n° 7, pp. 184-187.

CABOT, J., 1978, “Les frontières coloniales de l'Afrique” In : *Hérodote*, n° 11, juil.-sept., pp. 114-131.

CORNEVIN, R., 1966, “Ethnies, frontières et stabilité en Afrique”, In : *Marchés tropicaux*, n° 1071, 21 mai, p. 1465-1467.

DELAFOSSÉ, M., 1972, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Maisonneuve et Larose G.P., réédition, 3 vol.

DELER, Jean-Paul, 1975, “Géographie des frontières”, In : *L'Espace géographique*, n°4, p.278.

FOUCHER, Michel, 1984, “Les géographes et les frontières”, In : *Hérodote*, n° 33-34, avril-sept 1984.

FOUCHER, Michel, 1986, “L'invention des frontières un modèle géopolitique français” In : *Hérodote*, n° 40, 1er trim.

GALLAIS, Jean, 1982, “Pôles d'État et frontières en Afrique contemporaine” In : *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 2, -juin, pp. 103-122.

MAHARAUX, Alain, 1990, “L'organisation administrative du Burkina Faso” In : *Atlas national du Burkina Faso*. En cours de préparation et d'édition sous l'égide du PNUD, texte mult. remis en déc. 1990.

MAHARAUX, Alain, 1992, “Partition de l'espace et régionalisation au Burkina Faso” In : *Actes du colloque : "le Géographe et l'aménagement"*, Université de la francophonie, Limoges, 5-6 octobre 1989. Limoges, PULIM, sept. 92, pp 65-80.

MAHARAUX, Alain, 1994, “Le géographe et le tracé des espaces coloniaux et post-coloniaux” In : *Actes du colloque "Géographies, colonisations, décolonisations"*, C.E.G.E.T., Talence, mars 92, L'Harmattan, 1er semestre p.349-367.

MARTONNE, E. de, 1925, “Les missions de réabornement en Afrique occidentale. Frontière de la Haute-Volta avec la Gold Coast” In *Rens. coloniaux*, n° 7, juil., pp. 241-250.

MARTONNE, E. de, 1926, (sous la direction de), *Atlas des cercles de l'A.O.F*, Paris, Forest, Fasc. IV Haute Volta.

MARTONNE, E. de, 1935, *Cartographie coloniale*, Paris, Larose, 298 p.

MAUREL, M.C., 1984, “Pour une géopolitique du territoire, l'étude du maillage politico-administratif” In : *Hérodote*, n° 33-34, 3e trim.

POURTIER, Roland, 1983, “Nommer l'espace, l'émergence de l'État territorial en Afrique noire” In : *L'Espace géographique*, n° 4, pp.293-304.

POURTIER, Roland, 1987, “Encadrement territorial et production de la nation”, In : *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp.341-358.

POURTIER, Roland, 1989, “Les espaces de l'État” In : *Tropiques, lieux et liens*, Paris, ORSTOM, pp.394-401.

QUENEUDEC, J.P., 1988, “Le règlement du différend frontalier Burkina Faso/Mali par la Cour internationale de justice” In : *Revue juridique et politique*, n°1, janv. févr., pp. 29-41.

RAFFESTIN, Claude, 1974, “Éléments pour une problématique des régions frontalières” In : *L'Espace géographique*, n°3, pp.12-18.

SAUTTER, Gilles, 1982, “Quelques réflexions sur les frontières africaines” In : *Journées d'études des 20 et 21 mars 1981. Frontières, problèmes de frontières dans le Tiers-Monde*, Pluriel-débat/L'Harmattan/Université Paris VII. pp.41-50.

VELDHUYZEN VANZANTEN, T., 1982, *Analyse historique de l'organisation territoriale de la Haute-Volta depuis le début du siècle et sa relation avec la planification*, Projet PNUD UPV, 79/005, multigr.

ZI DOUEMBA, D.H., 1977, “Les sources de l'histoire des frontières de l'ouest africain” In : *Bull. IFAN*, t. 39, sér. B, n°4, pp. 695-835.

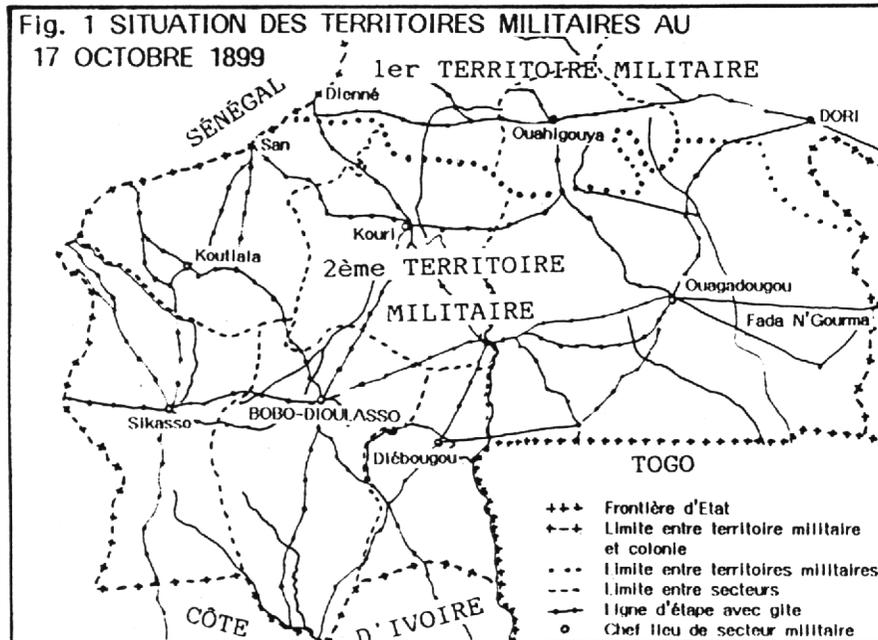
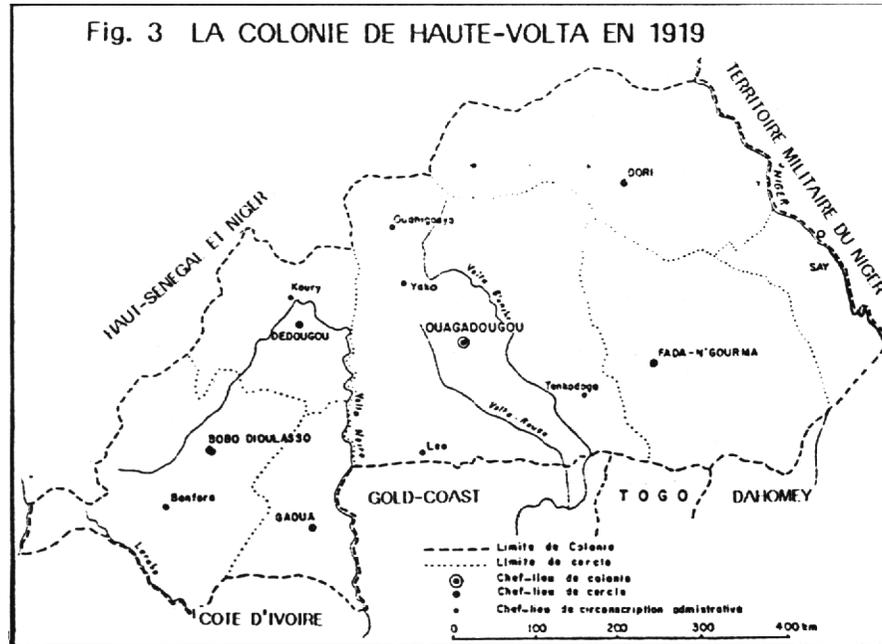
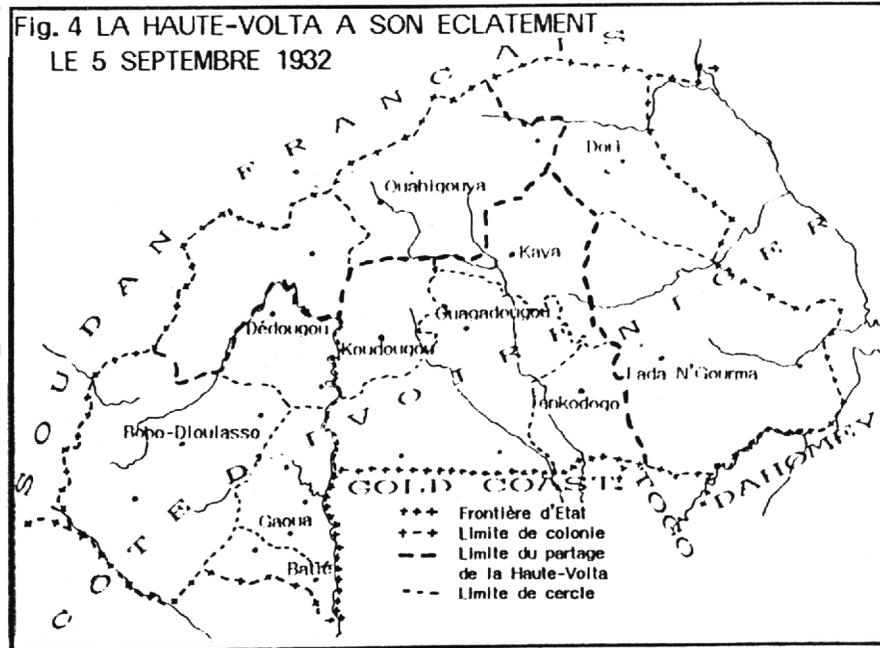


Fig. 3 LA COLONIE DE HAUTE-VOLTA EN 1919





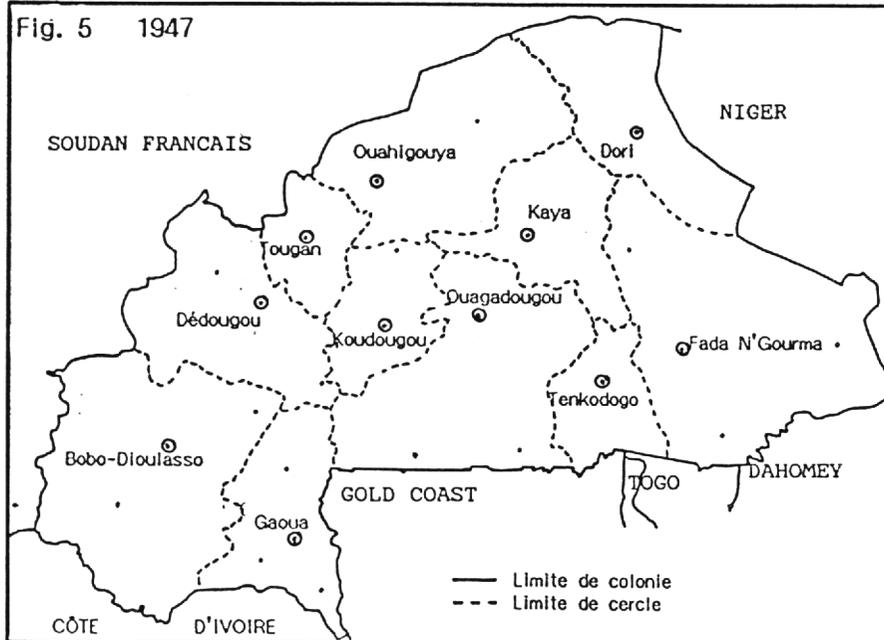


Fig. 6 1960



Fig. 7 1979

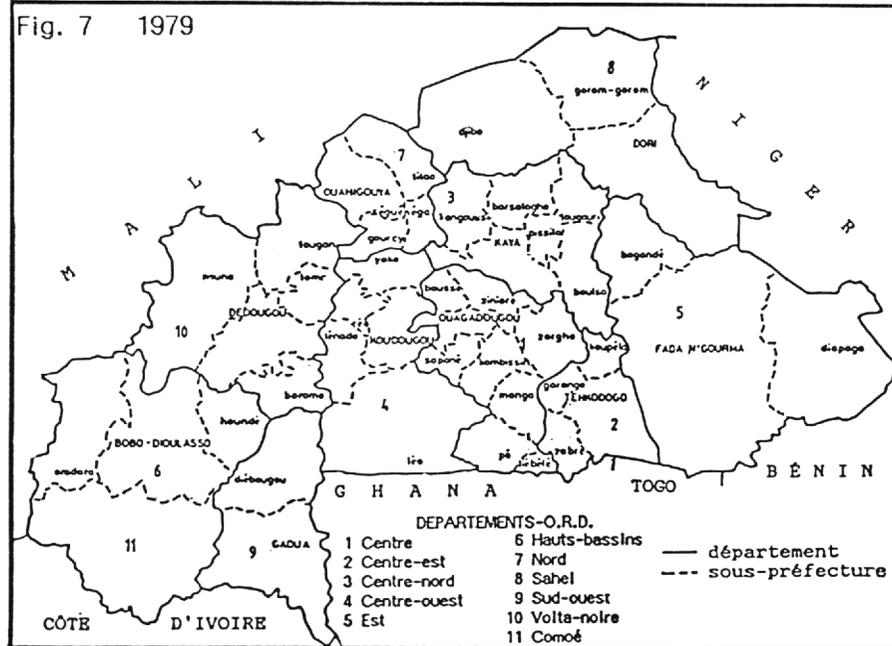
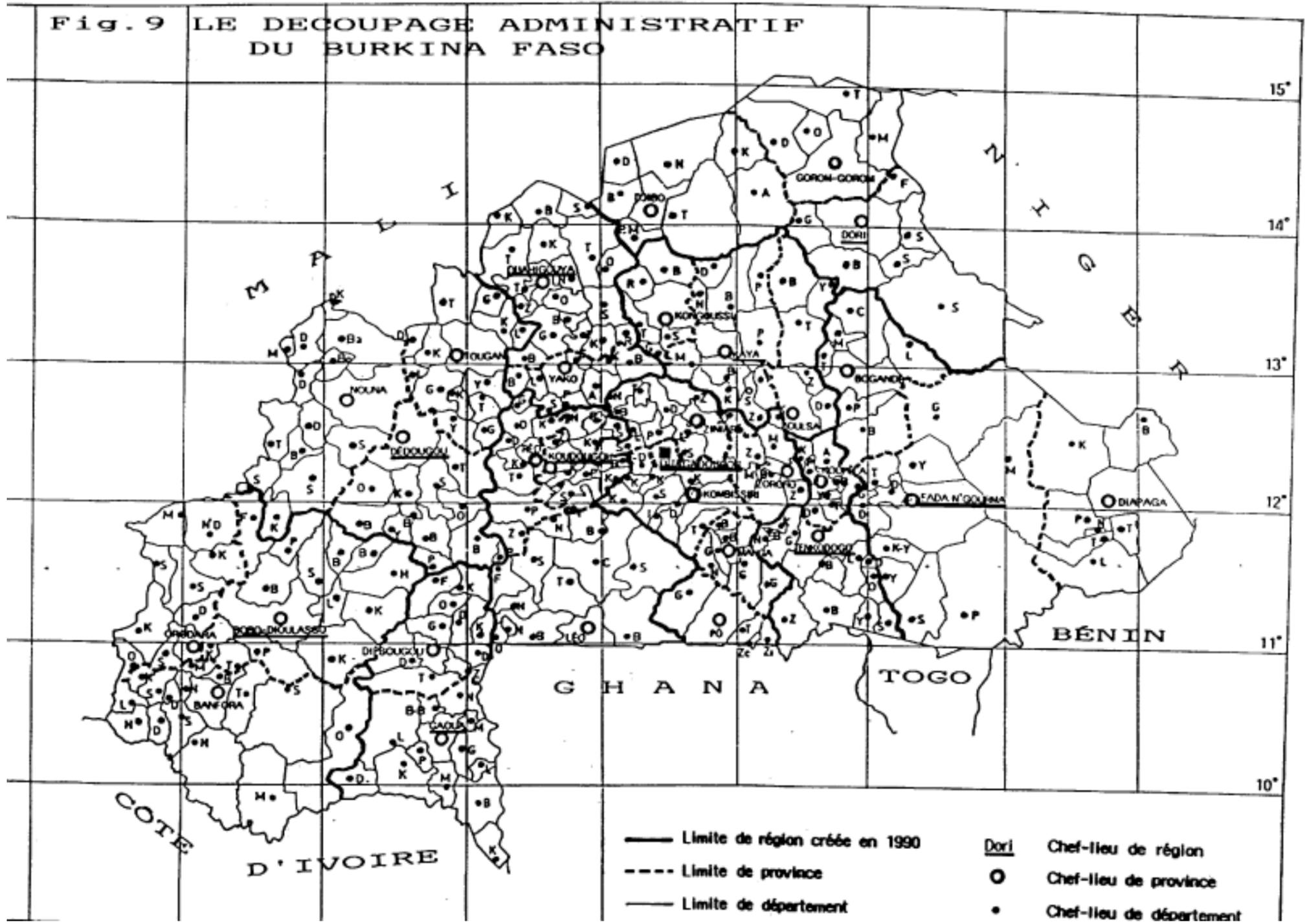


Fig. 8 1984



[Retour au texte](#)

Fig. 9 LE DECOUPAGE ADMINISTRATIF DU BURKINA FASO



Les représentations territoriales comme enjeux de pouvoir : la différence casamançaise

Jean-Claude MARUT
CNRS, UMR REGARDS, Bordeaux

La question de la tendance croissante à la fragmentation du territoire des États est le plus souvent posée en termes diamétralement opposés et qui paraissent irréductibles :

- les adversaires de la fragmentation mettent en avant l'unité nationale existant dans le cadre du territoire de l'État, censée assurer à chaque individu des droits égaux; ils diabolisent à la fois ce qu'ils appellent des irrédentismes, et la balkanisation qui résulterait de leur succès¹;
- contestant la réalité de cette unité nationale, mettant en avant les différences, les défenseurs de la fragmentation s'appuient sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et donc le droit à créer de nouveaux États.

Mais dans les deux cas, c'est bien la même logique qui est à l'œuvre, visant à faire coïncider un territoire étatique et un territoire national : le principe de l'Etat-nation n'est pas remis en cause. Seuls sont remises en cause les configurations territoriales des États existants, et donc les pouvoirs qui s'y exercent : la fragmentation ne fait pas que multiplier le nombre de territoires étatiques (par division des États existants); elle multiplie en même temps les opportunités d'accès au pouvoir. D'où l'importance de la prise en compte des représentations territoriales existantes ou produites par les protagonistes à l'appui de leurs revendications. La représentation des différences joue à cet égard un rôle déterminant, différences que les uns cherchent à exalter, alors que les autres cherchent à les gommer. L'Afrique subsaharienne, même si elle n'est plus seule à être concernée par ce phénomène, continue en la matière de faire figure de cas d'espèce, en raison de la genèse et de la jeunesse de la plupart de ses États. La formule est connue des frontières africaines qui poseraient moins de problèmes par ce qu'elles divisent que par ce qu'elles renferment. Une formule séduisante mais qui n'est pas sans danger dans la mesure où elle peut laisser penser que ce sont les différences internes – considérées comme des données – qui seraient a priori la cause des difficultés des États. Et si c'était l'inverse : si au lieu d'être perçues comme causes de difficultés, les différences étaient envisagées comme des conséquences, relevant largement du domaine des représentations ?

Mon intention est de montrer, à partir d'un exemple, à la fois comment sont produites ces représentations territoriales et comment elles peuvent être des enjeux aussi importants que les territoires eux-mêmes dans les stratégies de pouvoir. La question casamançaise fournit pour cela un terrain d'analyse exceptionnel en raison même de la complexité de sa configuration géopolitique : non seulement parce que l'interne et l'externe y sont étroitement imbriqués (il y a à la fois conflit interne et conflits externes), mais aussi en raison d'un décalage entre les territoires où a lieu le conflit et le territoire qui en est l'enjeu.

Laissant délibérément de côté l'analyse du séparatisme et des rivalités sur le terrain, pour lesquelles je renverrai à des textes antérieurs², je prendrai comme points de départ les discours

¹ Les deux termes sont aussi inappropriés l'un que l'autre : à la différence du séparatisme, l'irrédentisme ne vise pas à retrancher mais à ajouter du territoire à un Etat (Marut, 1995b); par ailleurs, toute fragmentation n'est pas synonyme de balkanisation : la balkanisation suppose un enchevêtrement de revendications territoriales externes (Lacoste, 1991, Bach, Marut, 1995).

² voir bibliographie

sur le territoire casamançais produits par les deux protagonistes : d'une part, l'État sénégalais, indépendant depuis 1960 et dirigé par le président Abdou Diouf depuis 1981; d'autre part, le mouvement séparatiste, le MFDC, Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance, dirigé par l'abbé Augustin Diamacoune Senghor, qui revendique depuis 1982 l'indépendance de la région sud du Sénégal. Où il apparaît que si l'État sénégalais dispose du monopole de la représentation légale, les deux discours n'en ont pas moins en commun de produire des représentations territoriales truquées...

I. La manipulation des cartes sénégalaises

1. Il n'y a plus de Casamance

Jusqu'en 1984, la Casamance était l'une des huit régions administratives du Sénégal, avec Ziguinchor comme capitale régionale (comme souvent en Afrique, ce découpage reprenait un découpage de l'époque coloniale). Mais depuis 1984 (c'est à dire au lendemain de l'apparition du mouvement séparatiste casamançais) cette région a officiellement disparu, en dépit de l'hostilité des Casamançais à cette mesure. On pourrait même dire qu'elle a disparu deux fois : en tant que territoire, puisqu'elle a été partagée en deux (officiellement pour des raisons pratiques, mais les autres régions périphériques, encore plus étendues, n'ont pas été partagées...); et en tant que dénomination, puisque le nom de Casamance n'a pas été repris pour désigner les deux nouvelles régions (régions de Kolda et de Ziguinchor) (cf. carte). Comme si toute référence à la Casamance devait disparaître.

Carte 1

Cette impression se trouve confortée par la représentation de la nation sénégalaise transmise par des manuels scolaires dont tout laisse à penser qu'ils véhiculent l'idéologie officielle. A cet égard, l'analyse d'un manuel d'Histoire de l'enseignement élémentaire, écrit par un universitaire, ancien ministre de l'Éducation³, est très éclairante. La Casamance (1/7e de la superficie et de la population du pays) n'y est jamais mentionnée...sinon pour ses amas coquilliers préhistoriques⁴ ! Elle disparaît ensuite totalement du manuel, comme si son territoire était hors l'Histoire : comme s'il n'y avait jamais eu de Casamance.

2. Des identités de substitution

La carte ethnique

Le discours officiel sénégalais sur l'ethnicité relève apparemment du double langage : en même temps que le pouvoir et les médias dénoncent les "démons ethniques" à l'œuvre dans le séparatisme casamançais ("un mouvement diola"), on assiste en effet à une reconnaissance symbolique de l'ethnie diola. C'est qu'il y a Diola et Diola. Tout comme il y a ethnie et ethnie : "la notion d'ethnie recouvre essentiellement une signification culturelle" avertit le même manuel. On ne saurait mieux dire que ceux qui font un usage politique de l'ethnicité sont des déviants. Mais, dans ce cas, l'État sénégalais peut apparaître comme le principal déviant du pays, si l'on recense les diverses formes officielles et officieuses de reconnaissance du fait ethnique. Comme le fait hautement symbolique que le navire assurant la liaison bi-hebdomadaire entre Dakar et Ziguinchor, baptisé "le Wolof" à l'époque coloniale, rebaptisé ensuite le "Casamance express", est devenu "le Joola" (le Diola)... Mais il faudrait aussi évoquer la promotion de responsables politiques ou militaires à la tête de l'État, dont l'exemple le plus éloquent est celui de Robert

³ Thiam, Iba Der, Ndiaye Nadiour, 1990, *Histoire du Sénégal et de l'Afrique*, les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, Dakar.

⁴ faudrait-il voir dans la référence à la seule période préhistorique une confirmation (sans doute involontaire) de l'image de sauvages que des "Nordistes" se font encore des Casamançais ?

Sagna, un Diola chrétien, maire de Ziguinchor, qui siège sans discontinuer au gouvernement depuis plus de quinze ans (une promotion qui est d'ailleurs vite apparue comme une arme à double tranchant, puisque Robert Sagna est accusé par ses adversaires d'encourager le particularisme régional, voire d'attiser la rébellion, à des fins personnelles...)

Mais la reconnaissance ethnique prend aussi la forme d'une territorialisation, avec la création de fait d'une région diola baptisée région de Ziguinchor (Diouf, 1994). Les modalités du découpage administratif sénégalais sont telles que chaque grande ethnie sénégalaise a désormais "sa" (ou "ses") région(s) dans laquelle (ou dans lesquelles) elle peut se reconnaître. On notera cependant qu'il n'y a aucune région spécifiquement manding, alors que les Manding sont à peine moins nombreux que les Diola (5 % de la population) et disposent d'un bastion en moyenne Casamance. Une frustration aggravée par la décision de faire de Kolda, en pays peul, et non de Sédhiou, en pays manding, la capitale de l'autre région casamançaise; alors que Sédhiou fut, un temps, chef-lieu du Cercle de Casamance. C'est pourquoi on peut penser qu'en proposant récemment de faire de Sédhiou la capitale d'une Casamance indépendante, le MFDC récupère habilement la situation : non seulement ce choix le rattache à la création du mouvement régionaliste casamançais (naissance du premier MFDC à Sédhiou en 1947), mais on peut penser qu'il vise aussi à flatter le particularisme manding, peu sensible jusque là aux sirènes séparatistes. La disparition, regrettée par la plupart des Casamançais, de l'entité pluri-ethnique casamançaise crée ainsi les conditions d'une exacerbation des identités et des rivalités ethniques. En jouant la carte ethnique (diviser pour régner ?) le pouvoir sénégalais donne l'impression de jouer avec le feu. D'autant que le jeu est faussé au départ par une wolofisation, qui semble irrésistible, de la société sénégalaise. Signe de cette évolution, 80 % des Sénégalais sont désormais wolophones, alors que les Wolof ne représentent qu'environ 40 % de la population. La ville constitue, à cet égard, le meilleur terrain de wolofisation.

La ville, creuset de la nation

Les changements de noms ne doivent rien au hasard : nommer l'espace, c'est le faire exister (Pourtier, 1983). L'abandon de référents chargés d'Histoire au profit de référents urbains est tout un programme. Discours officiels et médias mettent en avant la fonction de creuset national de la ville, modèle d'intégration ethnique. Le discours officiel oublie simplement que les Diola, comme les Manjak et autres peuples guinéens, d'origine essentiellement paysanne, occupent en ville une situation le plus souvent marginale, à la fois socialement (domestiques, petits employés, militaires,...) et géographiquement (quartiers périphériques) : cohabitation n'est pas synonyme d'intégration (ce qui n'empêche pas des formes d'intégration de s'opérer par le biais de la diffusion de modèles urbains).

Probablement conscients que les représentations de substitution seraient impuissantes à éradiquer la représentation d'un territoire casamançais, les autorités sénégalaises ont tenté d'en recycler l'image.

3. L'art d'accommoder les restes, ou comment fabriquer une région naturelle

Le terme Casamance n'apparaît plus désormais dans le discours officiel ou dans les médias que sous forme de "région naturelle". Une notion auparavant inconnue (on serait bien en peine, en effet, de voir apparaître une quelconque région naturelle casamançaise sur les cartes d'un atlas), forgée pour les besoins de la cause, et qui réussit ce tour de force de faire coïncider des limites administratives (fussent-elles obsolètes) et des limites naturelles. Je n'entrerai pas ici dans la critique de l'arbitraire qui préside à la définition de limites naturelles là où n'existent, le plus souvent, que des transitions. Je me bornerai à analyser comment un manuel de géographie sénégalais à l'usage de l'enseignement primaire, paru récemment, en vient à manipuler ses

propres données pour justifier le choix gouvernemental⁵. L'ouvrage a le mérite de définir ses critères de délimitation d'une région naturelle : le relief, le climat et la végétation. Le problème, c'est qu'en appliquant ces critères, la réalité n'apparaît pas conforme au discours officiel :

– tout d'abord, par le relief et le climat, ce n'est pas une mais deux régions naturelles qui apparaissent en Casamance (une région subguinéenne et maritime à l'ouest et une région soudano-guinéenne et continentale à l'est). Situation fâcheuse dans la mesure où il faut démontrer à tout prix qu'il y a unité;

– ensuite, les trois critères montrent que la moyenne et la haute Casamance appartiennent à un ensemble naturel qui se prolonge vers l'est du Sénégal (région de Tambacounda) et vers le sud (Guinée-Bissau), tout comme la basse Casamance appartient à un ensemble naturel qui se prolonge en Guinée-Bissau. Prolongements fâcheux dans la mesure où ils pourraient apporter de l'eau au moulin séparatiste d'une grande Casamance de l'Atlantique à la Falémé; ou encore d'une recomposition "guinéenne" intégrant Gambie, Casamance et Guinée-Bissau (c'est le cauchemar sénégalais d'une union des "3 B" (Banjul, Bignona, Bissau).

Qu'à cela ne tienne : faute de changer le discours, on va changer, sinon la réalité, du moins sa représentation. Et cela par une triple manipulation :

– première manipulation, au niveau de la carte : la représentation d'une couverture forestière homogène, là où il y a différenciation (entre la forêt subguinéenne de basse Casamance et la forêt claire qui s'étend plus à l'est);

– deuxième manipulation, au niveau du discours : on gomme les prolongements climatiques ou végétaux que montrent les cartes au-delà des limites administratives casamançaises;

– troisième manipulation, toujours au niveau du discours : on étend les caractéristiques de la basse Casamance à l'ensemble de la Casamance (le tout est pris pour la partie).

Et le tour est joué : au mépris de ce que montrent les cartes, on a au final une région naturelle "bien arrosée et couverte d'une végétation luxuriante" qui coïncide miraculeusement avec les anciennes limites administratives. On notera que ces coups de pouce à la réalité présentent le double avantage d'accréditer l'idée d'une unité casamançaise, mais aussi de conforter l'image d'une "verte Casamance", synonyme de richesse.

Carte 2

On peut voir dans cette naturalisation d'un territoire délesté de toute connotation humaine, le souci de faire la part du feu à une représentation casamançaise très forte, concurrente de la représentation de la nation sénégalaise⁶. En neutralisant le référent casamançais, elle complète le dispositif de substitution mis en place pour aboutir à une représentation minimale du territoire. Exactement à l'inverse de la démarche séparatiste qui vise au contraire à en renforcer la représentation. Comme quoi la géographie, ça sert aussi à faire la guerre dans les représentations...

II. La manipulation des cartes séparatiste

La représentation séparatiste de la Casamance reprend le discours historique que l'abbé Diamacoune Senghor a commencé à élaborer à la fin des années 70, avant de se retrouver à la tête du MFDC. Ce discours tourne autour de trois points forts : la Casamance ancestrale, le statut colonial (le territoire de Casamance), et "la Casamance trahie".

⁵ Thiam Iba Der, Mangane Saliou et Sow Seydou, 1989, *Géographie du Sénégal*, NEA, Dakar-EDICEF, Vanves, nouvelle édition.

⁶ Prolongeant cette réflexion, on pourrait aussi se demander dans quelle mesure cette "découverte" d'une région naturelle ne conforte pas le discours national sur la mise en valeur des richesses naturelles du pays. On pourrait alors voir dans le couple nation-nature un instrument d'éradication des référents particularistes.

1. La Casamance ancestrale

Bien plus étendue que l'ex-Casamance sénégalaise, puisqu'elle englobe toute la région de Tambacounda (ex-Sénégal Oriental), la Casamance y est présentée à la fois comme une entité historique très ancienne (elle "remonte à la nuit des temps") et comme une entité diola. Une étymologie diola est même donnée au nom de Casamance démontrant, s'il en était besoin, que là encore, nommer l'espace c'est non seulement le faire exister, c'est aussi se l'approprier. Ce discours sur les origines permet de présenter les Diola comme les premiers occupants de la Casamance, "accueillant" ensuite d'autres peuples (Peul et Manding). Et de produire un discours sur une résistance de trois siècles et demi à la colonisation, européenne d'abord, sénégalaise ensuite, avec sa galerie de héros casamançais, ou figurent d'ailleurs aussi bien des Diola que des Peul ou des Manding. Mais les déchirements de la fin du XIX^{ème} siècle sont passés sous silence, qui virent s'affronter les peuples de Casamance entre eux (Bainouk, Peul, Manding, Diola,...) facilitant d'autant plus la conquête coloniale que celle-ci y trouvait des appuis. Par contre, le statut de premier occupant est utilisé pour justifier la place prépondérante que les Diola occupent dans le mouvement séparatiste. On a affaire là à une représentation de la Casamance qui, d'une certaine manière, bouche les trous de l'Histoire officielle (les manuels du cours moyen donnent en effet un point de vue essentiellement wolof de l'Histoire sénégalaise, dans lequel les autres peuples peuvent difficilement se reconnaître). Mais cette représentation gomme en même temps les aspérités de l'Histoire telle que la présentent les historiens de l'Afrique, reprenant ainsi la méthode ethnocentriste du manuel sénégalais, mais cette fois au profit des Diola.

2. Le statut colonial : le territoire de la Casamance

Le discours séparatiste exploite les hésitations de la France quant au statut du territoire casamançais au sein de son empire (Darbon, 1988) : colonie indépendante, ou rattachement au Sénégal, ou rattachement à la Guinée ? En raison de la coupure gambienne, mais aussi en raison des résistances rencontrées, un statut spécial lui fut longtemps accordé au sein de la colonie du Sénégal (district, puis territoire) avant d'obtenir le statut commun (cercles) : c'est ce statut spécial que le MFDC retient pour affirmer que la Casamance était *avec* le Sénégal et non pas *dans* le Sénégal. De l'art de cultiver la différence...

3. "La Casamance trahie"

Ce titre d'un article de l'ancien président du Conseil Mamadou Dia, est utilisé par l'abbé Diamacoune pour évoquer un accord secret qui aurait été passé entre les fondateurs du premier MFDC, et Léopold Senghor pour "marier" Casamance et Sénégal en vue d'une indépendance commune. Mais les Sénégalais, "fourbes par nature", n'auraient pas tenu leurs engagements. Et donc la Casamance, par la voix de l'actuel MFDC, voudrait exercer son droit à la séparation⁷. On ne peut que se borner à remarquer qu'aucune preuve n'est fournie de cet accord, le mouvement séparatiste donnant là une nouvelle preuve de sa capacité à investir tout espace disponible dans le champ des représentations.

III. L'enjeu des manipulations : les atouts géopolitiques du territoire de la région

Les manipulations dont sont l'objet les représentations territoriales de la Casamance ont un enjeu d'une force exceptionnelle : la coïncidence (qui n'est pas fortuite) d'une forte mobilisation sociale et d'une forte identité régionale. On peut penser que, faute d'avoir les moyens de faire disparaître les causes de la mobilisation, le pouvoir central veut empêcher que cette mobilisation ne s'articule sur cette identité territoriale concurrente de l'identité nationale. A l'inverse,

⁷ Le discours séparatiste est émaillé de "géographismes" du genre "la Casamance veut".

mobilisation sociale et identité territoriale constituent des atouts précieux pour le mouvement séparatiste à une triple condition :

- articuler les deux;
- transformer le particularisme en séparatisme;
- étendre le lieu du conflit (la basse Casamance) à tout le territoire qui en est l'enjeu (la Casamance).

Ainsi s'éclairent les discours d'exaltation ou de gommage de la représentation casamançaise. Je me bornerai ici à fournir quelques indications sur la manière dont a pu se forger cette représentation casamançaise.

1. La genèse par les liens

On peut distinguer deux attitudes successives de la part du pouvoir sénégalais envers la Casamance, impliquant toutes deux l'acceptation des logiques de la mondialisation.

La Casamance abandonnée

Au lendemain de l'indépendance, des considérations politiques vont amener le président Senghor à infléchir son programme initial. Après s'être appuyé sur les campagnes (notamment la Casamance) pour vaincre son adversaire SFIO Lamine Guéye, il va modifier la donne : l'explosion urbaine, surtout dakaroise, s'accompagne de risques de tensions sociales. Le choix du riz importé à bas prix va permettre de calmer le jeu : les importations sont financées par les revenus de l'exportation de l'arachide; d'une pierre, deux coups, les "marabouts de l'arachide" (J. Copans), grands pourvoyeurs de voix aux élections, sont ainsi favorisés. Le choix d'une politique extravertie, continuant en les aggravant, des choix faits à l'époque coloniale, se fait au détriment des paysanneries vivrières des régions périphériques, concurrencées par les importations (c'est le cas pour la riziculture de basse Casamance).

La "nouvelle frontière" du Sénégal

Conséquence des choix précédents, la crise financière que connaît le Sénégal à la fin des années 70, aggravée par la sécheresse, amène l'État, sous ajustement structurel, à rechercher de nouvelles sources de devises. C'est alors qu'on redécouvre les potentialités agricoles casamançaises et qu'on découvre aussi de nouvelles potentialités : le bois, la pêche, le tourisme, et même du pétrole (off shore).

D'où l'afflux de capitaux et d'hommes qui va se traduire par un développement des infrastructures; mais qui va se traduire aussi par de grandes frustrations et des conflits, conflits fonciers notamment. Ce mouvement s'accompagne de la montée de sentiments de rejet à l'égard des "Nordistes", considérés comme des accapareurs de terres, de richesses, d'emplois. On assiste, parallèlement, à des processus de différenciation qui mettent l'accent sur les identités ethniques et sur l'identité casamançaise. Ces mobilisations se font de manière spontanée et sporadique, dans toute la Casamance. Mais c'est en basse Casamance qu'elles prennent le plus d'ampleur (Marut, 1994). Les raisons tiennent au fait que c'est sur la basse Casamance que la pression est la plus forte, mais également au fait que les potentialités de mobilisation y sont plus fortes (sociétés égalitaires, résistances prolongées à la colonisation, déstructuration par l'exode rural, identification à un noyau ethnique minoritaire..).

C'est là que naît le mouvement séparatiste. A charge pour lui de récupérer le mouvement social et de l'articuler, par son discours, avec la représentation casamançaise qu'il alimente.

2. La genèse par les frontières

Le territoire casamançais présente la particularité exceptionnelle d'être une périphérie largement coupée du reste du territoire étatique par le territoire d'un autre État, la Gambie, ancienne colonie britannique. Parmi les nombreux aspects de cette configuration, vestige de la colonisation, je ne retiendrai ici que les conséquences sur les représentations de l'espace. Considérée comme allant de soi, l'image d'une "coupure gambienne" est en fait un point de vue sénégalais, porteur d'une logique d'effacement de la Gambie, laquelle apparaît comme une aberration. D'un point de vue casamançais, par contre, la perception d'un espace casamançais à la fois séparé et dont 90 % des limites sont des frontières internationales situerait l'aberration plutôt dans l'attachement au Sénégal... (Sans parler du point de vue gambien où c'est le sentiment d'encerclement qui prévaut). Mais cette discontinuité territoriale ne serait rien si elle ne renforçait le sentiment d'une différence entre la Casamance et le reste du Sénégal.

3. La genèse par l'image, l'image de la différence : la "verte Casamance"

Forgée à l'époque coloniale, l'image de la "verte Casamance" a survécu à la division administrative. On peut y voir le point de vue de gens du nord ou de gens venant du nord : en rapport avec des précipitations plus élevées que dans la zone sahélo-soudanienne, la couverture végétale est incontestablement plus fournie en Casamance, ce qui contribue à une image de richesse. (Par contre, pour les migrants guinéens la perception de la Casamance est autre : c'est son appartenance au Sénégal, qui fait figure de pays riche à l'échelle de la sous-région, qui est attractive). Mais cette image d'une "verte Casamance", consacrée par la fabrication d'une "région naturelle", est une image fautive : non seulement elle est menacée, en raison de la fragilité du milieu, mais seule la basse Casamance, on l'a vu, avec son milieu subguinéen, y correspond : c'est son image qui a été étendue à toute la région. On peut chercher les raisons de cette projection dans deux directions :

– Ziguinchor est le principal point d'arrivée de gens venant du nord (commerçants, fonctionnaires, militaires,..voire touristes) : beaucoup ne garderont que l'image forestière de la seule basse Casamance;

– cette image a pu constituer un atout pour obtenir des avantages du pouvoir central : que ce soit à l'époque coloniale ou depuis l'indépendance, administrateurs ou élites locales ont joué la carte d'une Casamance qui pourrait être "le grenier du Sénégal" au point que l'image s'est ancrée au mépris de toute réalité.

Conclusion : la différenciation, piège et nécessité

Loin d'être des archaïsmes, les actuelles différenciations identitaires intra-étatiques peuvent être appréhendées comme des phénomènes accompagnant une accélération de la mondialisation des flux qui serait génératrice à la fois d'intégration et de désintégration des sociétés et des territoires. Contesté à la fois par le haut (mondialisation) et par le bas (différenciations), l'État est cependant moins mis en cause par ces évolutions en tant que structure territoriale d'encadrement et de représentation extérieure que dans sa prétention à s'identifier à une nation. Cette prétention est signifiée par le monopole de légitimité octroyé à la nation et par la coïncidence affichée entre territoire étatique et nation.

Or, cette prétention ignore le sentiment de groupes qui, quelle qu'en soit la raison (mais cette raison a quelque chose à voir avec la perception des liens), ne se reconnaissent pas dans le modèle de nation qui leur est proposé, ou ne s'y reconnaissent pas totalement ou exclusivement : sentiment d'appartenance à d'autres communautés, plus restreintes ou plus larges, emboîtées, enchevêtrées ou décalées par rapport à la communauté nationale. Aussi, plus

que les logiques de fragmentation qui en découlent, c'est bien la logique du monopole de la représentation identitaire sur le territoire de l'État qui fait problème, à la fois parce qu'elle est concurrencée par d'autres représentations, et parce que sa légitimité est contestée. On peut même penser que c'est la crise de légitimité du référent national (qui parvient mal à masquer, on l'a vu, son ethnocentrisme) qui contribue au succès de mobilisations alternatives (ethniques ou régionales ici, religieuses ailleurs) (Delmas, 1995). Or c'est bien cette logique stato-nationale en crise qui interdit l'expression d'autres formes *politiques* d'identification (alors qu'on peut penser qu'elle est largement responsable, sinon de leur existence, du moins de leur mobilisation, spontanée ou instrumentalisée), puisque les regroupements politiques à base ethnique, régionale ou religieuse sont ici prohibés (comme d'ailleurs dans la plupart des pays africains).

Sous une forme culturalisée, les différences peuvent, certes, être instrumentalisées à des fins de promotion et d'intégration (carte jouée par la plupart des élites casamançaises). Mais leur charge sociale et politique (afficher la différence pour se faire entendre) ne peut guère être prise en compte que dans une perspective de création-reproduction étatique par fragmentation territoriale, dont la guerre apparaît comme le moyen privilégié.

Mais, si la fragmentation ne vise qu'à la reproduction d'un modèle stato-national, dont elle révélerait ainsi la prégnance, on peut penser qu'elle conduit à une impasse, puisque le processus de différenciation-fragmentation peut alors se reproduire et se poursuivre à l'infini... C'est pourquoi on peut penser que la solution territoriale, en soi, ne résoud rien : la redistribution des cartes ne change pas la règle du jeu, même si des atouts changent de mains. C'est pourquoi, à côté d'un discours indéniablement ethnocentriste (un atout parce qu'il fait sens pour les uns, mais aussi un handicap parce qu'il inquiète les autres), les perspectives fédéralistes de plus en plus perceptibles dans le discours séparatiste casamançais méritent l'attention.

De la même manière, on peut penser que la perspective d'un statu-quo territorial n'est pas en soi un obstacle à la prise en compte des revendications différencialistes, à condition, là encore, de changer la règle du jeu. A cet égard, on peut penser que l'idée de régionalisation va dans le bon sens (ce qui ne signifie pas qu'elle est suffisante) pour peu qu'elle ne se réduise pas à une déconcentration de facto, via le parti au pouvoir depuis l'indépendance, multipliant les joueurs sans changer la donne...

La difficulté dans la problématique des différenciations est de concilier deux approches :

– la nécessaire déconstruction du discours des acteurs, objet de la présente contribution, qui met à nu les impasses de représentations dualistes, et renvoie à la crise du modèle et des liens politiques;

– la non moins nécessaire prise en compte de la subjectivité des acteurs, pour qui les représentations font sens, qu'elles s'appellent nation, région, ou ethnie.

Cette contradiction apparente ne me semble pouvoir se résoudre que dans la prise en compte de la complexité des référents identitaires, en même temps que dans la prise en compte des raisons pour lesquelles ces référents sont mobilisés.

C'est ainsi que pour ce qui est de la question casamançaise, parallèlement aux évolutions du conflit sur le terrain dont nul ne voit l'issue, les évolutions du conflit dans les représentations montrent que des perspectives de solutions existent.. Parmi celles-ci, la reconnaissance d'une identité casamançaise largement partagée, non exclusive d'autres identifications, pourrait constituer un premier pas (être Casamançais et Sénégalais) Il paraît cependant illusoire d'imaginer qu'une reconnaissance symbolique suffirait à désamorcer la poudrière : le problème d'une redéfinition des modèles politiques et des liens paraît incontournable. A cet égard, par la richesse et l'imbrication de ses configurations on peut penser que la Casamance constituerait un remarquable laboratoire de l'innovation géopolitique africaine...

Bibliographie

- AUGÉ, Marc, 1994, *Le sens des autres (Actualité de l'anthropologie)*, Fayard, Paris, 203 p.
- BACH, Daniel, et Jean-Claude Marut, 1995, "Ma in Africa non c'è balcanizzazione", in *Il richiamo dei balcani (dalla guerra jugoslava al caso Québec)*, Limes 3/95, Rome, p.163-164.
- CAHEN, Michel, 1994, *Ethnicité politique (Pour une lecture réaliste de l'identité)*, L'Harmattan, 171 p.
- DARBON, Dominique, 1988, *L'administration et le paysan en Casamance (essai d'anthropologie administrative)*, Pédone, Paris, 222 p.
- DELMAS, Philippe, 1995, *Le bel avenir de la guerre*, NRF Essais, Gallimard, Paris, 283 p.
- DIOUF, Makhtar, 1994, *Sénégal, les ethnies et la nation*, L'Harmattan, Paris, 205 p.
- FAYE, 1994, "La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée-Bissau", in Diop M.C. (dir.par), *Le Sénégal et ses voisins*, p.189-212.
- LACOSTE, Yves, 1992, "Afrique blanches, Afrique noires", *Hérodote*, n° 65-66 (Afrique noires, Afrique blanches), 2e-3e trim. 1992, p.3-49.
- LACOSTE, Yves, 1991, "Balkans et balkanisation", *Hérodote*, n° 63, 4e trim. 1991, Paris, p.3-13.
- MARUT, Jean-Claude, 1992, "Casamance : du particularisme au séparatisme", *Hérodote*, n° 65-66 (Afrique noires, Afrique blanches), 2e-3e trim.1992, p.207-234.
- MARUT, Jean-Claude, 1994, "Le dessous des cartes casamançaises", in Barbier-Wiesser FG (dir. par), *Comprendre la Casamance (chronique d'une intégration contrastée)*, Karthala, Paris, p.193-212.
- MARUT, Jean-Claude, 1995a, "Solution militaire en Casamance", *Politique Africaine*, n° 58, juin 1995, p.163-169.
- MARUT, Jean-Claude, 1995b, "Separatismi africani : la ribellione della Casamance", in *Il richiamo dei balcani (dalla guerra jugoslava al caso Québec)*, Limes 3/95, Rome, p.165-167.
- POURTIER, Roland, 1983, "Nommer l'espace (l'émergence de l'État territorial en Afrique noire)", *L'Espace géographique*, vol.12/4, Paris, p.293-304.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, "Théories de l'ethnicité", suivi de Barth, Fredrik, "Les groupes ethniques et leurs frontières", PUF, Paris, 270 p.
- SALL, Ebrima, 1992, *Sénégal : territoires, frontières, espaces et réseaux sociaux*, CEAN, Travaux et documents n° 36, Bordeaux, 28 p.
- TOURAINÉ, Alain, 1994, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 462 p.

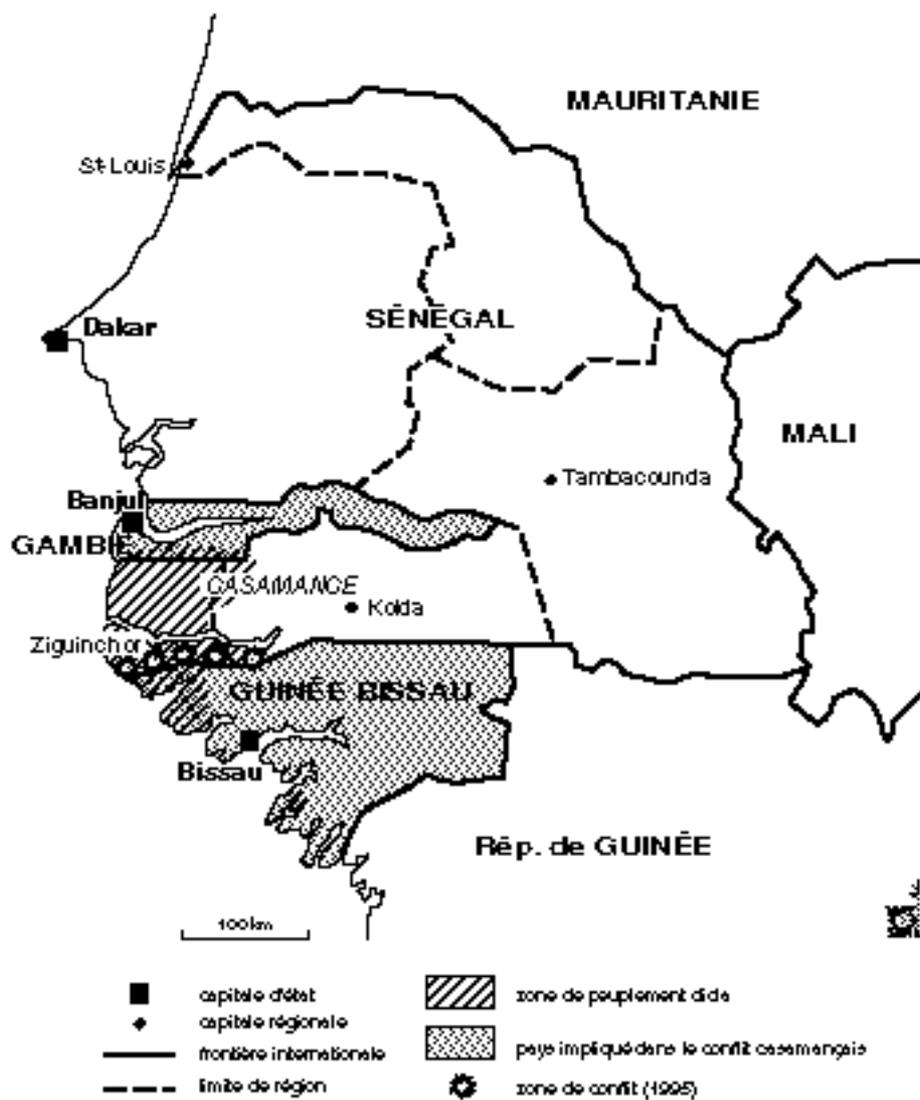


fig.1 – Les lignes de décomposition-recomposition de l'espace guinéo-sénégalais

[Retour au texte](#)

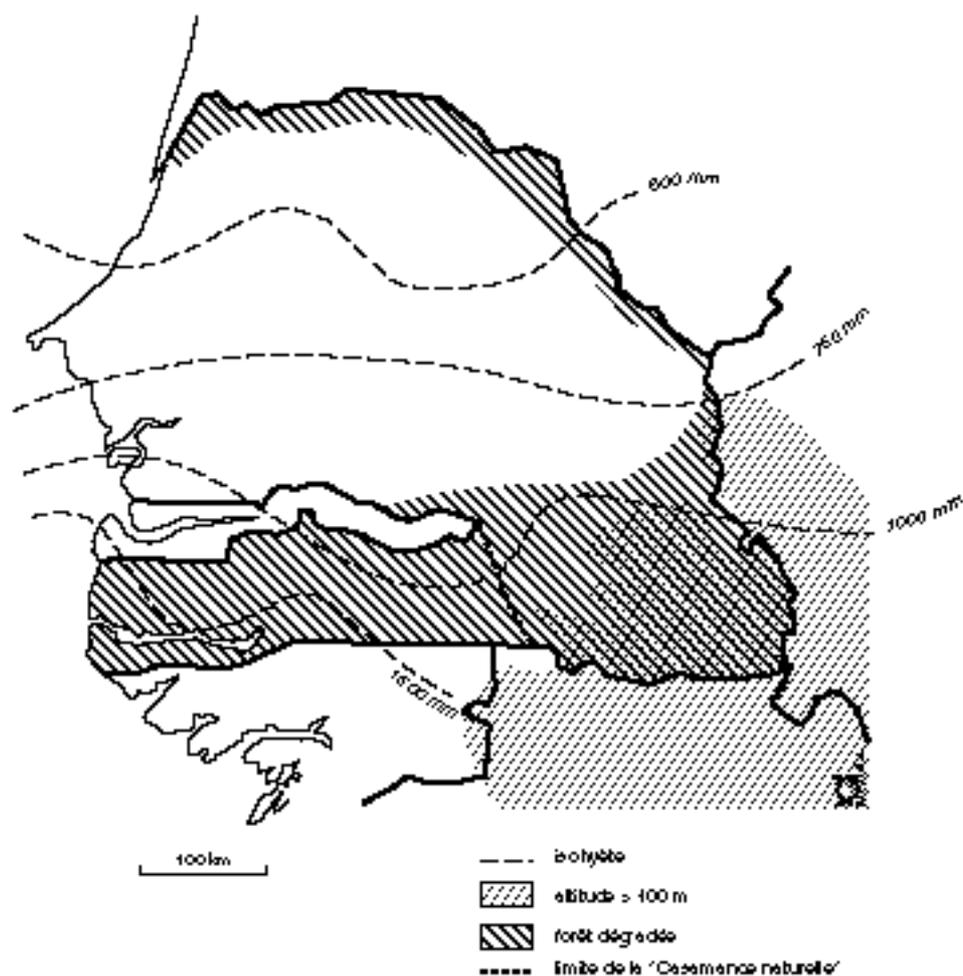


fig.2 - La géographie au service du pouvoir

Carte de synthèse reprenant les cartes analytiques d'un manuel scolaire sénégalais (THIAM) : les éléments à partir desquels est affirmée une "région naturelle de Casamance". Caractéristiques (d'après le manuel) : "elle est humide, bien arrosée et couverte d'une végétation luxuriante". (De la même manière, l'ouvrage fait du sud-est une région naturelle : "c'est une zone de savane")

[Retour au texte](#)

Singularités et paradoxes territoriaux en Indonésie

De l'ambivalence des frontières dans un cadre de diversité insulaire extrême

Jean-Luc MAURER
IUED – Genève

En 1995, l'Indonésie a fêté en grande pompe et dans la liesse populaire le cinquantième anniversaire de son indépendance, proclamée le 17 août 1945, juste avant que l'occupant japonais ne capitule et que les Pays Bas ne se lancent dans une peu glorieuse tentative de reconquête coloniale dont le glas sonnera définitivement quatre années plus tard. Les très nombreuses manifestations organisées pour marquer ce demi-siècle de liberté ont bien sûr été l'occasion de réaffirmer avec force tous les grands mythes fondateurs de la nation indonésienne. Parmi ceux-ci, l'un des plus forts est lié à ce qui fait sans doute la première richesse du plus vaste archipel du monde et dont s'enorgueillit à juste titre le mouvement nationaliste indonésien depuis son origine, au point de l'avoir choisi comme thème de la devise du pays : "Unité dans la diversité"¹.

De fait, on peut difficilement imaginer plus grande diversité culturelle au sein d'une même nation. Formé de milliers d'îles, cet archipel immense qui *"se tortille autour de l'équateur comme une ceinture d'émeraudes"*², compte de très nombreux groupes ethniques différents parlant presque autant de langues distinctes et présentant tout l'éventail des civilisations matérielles et des pratiques religieuses. Cela va de la culture cosmopolite et raffinée de Java Central, où se sont succédé au fil des siècles des royaumes indianisés transformés en sultanats sous l'influence de l'Islam devenue religion dominante et tirant l'essentiel de leur prospérité d'une riziculture parmi les plus intensives d'Asie, aux peuplades mélanésiennes isolées de l'Irian Jaya, qui vivent encore aujourd'hui de chasse et de cueillette et sont restées largement animistes. De ce fait, et suite à la croissance économique accélérée des vingt dernières années qui a fait de l'Indonésie un des prétendants asiatiques au titre envié de "nouveau pays industriel", l'archipel est dans la position délicate et quelque peu schizophrénique d'avoir déjà un pied dans le troisième millénaire mais encore l'autre dans l'âge de pierre.

Outre cette immense diversité culturelle, l'atomisation insulaire de l'archipel n'est certes pas un facteur de cohésion. L'unité nationale indonésienne n'était en tous les cas pas inscrite dans la géographie. Il n'aura pas fallu moins qu'une histoire précoloniale riche en échanges et relations de toutes sortes, le rôle unificateur de la colonisation hollandaise, l'intelligence du mouvement nationaliste et le génie de Sukarno, père de l'indépendance et premier président de la république, pour faire surgir de ce foisonnement extrême un pays unitaire ayant une identité forte et une même langue. Dans ce processus de construction nationale, le territoire aura joué, ici comme ailleurs, un rôle majeur. Et qui dit territoire dit frontières. Or, la délimitation des frontières externes et internes du pays aurait pu être fortement compliquée du fait que dans la conception

¹ La devise nationale indonésienne, *"Bhinneka tunggal ika"*, a été empruntée à Mpu Tantular, le fameux poète de la cour du roi Hayam Wuruk de Majapahit, principal et dernier des grands royaumes indianisés javanais, qui a étendu sa domination sur une bonne partie de l'archipel au XIV^{ème} siècle.

² Cette belle expression imagée est empruntée à Édouard Douwes-Dekker, écrivain et homme politique hollandais de la fin du XIX^{ème} siècle, qui, sous le pseudonyme de Multatuli a écrit le célèbre ouvrage intitulé *Max Havelaar*, premier roman anticolonial européen.

traditionnelle en vigueur dans l'archipel, le territoire comprend à la fois la terre et la mer. Pourtant, ce n'est pas vraiment à ce niveau là que l'Indonésie a rencontré ses principaux problèmes territoriaux depuis l'indépendance.

Pour ce qui est des frontières extérieures, tout l'enjeu a consisté à récupérer l'intégralité du territoire insulindien occupé par la puissance coloniale hollandaise, tel qu'il était reconnu par les traités internationaux du XIX^{ème} siècle. Une fois cela acquis, avec le retour de l'Irian Occidental dans le giron national indonésien en 1969, le problème des frontières externes a disparu en tant que tel. Nous examinerons toutefois les deux conflits de nature politique à incidences territoriales qui ont surgi ensuite, au moment de la Confrontation avec la Malaysia en 1963 et de l'invasion de Timor Oriental en 1975. En ce qui concerne les frontières intérieures, il a tout d'abord fallu supprimer les rébellions régionales sécessionnistes des années 50, qui ont failli faire imploser le pays. Depuis lors, certaines tendances centrifuges ont persisté, mais les facteurs historiques et ethniques ayant présidé à la création des provinces n'ont guère été remis en question. Un État fort et centralisé, conforme à la tradition indonésienne, s'est rapidement imposé.

La diversité culturelle du pays réserve toutefois d'étonnants paradoxes. Ainsi, certains groupes ethniques continuent à vivre un peu en marge de la nation, sans vraiment tenir compte des frontières existantes et remettant même en cause par leurs pratiques la souveraineté territoriale de l'État central. Parmi ces groupes ethniques se défiant des frontières, il en est en particulier deux qui présentent des caractéristiques opposées. Ainsi, les Badui de Java Ouest sont-ils restés isolés tout au long de leur histoire, traçant dans les montagnes de Banten des frontières théoriques mais rigides qui les ont largement protégés jusqu'à présent des pires affres de la modernisation. Inversement, les Bajau disséminés dans tout l'archipel ont continué à ignorer les frontières nationales indonésiennes qu'ils franchissent aisément pour s'installer du côté de la Malaisie ou dans le sud des Philippines. Après avoir défini l'importance du concept de territoire dans le mouvement qui a mené à l'unité nationale et passé en revue les problèmes qui se sont posés au niveau de la délimitation des frontières extérieures ainsi que les tendances centrifuges internes qui continuent à menacer son intégrité, cet article se propose de présenter le cas des Badui et des Bajau comme illustratif des paradoxes frontaliers très singuliers caractérisant l'archipel.

Le concept de territoire dans le nationalisme indonésien

Comme partout ailleurs dans les sociétés soumises à la colonisation, le mouvement nationaliste qui voit le jour au début du XX^{ème} siècle dans les Indes Néerlandaises tente de fonder sa revendication d'émancipation sur deux sources de légitimité essentielles : l'identité d'un peuple et le contrôle d'un territoire. Toutefois, les spécificités géographiques et historiques de l'archipel insulindien compliquent grandement la situation. Et cela relève autant des hommes que du territoire.

En ce qui concerne les hommes, il est en effet difficile de forger une identité nationale dans un monde insulaire atomisé ayant donné le jour à une aussi grande diversité culturelle. Au terme de siècles de vagues migratoires, d'invasions et de brassages, l'Indonésie compte en effet plus de 300 groupes ethniques différents parlant au moins 250 langues distinctes. Certes, cette identité nationale devrait *a priori* fort bien pouvoir se fonder sur la langue et la culture des Javanais, le groupe ethnique numériquement majoritaire qui a dominé l'histoire précoloniale de l'archipel et a continué à diriger le mouvement nationaliste. Néanmoins, tout le génie de ce dernier consistera précisément à éviter un tel écueil en choisissant en 1928 pour langue nationale le "malais côtier" parlé sur les deux rives du détroit de Malacca, la vieille *lingua franca* de tous les voyageurs sillonnant le monde malais depuis les temps immémoriaux. Ce choix judicieux a eu un effet très déterminant sur le processus d'intégration nationale.

Pour ce qui est du territoire, le problème n'est pas beaucoup moins ardu. Le mouvement nationaliste indonésien essaiera bien de fonder la légitimité de ses revendications en la matière sur le fait que l'unité du territoire des Indes Néerlandaises était antérieure à la période coloniale. Mais, si la puissante thalassocratie de Srivijaya, localisée dans le sud de Sumatra du VIII^{ème} au X^{ème} siècle, ou le glorieux royaume agraire de Majapahit, situé à Java Est du XIII^{ème} au XV^{ème} siècle, ont bien étendu leur influence respective à une grande partie de l'archipel insulindien et du monde malais, on ne peut en aucun cas parler de contrôle territorial effectif et continu au sens où l'exerce l'État colonial hollandais quand le nationalisme indonésien commence à le contester³. De plus, l'extension de l'empire colonial néerlandais dans les frontières ainsi revendiquées est fort tardive, puisque que si les Hollandais s'établissent dès 1619 à Java, ils n'imposent finalement leur domination sur Bali qu'en 1906 et ne conquerront définitivement le pays Aceh du nord de Sumatra qu'en 1910. Le nationalisme indonésien est donc bien un enfant de son temps dont les revendications territoriales se sont coulées dans les limites que le colonisateur avait donné à son empire tropical.

Dans leur longue lutte contre les Hollandais, les nationalistes indonésiens ont donc toujours exigé chaque mètre carré du vaste territoire des Indes néerlandaises, mais n'en ont jamais revendiqué un de plus. Ainsi n'ont-ils eu de cesse de récupérer le territoire de l'immense Irian Occidental, qui était exclu des accords de 1949 par lesquels La Haye reconnaissait officiellement l'indépendance de l'Indonésie et dont il était alors prévu que le sort serait décidé ultérieurement. Après avoir surmonté les crises politiques graves du début des années 50, Sukarno s'est donc lancé dans une campagne politique et militaire de "libération" du territoire national. Le slogan selon lequel l'Indonésie s'étend de Sabang, petite île au nord de Sumatra, à Merauke, bourgade perdue d'Irian marquant la frontière artificielle avec la Papouasie, s'est alors imposé avec force. Ce problème a finalement trouvé une solution négociée en 1969, par le biais d'un référendum discutable supervisé par les Nations Unies qui a vu la majorité d'une population mélanésienne largement illettrée décider de rejoindre le giron de l'Indonésie dont l'Irian Jaya, rebaptisé pour l'occasion⁴, est alors devenu la 26^{ème} province. Pendant toutes ces années de nationalisme flamboyant, Sukarno n'a en revanche pas fait valoir la moindre des revendications sur le territoire du petit Timor Oriental, resté colonie portugaise depuis le XV^{ème} siècle et n'ayant jamais formellement fait partie de l'empire des Indes néerlandaises.

Jusqu'en 1976, à l'annexion de Timor Oriental, les frontières de l'Indonésie indépendante correspondent donc intégralement à celles de l'ancienne colonie hollandaise sur lesquelles se fonde leur seule légitimité véritable. Cela représente un territoire émergé d'environ deux millions de kilomètres carrés dans un espace total cinq fois supérieur, quand on y inclus la superficie maritime environnante. Du point de vue des conceptions traditionnelles en usage dans l'archipel indonésien comme dans beaucoup d'autres sociétés insulaires, la superficie immergée fait au demeurant intégralement partie du territoire, au même titre que la terre dont elle est inséparable. Cela se traduit d'ailleurs dans les mots par le fait que le concept de patrie se dit "*tanah air*" en *bahasa indonesia*, c'est à dire "la terre et l'eau" si l'on procède à une

³ Sur toutes ces questions de territoire, on se reportera avec profit au remarquable article de Jacques Leclerc, "La circonscription : remarques sur l'idéologie du territoire national en Indonésie", *Cultures et Développement*, Vol. VII, No. 2, 1975, pp. 284-317. Bien que ces pages aient déjà vingt ans d'âge, elles n'ont pas pris une ride. L'auteur y démontre son originalité d'analyse et sa perspicacité critique habituelle. Cela rend sa disparition tragique survenue dans le courant de l'été 1995, au terme d'une longue et cruelle maladie, d'autant plus triste et regrettable. Jacques Leclerc aurait certainement encore écrit de nombreuses pages de cette qualité si le sort injuste n'en avait décidé autrement. C'est en tous les cas une grande perte pour la communauté internationale des indonésianistes et pour celle heureusement plus large des hommes de bonne volonté. Le fait de ne pas avoir toujours été d'accord avec lui sur tout m'incite d'autant plus à lui rendre ici cet hommage ému.

⁴ Avant 1960, la partie hollandaise de la Nouvelle Guinée était appelée Irian Barat ou Irian Occidental. Cela pouvait évidemment accréditer l'idée qu'il puisse y avoir un Irian oriental et apporter de l'eau au moulin des partisans d'une unité nationale pan-papoue. C'est la raison pour laquelle Jakarta a rapidement changé après 1960 le nom de sa nouvelle province en Irian Jaya ou Irian Victorieux.

traduction littérale. Compte tenu des immenses ressources naturelles dont regorge le sous-sol de la région, cela aurait pu poser problème vis à vis des voisins immédiats de l'Indonésie. Toutefois, la plupart d'entre-eux partagent les mêmes conceptions en la matière. De plus, le droit moderne des mers, à travers des principes comme ceux de la ligne des 200 miles nautiques ou d'espace archipélagique, intègre largement les conceptions traditionnelles du territoire national propres au monde malais.

La délimitation des frontières internationales de l'archipel

Porte entre les océans Indien et Pacifique et pont entre les continents asiatique et australien, l'archipel indonésien partage, du nord-ouest au sud-est, ses frontières avec sept pays : l'Inde, la Thaïlande, la Malaisie, Singapour, les Philippines, la Papouasie-Nouvelle Guinée et l'Australie. La majeure partie de ces frontières sont maritimes, à l'exception de la sinueuse ligne de crête qui partage l'immense île de Bornéo en deux parties, le Kalimantan indonésien au sud et les deux provinces de Malaisie orientale, Sarawak et Sabah, au nord ainsi que du classique trait de crayon colonial qui divise la gigantesque île de Nouvelle Guinée en deux moitiés égales, l'Irian Jaya indonésienne à l'ouest et la Papouasie Nouvelle Guinée indépendante à l'est. A cela s'ajoute la petite frontière terrestre qui séparait les parties indonésienne et portugaise de Timor jusqu'en 1976. En dehors du sinistre cas tragique du Timor Oriental, sur lequel nous reviendrons plus loin, l'Indonésie n'entretient pas de différent territorial majeur avec ses voisins. Cela résulte largement du fait que la légitimité territoriale indonésienne est surtout d'ordre juridiquo-historique et découle d'abord des règles de la succession d'états.

Carte

Une nouvelle fois, la colonisation a tracé au XIX^{ème} siècle en Asie du Sud-Est des frontières qui n'ont guère été remises en question par les états indépendants de la région après la seconde guerre mondiale. Les seuls rares problèmes frontaliers qui se soient posés en cinquante ans d'indépendance indonésienne ont beaucoup plus été de nature politique que strictement territoriale. Ainsi en va-t-il du problème de l'Irian dans les années 50, de la Confrontation avec la Malaisie dans les années 60 et de la crise de Timor dans les années 70.

Pour ce qui est de l'Irian, son retour en 1969 dans le giron indonésien a établi la nouvelle frontière orientale du pays qui le sépare désormais de la Papouasie-Nouvelle Guinée. Tracée au cordeau, selon les bonnes vieilles méthodes coloniales du XIX^{ème} siècle, cette frontière recouvre largement le 141^{ème} méridien. A l'exception de sa partie centrale, qui épouse partiellement le cours de la rivière Fly, elle est en conséquence entièrement rectiligne. Bien que les régions de forêts tropicales, de hautes montagnes et de plaines marécageuses traversées soit peu peuplées, la frontière coupe donc à travers les territoires ancestraux, les relations tribales et les langues vernaculaires. Cela alimente fortement l'irrégentisme des populations frontalières qui viennent grossir les rangs du mouvement de libération papou⁵. Ce dernier, lutte depuis 1969 pour séparer l'Irian de l'Indonésie, et imagine à terme une réunification avec la Papouasie-Nouvelle Guinée. D'un point de vue historique et culturel, il faut bien dire que les ethnies mélanésiennes locales ont peu en commun avec les Indonésiens d'origine asiatique du reste de l'archipel. De plus, la politique suivie depuis bientôt trente ans par Jakarta dans cette province, en particulier à travers la "transmigration" des Javanais de leur île surpeuplée vers ces terres dites "vierges" ou l'octroi de vastes concessions minières et forestières à de puissantes sociétés multinationales, a largement contribué à envenimer les choses. Le fait que beaucoup parmi les nouveaux arrivants en majorité musulmans n'ont guère d'égard pour les pratiques religieuses d'une population autochtone en grande partie christianisée n'a rien arrangé. Bref, la situation de

⁵ Ce mouvement est connu sous son sigle indonésien de OPM pour *Organisasi Papua Merdeka*. Pour plus de détails sur ce mouvement en particulier et sur l'histoire tragique de l'Irian Jaya en général, voir Robin Osborne, *Indonesia's Secret War, The Guerrilla Struggle in Irian Jaya*, Sydney, Allen & Unwin, 1985.

L'Irian Jaya est à la fois conflictuelle et pathétique. Face à cela et malgré une certaine solidarité pan-papoue de façade, le gouvernement de Port Moresby garde un profil bas. Son armée n'est pas de taille à faire face aux troupes indonésiennes et il a déjà assez à faire avec la sécession de Bougainville sur sa propre frontière orientale. Par ailleurs, en ces temps de globalisation, il est plus intéressé à gagner sa place au sein de l'APEC et éventuellement de l'ASEAN⁶ que de soutenir ses frères papous contre "l'impérialisme indonésien". Malgré son caractère artificiel et sa perméabilité, la frontière extérieure orientale de l'Indonésie est donc pour l'instant sûre. Toutefois, le problème de l'Irian est latent et pourrait bien un jour déboucher sur une crise de décolonisation majeure pour "l'empire indonésien".

Quand il a été acquis que l'Irian reviendrait à terme dans le giron national, Sukarno, alors héraut incontesté de la lutte contre le colonialisme et ses avatars dans la région, a choisi un autre bouc émissaire extérieur pour détourner l'attention de la population indonésienne des graves problèmes économiques et politiques internes accablant le pays. Le processus d'octroi d'indépendance initié au début des années 60 par la Grande Bretagne vis à vis de ses colonies du monde malais lui en a donné l'occasion. Considérant que le regroupement envisagé des sultanats de la péninsule malaise, de ceux de nord Bornéo et de la ville de Singapour dans une Malaysia fédérale était une construction de nature néo-coloniale, il a alors lancé contre elle sa politique dite de "*Konfrontasi*". Malgré les escarmouches ayant opposé l'armée indonésienne aux troupes malaisiennes à Bornéo et Singapour en 1963, le problème était toutefois plus de nature politique que territoriale. Il est en effet possible que Sukarno ait à l'époque caressé en secret le rêve de regrouper tous les territoires de culture et de langue malaise dans une grande Indonésie aux destinées de laquelle il aurait présidé. Il ne l'a cependant jamais revendiqué explicitement. Cela dénote une nouvelle fois le respect d'une certaine légitimité territoriale héritée de la colonisation, même de la part d'un nationaliste aussi pointilleux et virulent que le père de l'indépendance indonésienne. Quoiqu'il en soit, la chute de Sukarno et l'arrivée au pouvoir en Indonésie du général Suharto et de son Ordre Nouveau, suite à la tentative de coup d'état communiste de septembre 1965 et à l'épouvantable répression sanglante qu'elle déclencha, allait mettre définitivement un terme à la politique de confrontation avec la Malaisie⁷. Il n'y a depuis lors jamais plus eu le moindre différent frontalier entre les deux états qui ont même constitué une alliance informelle des pays de langue malaise au sein de l'ASEAN.

Quand à l'invasion brutale de Timor Oriental en 1975, elle n'est pas fondée non plus comme nous l'avons vu sur un différent frontalier ni sur une convoitise de nature territoriale de la part de l'Indonésie. Elle résulte surtout de la manière lamentable dont les Portugais ont bâclé, là comme ailleurs, leur décolonisation dans la foulée de la "révolution des œillets" de Lisbonne en avril 1974. Après n'avoir pratiquement rien fait de valable pendant plus de trois siècles dans ce territoire dénué de tout, ni sur le plan des infrastructures ni pour la formation des ressources humaines, ils ont en effet pliés bagage à la hâte et l'ont abandonné à son triste sort. Le manque de préparation des Timorais à cette échéance brutale et les luttes suicidaires pour le pouvoir qui ont alors opposé les différentes factions politiques existantes ont débouché sur une situation confuse dans laquelle il est bientôt apparu que la gauche d'obédience communiste était sur le point de l'emporter à Dili. Voir s'établir un tel régime au cœur même de l'archipel indonésien était bien évidemment intolérable pour le régime viscéralement anticommuniste de Jakarta. Le contexte régional et international très particulier de l'époque a facilité le véritable *anschluss*

⁶ APEC est le sigle de Asia Pacific Economic Cooperation qui regroupe, outre les six pays de l'ASEAN mentionnés ci-dessous, la Chine, le Japon, la Corée du Sud, Taïwan, Hong-Kong, le Canada, les USA, le Mexique, le Chili, l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

ASEAN est le sigle de Association of South-East Asian Nations comprenant à l'origine l'Indonésie, la Malaisie, les Philippines, Singapour et la Thaïlande, rejoint par Brunei au moment de son indépendance formelle en 1984 et par le Vietnam qui vient juste d'y faire son entrée en 1995.

⁷ Parmi les nombreux ouvrages historiques ayant traité de la Confrontation entre l'Indonésie et la Malaisie, on peut se reporter pour plus ample informée à l'étude de Franklin Weinstein, *Indonesian Foreign Policy and the Dilemma of Dependence, From Sukarno to Soeharto*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

auquel on a assisté, car personne n'avait intérêt à se mettre à dos un pays aussi important et prometteur que l'Indonésie pour défendre la moitié d'une petite île aride sans aucune richesse naturelle. C'est ainsi que Timor Oriental est devenu en 1976 la 27^{ème} province indonésienne, dans l'indifférence quasi générale. La guerre opposant les troupes d'invasion et la résistance locale ont ravagé les campagnes, violence et famine semant la mort au sein d'une population déjà misérable. Depuis lors, malgré les efforts indéniables consentis par le gouvernement central pour développer sa nouvelle province, la jeunesse timoraise accepte de moins en moins la colonisation intégrale à laquelle elle est soumise, en particulier par le biais de la "transmigration". Loin de fléchir, la résistance semble s'intensifier ces dernières années et la répression sanglante qu'elle entraîne de la part de l'armée désigne de plus en plus Jakarta à la réprobation de la communauté internationale⁸. La triste ironie de cette tragédie est que le gouvernement indonésien s'est lui-même créé de toutes pièces le seul véritable problème territorial auquel le pays soit actuellement confronté. Vu la pression internationale croissante et le réveil de sa propre opinion publique à cet égard, il devra bien tôt ou tard trouver un compromis permettant de le solutionner.

En dehors des questions de l'Irian et surtout de Timor, qui sont finalement au moins autant de nature interne qu'externe, l'Indonésie n'a en effet pas à proprement parler de véritable problème de frontières internationales avec ses voisins immédiats. À l'ouest, du côté de l'océan Indien, la délimitation des frontières maritimes avec l'Inde n'est l'objet d'aucun litige. Au centre, sur le pourtour de la mer de Chine méridionale, Jakarta n'a pour l'instant pas le moindre contentieux territorial avec chacun de ses six partenaires de l'ASEAN, la Thaïlande, la Malaisie, Brunei, les Philippines, Singapour et le Vietnam. Il y a en particulier longtemps que les autorités de la Cité-État ont abandonné le rêve de pouvoir acquérir auprès des Indonésiens certaines des îles de l'archipel des Riau, à portée de vue des gratte-ciel de Shenton Way et Raffles Quay. Ils se sont contentés de leur acheter de la terre pour étendre la superficie de leur territoire exigu par récupération sur la mer et ont même finalement encouragé la création de la zone franche *a priori* concurrente qui s'est établie sur l'île de Batam. Au sud-est, vers l'océan Pacifique, guère plus de difficultés en vue. La frontière avec la Papouasie-Nouvelle Guinée, à défaut d'être intelligente, à le mérite d'être simple et est reconnue par les deux états. Pour ce qui est de l'Australie, la question de la délimitation des eaux territoriales et des fonds marins apparemment riches en pétrole de la mer de Timor s'est réglée à l'amiable en 1989. Ces intérêts économiques bien compris ne sont d'ailleurs pas étranger au fait que Canberra ait largement fermé les yeux sur les exactions que commettait l'armée indonésienne si près de ses côtes. Cela dit, non seulement l'Indonésie n'a-t-elle pas de réel différent frontalier avec ses voisins, mais encore s'offre-t-elle le luxe de leurs offrir ses bons offices pour régler la question des îles Spratly, archipel minuscule de la mer de Chine méridionale convoité par la Malaisie, les Philippines, le Vietnam et la Chine. Cette dernière, dont l'arrogance impériale ne cesse de croître dans la région, semble au demeurant avoir été passablement irritée par cette position de neutralité active puisque les Indonésiens ont récemment eu la mauvaise surprise de découvrir sur une carte publiée en Chine que Pékin considérait même leurs îles Natuna, très riches en gaz naturel et situées bien au sud des Spratly, comme faisant partie du territoire national chinois ! On ne peut toutefois pas considérer cette revendication fantaisiste comme constituant une remise en cause sérieuse des frontières internationales actuelles et reconnues de l'Indonésie.

⁸ Plusieurs ouvrages se sont attachés à traiter du drame timorais depuis 1975. Bien que la plupart soient comme il se doit en anglais, un jeune chercheur français du nom de Gabriel Defert s'est depuis peu spécialisé sur cette question et a publié le résultat de ses travaux dans une étude très fouillée intitulée *Timor Est : le génocide oublié*, Paris, L'Harmattan, 1992.

Les frontières régionales et les tendances centrifuges de l'État central

Sur le plan des frontières régionales internes, les choses ne sont pas aussi limpides. Actuellement, l'Indonésie est divisée en 27 provinces, Timor Oriental inclus, alors qu'elle en comptait tout juste 12 en 1950. Au fil des ans, certaines des immenses entités régionales formées au moment où le pays a recouvré sa totale souveraineté ont en effet été divisées en unités plus petites et homogènes, moins difficiles à administrer. C'est ainsi que les vastes îles de Kalimantan (Bornéo) et Sulawesi (Célèbes), formant chacune à l'origine une seule et unique province, ont respectivement été divisées en quatre entités provinciales distinctes alors que les petites îles de la Sonde étaient réparties en trois provinces différentes et que le nombre de ces dernières augmentait de trois à huit dans le cas de Sumatra. Les frontières régionales ainsi créées ont été délimitées en fonction d'un certain nombre de critères historiques, ethniques, culturels, religieux, linguistiques, géographiques, démographiques, économiques et politiques. Parfois, un seul de ces critères a vraiment primé, mais la plupart du temps il s'est agi d'une combinaison de facteurs. Dans le cas de Yogyakarta, c'est uniquement en reconnaissance du rôle historique remarquable joué par le sultan Hamengkubuwono IX, seul membre important de l'aristocratie indonésienne à avoir combattu dans les rangs des nationalistes, que sa petite principauté s'est vu conférer le statut de province dès 1950. Ailleurs, ce sont essentiellement des raisons d'ordre religieux qui ont présidé à la division des petites îles de la Sonde en trois provinces distinctes : Bali, dernier bastion homogène de l'hindouisme dans l'archipel, les deux îles musulmanes de Lombok et Sumbawa formant Nusa Tenggara Occidental et toutes les autres îles chrétiennes comme Flores et Timor étant regroupées dans Nusa Tenggara Oriental. A cette dimension religieuse s'ajoutent aussi des aspects ethniques, culturels, historiques et politiques dans la création des provinces comme Sumatra Ouest, pays des Minangkabau musulmans et matrilineaires, Kalimantan Central, domaine où les Dayak sont majoritaires et encore largement animistes, ou Nord Sulawesi, région des Minahasa christianisés de longue date. Dans un tout autre registre, c'est avant tout un critère de type linguistique qui explique la frontière établie dès 1950 pour séparer Java Ouest, de langue sundanaise, de Java Central, où l'on parle javanais.

En fait, Java mis à part, la création de la majorité des nouvelles provinces susmentionnées date de la fin des années 50, au moment où un régime de type présidentiel baptisé "démocratie dirigée" par Sukarno a succédé au système de démocratie parlementaire en vigueur jusque là. Il faut dire que ce dernier n'avait pas rencontré un succès très probant, la vie politique indonésienne étant caractérisée par une très grande instabilité et la jeune république étant agitée de très fortes tendances centrifuges depuis l'indépendance⁹. Celles-ci, probablement inévitables dans un univers insulaire aussi étendu et divers que l'archipel insulindien, faillirent même faire éclater le pays à plusieurs reprises. Les premières, comme la rébellion visant à établir une république indépendante dans les îles chrétiennes des Moluques du sud ou la guérilla menée à Java Ouest par le mouvement du Darul Islam pour imposer un état islamique en Indonésie, ont été rapidement maîtrisées dès le début des années 50. D'autres, de nature beaucoup plus strictement politique comme les mouvements de séparatisme régional PERMESTA et PRRI, lancés respectivement à Sulawesi en 1957 et à Sumatra en 1958, plus graves aussi, ont amené la fin de la démocratie constitutionnelle dans le pays. Elles sont donc à l'origine d'un redécoupage administratif rendu d'autant plus nécessaire que toute cette période a également été marquée par des conflits d'ordre ethnique et religieux dans les deux grandes îles concernées et ailleurs. Depuis lors, les nouvelles frontières régionales ainsi établies n'ont pas vraiment été remises en question. Par ailleurs, si, comme nous l'avons déjà vu, de nouveaux problèmes de territoire à connotation double, interne et externe, ont émergé plus récemment en Irian Jaya et à Timor Oriental, presque toutes les tendances centrifuges anciennes susmentionnées ont

⁹ Pour une analyse intéressante des tendances centrifuges de l'État indonésien en général voir James A.C. Mackie, "Integrating and Centrifugal Factors in Indonesian Politics since 1945" in J.J. Fox, R.G. Garnaut, P.T. McCawley and J.A.C. Mackie (Eds.), *Indonesia : Australian Perspectives*, Canberra, Australian National University, 1980.

disparues. Il y a toutefois une exception notable à la règle : le cas du pays Aceh, province la plus septentrionale de Sumatra, vieille terre d'Islam où la religion du prophète est pratiquée avec une rigueur inégalée en Indonésie et dernière région de l'archipel à avoir opposé une résistance farouche aux Hollandais, qui est animée depuis l'indépendance par son rejet viscéral du centralisme administratif de Jakarta.

Pourtant, comme Yogyakarta, Aceh, jouit d'un statut de région spéciale qui lui a été octroyé en fonction de ses spécificités historiques et lui garantit théoriquement une autonomie un peu plus étendue que les autres provinces indonésiennes. En réalité, la différence est ténue et s'inscrit dans le cadre d'une tradition forte et centralisatrice de la part de l'État indonésien. Il est vrai que l'unité nationale déjà fort improbable de l'archipel aurait sûrement été impossible sans cela. Quoiqu'il en soit, héritée des royaumes agraires indianisés et des sultanats précoloniaux ainsi que des pratiques de l'État colonial néerlandais, cette tradition centralisatrice s'est fortement renforcée de 1958 à 1965, pendant l'épisode de "démocratie dirigée" de Sukarno, et encore plus depuis la proclamation en 1966 de l'Ordre Nouveau du général Suharto¹⁰. Cela se traduit de plusieurs manières. Ainsi, tout le territoire national indonésien est-il totalement quadrillé, jusqu'au niveau du dernier village du district le plus éloigné de Jakarta, par un double maillage administratif et militaire qui, pour être en général discret, n'en est pas moins efficace pour autant. De même, les élections régionales et locales sont-elles soigneusement contrôlées, jusqu'au choix du chef de village et de ses adjoints. Enfin, l'idéologie nationale unanimiste du *Pancasila* inventée par le génie syncrétique de Sukarno, qui prône la croyance en Dieu sans préciser lequel, si elle a aussi permis que ce pays multiconfessionnel reste jusqu'à présent uni, ne permet guère aux différentes sensibilités religieuses de s'exprimer pleinement, en particulier au sein d'une communauté musulmane qui est la plus grande du monde par le nombre de ses fidèles. Comme dans le cas de Timor et de l'Irian, cette question religieuse est d'ailleurs depuis toujours l'une des principales raisons du mécontentement des Achinois. Mais ce dernier revêt surtout aujourd'hui un aspect économique. Les systèmes budgétaires et fiscaux étant également très centralisés, de nombreuses provinces ont l'impression, soit quand elles sont pauvres comme Timor, de ne pas recevoir assez du gouvernement central, soit quand elles sont riches comme Aceh, de trop lui donner.

Car si l'une des richesses majeures de ce magnifique pays réside dans la diversité de ses peuples et de ses paysages, sa principale faiblesse provient du fait que les ressources humaines et naturelles sont par trop inégalement réparties entre les différentes îles de l'archipel. Les deux tableaux donnés en annexe résumant bien la situation¹¹. Ainsi, le produit national brut moyen par habitant de provinces peu peuplées et riches en ressources minérales et énergétiques comme Kalimantan Est et Riau est-il en moyenne quinze fois plus élevé que celui des provinces misérables et dénuées de toute richesse naturelle comme Nusa Tenggara Est ou Ouest. Le gouvernement central essaye bien de pallier à ces disparités régionales en répartissant équitablement entre les provinces et au prorata de leur population les ressources disponibles pour le financement du développement. Mais cela mécontente tout le monde. D'une part, le niveau de développement des provinces les plus pauvres est si bas qu'elles auraient besoin de beaucoup plus pour pouvoir sortir de leur marasme. De l'autre, les provinces les plus riches estiment qu'elles sont trop ponctionnées pour financer le développement du reste de l'archipel et que cela se fait au détriment du leur. C'est en particulier le cas d'Aceh, province fière de sa culture et jalouse de son indépendance qui a de plus la chance d'être très riche en pétrole et gaz

¹⁰ Pour plus de détails sur la question du centralisme administratif et de la décentralisation du développement à l'échelle locale, voir notamment Colin McAndrews (Ed.), *Central Government and Local Development in Indonesia*, Singapore, Oxford University Press, 1986.

¹¹ Ils sont tirés d'un article récent de l'auteur sur la question ayant pour titre "L'Indonésie est plus vaste que Java : origines, résultats et dangers d'un développement à deux vitesses", *Revue Canadienne d'Études du Développement*, Numéro Spécial sur l'Indonésie, 1993, pp. 33-61. Sur la question des disparités régionales, on se reportera à l'ouvrage de référence de Hal Hill (Ed.), *Unity and Diversity, Regional Economic Development in Indonesia since 1970*, Singapore, Oxford University Press, 1986.

naturel. Le sentiment le plus répandu parmi les Achinois est que leur richesse sert surtout à lutter contre la pauvreté des autres Indonésiens. C'est d'ailleurs une opinion assez courante dans l'ensemble de Sumatra à l'égard de Java. Cela ne va plus jusqu'à susciter les mouvements de sécession régionale d'antan, car l'unité nationale indonésienne s'est renforcée sous l'effet du développement économique accéléré des trente dernières années. Toutefois les tensions persistent et peuvent dégénérer en explosion de violence au moindre incident, comme cela a été la cas à plusieurs reprises ces dernières années à Medan, à Lampung et à Aceh.

C'est pourtant bien le rôle d'un gouvernement central que de veiller à ce qu'une péréquation nationale s'établisse entre les provinces les plus prospères et les plus démunies du pays. Et de fait, le reproche que l'on pourrait plutôt faire à l'Ordre Nouveau est de ne plus y veiller assez depuis le début de la libéralisation de l'économie nationale entamée en 1985. En effet, les très importants investissements privés domestiques et étrangers que cela a attiré ont eut tendance à se concentrer sur l'industrie extractive et manufacturière, c'est à dire dans les régions les mieux dotées en ressources humaines ou en infrastructures et les plus développées. C'est donc la région de Jakarta et les grandes villes industrielles de Java comme Bandung ou Surabaya ainsi que les quatre provinces des "îles extérieures" riches en ressources minérales, Aceh, Riau, Kalimantan Est et l'Irian Jaya qui en ont drainé l'essentiel. Cela a fortement renforcé les disparités régionales ainsi que les inégalités sociales et crée les conditions d'un développement à deux vitesses qui pourrait bien à terme être un ferment d'instabilité politique dans l'archipel si le fossé continuait à s'élargir¹². Les problèmes chroniques d'Aceh, de Timor et de l'Irian sont en tous cas un signe inquiétant à ne pas prendre à la légère. Cela signifie-t-il que, à l'instar de tous ses semblables dans l'histoire, l'empire indonésien serait à terme menacé d'explosion ? Les auteurs qui se sont récemment interrogés sur cette question se gardent bien de conclure fermement dans un sens ou dans l'autre, mais le simple fait qu'ils aient jugé utile de la poser est déjà parlant en soi¹³. C'est d'ailleurs dans ce contexte, et au moment où la question de la relève de Suharto à la tête de l'État se pose avec de plus en plus d'acuité, que s'inscrit le débat sur la décentralisation administrative¹⁴. Les quelques avancées faites depuis peu par le gouvernement dans ce domaine sont encore bien timides. Bien qu'il soit à plus d'un titre souhaitable de continuer à renforcer le mouvement, on peut cependant se demander si sa prudence en la matière n'est pas liée au fait qu'une décentralisation accrue risquerait de renforcer encore plus les disparités régionales et, partant, les risques d'implosion de l'archipel. Et pourtant, l'absence d'un contrôle territorial rigoureux de l'État central ne constitue pas nécessairement un danger pour l'unité nationale ni une garantie pour le développement, ainsi que le montre l'exemple d'un certain nombre de groupes ethniques indonésiens marginaux.

¹² Il est peut-être nécessaire à ce stade d'orienter le lecteur vers la littérature récente traitant des problèmes de développement économique en Indonésie. Outre celui qui est mentionné à la note précédente, on pourra à cet égard aussi consulter un autre article récent de l'auteur publié dans une nouvelle revue espagnole sous le titre : "La economía de Indonesia en 1994 : una admisión confirmada en el club de los dragones asiáticos", *Revista de Estudios Asiáticos*, Numéro 1, julio-diciembre de 1995, pp. 51-78. Plus généralement on se reportera à l'ouvrage collectif dirigé par Anne Booth (Ed.), *The Oil Boom and After, Indonesian Economic Policy and Performance in the Soeharto Era*, Singapore, Oxford University Press, 1991 ainsi qu'à ceux publiés encore plus récemment par John Bresnan, *Managing Indonesia, The Modern Political Economy*, New York, Columbia University Press, 1993 et par Hal Hill (Ed.), *Indonesia's New Order, The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, Sydney, Allen&Unwin, 1994. En français, on consultera la très utile synthèse sur la question de Bernard Dorléans, *L'Indonésie : les incertitudes du décollage économique*, Paris, La Documentation Française, 1992, auteur qui a également comblé récemment une lacune importante en publiant sur la question un "Que sais-je?" intitulé : *L'économie de l'Indonésie*, Paris, P.U.F., QSJ 2815, 1994.

¹³ Voir en particulier les articles de Anne Booth, "Can Indonesia Survive as a Unitary State?", *Indonesia Circle*, No 58, June 1992, pp. 32-47 et de François Raillon, "Où va l'Indonésie? Quelques pistes pour aborder le troisième millénaire", *Revue Canadienne d'Études du Développement*, Numéro Spécial sur l'Indonésie, 1993, pp. 81-96.

¹⁴ Pour une analyse plus large du contexte politique indonésien et en particulier des problèmes de succession présidentielle et de stabilité régionale, on consultera les ouvrages de deux des derniers correspondants de la fameuse *Far Eastern Economic Review* de Hong Kong à Jakarta : Michael Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto, Order, Development and Pressure for Change*, London, Routledge, 1993 et Adam Schwartz, *A Nation in Waiting, Indonesia in the 1990's*, Sydney, Allen&Unwin, 1994.

Deux exemples frontaliers internes paradoxaux : les Badui et les Bajau

Dans le foisonnement de la diversité culturelle indonésienne, il est en effet de nombreux groupes ethniques qui ont un rapport singulier par rapport au contrôle territorial ou au développement économique. Certains sont à ce point rétifs aux influences de l'extérieur qu'ils ont dressé autour de leur territoire des quasi frontières internes pour s'en protéger, tolérant parfois tout juste le contrôle distant de l'État central selon des modalités complexes et presque rituelles. D'autres ne disposent au contraire d'aucun territoire propre qui soit occupé en permanence et se déplacent sur de vastes espaces terrestres ou maritimes, dans des sortes de pérégrinations qui les amènent à établir des contacts multiples avec l'extérieur et à être de ce fait souvent assez ouverts aux influences exogènes. Bien que leurs situations paradoxales soient en apparence diamétralement opposées, ils posent tous deux à l'État central des problèmes de souveraineté de même nature. Dans le premier cas, l'État a en effet du mal à étendre tout son pouvoir sur le territoire concerné alors que dans le second, c'est le groupe lui même qui échappe largement à son contrôle. Parmi tous les exemples que l'on pourrait choisir pour illustrer chacune de ces deux situations paradoxales, les plus typiques et intéressants sont de loin celui de l'exclusivisme territorial des Badui d'une part et celui de la mobilité spatiale des Bajau de l'autre.

Les Badui constituent une curiosité sans égale dans l'éventail des quelques 300 groupes ethniques différents peuplant l'archipel. Vivant à Java Ouest, dans une région très accidentée et reculée du district de Banten qui se trouve pourtant à moins de 180 kilomètres du centre de Jakarta, ils ont réussi à rester à l'écart depuis plus de quatre siècles des changements qui ont bouleversé le pays sundanais à partir de la conquête de l'Islam au XVI^{ème} siècle. Faisant vraisemblablement partie du royaume indianisé de Pajajaran, ils ont résisté à l'islamisation en se retirant dans cette région difficile d'accès et en entourant leur territoire d'une frontière fictive mais quasi infranchissable. Le fait que ces animistes aux croyances teintés d'éléments hindobouddhiques soient réputés et craints pour leurs pouvoirs magiques n'est certes pas étranger au succès qu'ils ont rencontré dans la sauvegarde de leur identité et la préservation de leur mode de vie. Pour arriver à leurs fins, ils ont toutefois aussi élaboré un système de contrôle territorial subtil qui se caractérise par un double niveau de frontières. La plus infranchissable est celle qui se trouve au cœur de leur territoire et à l'abri de laquelle vivent les Badui Dalam, c'est à dire ceux de l'intérieur, petite aristocratie d'une quarantaine de familles réparties en trois villages comptant en tout guère plus de 500 habitants. Respectant un mode de vie très traditionnel et des règles de morale particulièrement strictes, ils ont aussi adopté toutes sortes de tabous répulsifs qui leur interdisent notamment de pratiquer la riziculture humide ou les cultures commerciales, d'utiliser des engrais ou des outils agricoles modernes, d'élever du gros bétail et d'avoir des transactions monétaires d'aucune sorte. Rétifs à tout ce qui vient du monde extérieur, en particulier l'éducation et la santé, ils construisent toujours leurs maisons sans un seul clou et continuent à s'habiller en blanc de tissages fabriqués par leurs femmes, raison pour laquelle on les appelle aussi les "Badui blancs". Afin d'isoler leur territoire sacré sur lequel nul étranger ne peut passer la nuit, ils l'ont entouré d'une zone tampon concentrique de quelques 5000 hectares qui est peuplée par les Badui Luar, c'est à dire ceux de l'extérieur, groupe plus large d'environ 6000 personnes. Astreints à des règles de vie beaucoup moins strictes, ils peuvent pratiquer l'échange commercial, jouant en quelque sorte un rôle d'intermédiaires entre les Badui Dalam et le monde extérieur. Tout de noir vêtus, ce qui leur vaut d'être aussi connus sous le nom de "Badui noirs", c'est en particulier à travers eux que l'administration publique indonésienne garde le contact avec ce groupe ethnique singulier, l'un des leurs étant même désigné à cet effet par les chefs coutumiers de l'intérieur. Le hameau où se trouve la maison du chef du village administratif de Kanekes, du nom que les Badui aiment aussi se donner, sur la frontière

extérieure nord de leur univers fermé, constitue en tous les cas autant un sas d'entrée obligatoire qu'un cul-de-sac au delà duquel il n'est pas facile pour l'étranger de pénétrer plus avant¹⁵.

Les Bajau ont par rapport au territoire une relation qui se situe presque aux antipodes de celle des Badui. Originaires des îles de la mer de Sulu dans le sud des Philippines, ils avaient en effet l'habitude d'être depuis des siècles de véritables nomades maritimes, se déplaçant sur leurs embarcations par groupes de 20 ou 30 dans tout l'archipel insulindien en pratiquant la pêche et à l'occasion la piraterie. Maintenant, beaucoup se sont sédentarisés et fixés sur les côtes de la plupart des grandes îles du monde malais. En dehors de leur région d'origine, on trouve ainsi des communautés Bajau aux Maluku, à Sulawesi, à Kalimantan, à Flores, à Sumatra, sur les côtes de la Malaisie et probablement ailleurs. Beaucoup ont fondé des villages sur la terre ferme, comme sur les rives du golfe de Tomini dans le nord de Sulawesi où sur les petites îles au large de l'estuaire de la Berau à Kalimantan Est. Certains continuent toutefois à vivre en permanence sur leurs embarcations, amarrées près des villages de leurs frères devenus sédentaires à part entière. Dans un cas comme dans l'autre, tous restent résolument tournés vers la mer et ses activités. Une des plus fortes concentrations de Bajau, aussi appelés "*orang laut*" ou "gens de la mer", a élu domicile dans l'archipel des Riau, au large de Singapour. Ils ne se déplacent plus au long cours, mais à l'intérieur du territoire maritime restreint où ils ont choisi de vivre pour y pêcher et faire du petit cabotage en transportant passagers et marchandises. Ils ont en général gardé de leur passé d'errance et d'aventure une attitude assez désinvolte par rapport aux frontières, qu'elles soient régionales ou internationales. Dans les différents États d'Asie du Sud-Est où ils vivent, les Bajau sont difficiles à gouverner, car non seulement ils se déplacent d'une province à l'autre, mais ont aussi tendance à ne pas vraiment accepter la tutelle de l'administration du territoire sur lequel ils sont établis. En général, ils ne se sentent donc guère concernés par les politiques étatiques ou les directives gouvernementales, en Indonésie pas plus qu'ailleurs. Cela se complique du fait qu'ils n'hésitaient traditionnellement pas à franchir les frontières internationales pour aller se fixer momentanément voire même définitivement dans le pays d'à côté, en Malaisie ou aux Philippines. En fait, ils considèrent comme faisant partie de leur territoire toutes les régions ou zones occupées par des Bajau, quelle que soient les distances qui les séparent où l'État Nation auxquelles elles appartiennent. Leur concept territorial transcende donc les frontières régionales ou nationales et se rapproche beaucoup plus de celui d'un réseau flou et distant dont les différentes parties sont reliées entre elles par le seul fait d'être peuplées de Bajau, même si elles n'ont plus entre elles la moindre relation formelle. Il n'est par conséquent guère aisé d'appréhender et de circonscrire le territoire des Bajau et tout aussi difficile d'analyser et de comprendre les pratiques sociales d'un groupe ethnique aussi divers et éclaté dont il est déjà pratiquement impossible d'évaluer la simple importance numérique¹⁶.

Les deux exemples choisis pour illustrer les paradoxes territoriaux auxquels l'État central indonésien doit faire face sont donc de prime abord très différents, pour ne pas dire carrément antithétiques. Qu'y-a-t-il en effet de commun entre le cas des Badui, que certains n'ont pas hésité à appeler les "Amish de Java", et celui des Bajau, que beaucoup qualifient par commodité de "Gitans de la mer" ? Les premiers se sont retirés à l'intérieur d'une région difficile d'accès où

¹⁵ Pour des raisons évidentes, fort peu d'études approfondies ont pu être réalisées sur les Badui et la littérature existante est essentiellement en hollandais ou en indonésien. On s'est donc essentiellement basé sur un article récent d'un des meilleurs connaisseurs actuels de la question, Judhistira Garna, "Masyarakat Baduy di Banten" in Koentjaraningrat (Ed.), *Masyarakat Terasing di Indonesia*, Jakarta, PT Gramedia, 1993, pp. 120-152 ainsi que sur l'un des rares textes existant en anglais sur le sujet publié par Djauhari Sumintardja, "The Badui of West Java : on the Crossroads of Development", *Prisma*, No 12, March 1979, pp. 35-45.

¹⁶ Vu leurs spécificités, on ne sera pas surpris d'apprendre que les Bajau n'ont guère été étudiés non plus. Les informations les concernant sont donc en grande partie tirées d'une étude récente en indonésien de Sudarman Sembiring, "Orang Laut di Wilayah Kepulauan Riau-Lingga" in Koentjaraningrat (Ed.), *Masyarakat Terasing di Indonesia*, Jakarta, PT Gramedia, 1993, pp. 323-343 ainsi que d'un article en anglais beaucoup plus ancien mais particulièrement utile de François Zacot, "To be or not to be Badjo : this is our Question", *Prisma*, No 10, September 1978, pp. 17-29.

ils se sont efforcés de circonscrire avec une précision de géomètre un territoire spatial exclusif derrière un système extrêmement ingénieux de double frontière. Les seconds se sont éparpillés sur toutes les côtes du monde malais, sans se soucier des frontières nationales ou régionales existantes et ne conçoivent le territoire qu'à travers sa dimension sociale. En d'autres termes, si le bornage du territoire donne d'un côté son identité au groupe, de l'autre c'est l'identité du groupe qui permet de définir le territoire. Pour schématiser, on pourrait dire que les Badui, groupe ethnique extrêmement homogène, ont développé une pratique excessive du principe frontalier, alors que les Bajau, réseau de communautés caractérisé par une grande hétérogénéité, n'ont pas eu à s'inventer la moindre délimitation territoriale.

Et pourtant, en y regardant de plus près, ces deux groupes si dissemblables sont très comparables. Tout d'abord, l'un comme l'autre vivent en marge de l'État indonésien et sont peu affectés par ses règles administratives ou ses mesures de développement. Le changement économique et social y est donc très limité. D'un point de vue strictement économique, leurs niveaux de vie demeurent très bas : discrets et frugaux, ils continuent à être pauvres et démunis. Sur le plan social, ni l'éducation ni la santé n'ont fait de grands progrès parmi eux : la scolarisation des enfants reste très faible et la mortalité infantile particulièrement élevée. A un tout autre niveau, aussi opposées soient elles, les pratiques territoriales paradoxales qu'ils ont développées ont le même type d'effets. En premier lieu, elles leur ont permis, par des voies séparées, de sauvegarder une identité culturelle forte face au processus d'homogénéisation rapide qu'entraîne le développement accéléré de l'archipel et auquel de nombreux autres groupes ethniques indonésiens plus exposés ont bien du mal à résister. Par ailleurs, elles posent des problèmes de souveraineté de même nature à l'État qui a du, bon gré mal gré, apprendre à tolérer des pratiques bien éloignées de celles qu'il s'évertue avec opiniâtreté d'inculquer au reste de la population indonésienne. Ainsi, les efforts déployés depuis l'indépendance par les gouvernements successifs pour forger une identité nationale unitaire dans cet archipel de la diversité n'ont jusqu'à présent guère été couronnés de succès auprès des deux groupes ethniques concernés. Les Bajau de Sulawesi déclaraient par exemple en 1978 au chercheur français venu séjourner parmi eux qu'ils ne voyaient pas très bien ce qu'était l'Indonésie, lui demandant même si la France en faisait partie et si certains des leurs s'y étaient établis. De même les Badui du village frontière de Kadukatug, visité par l'auteur vers la mi-août 1995, ne semblaient guère se soucier du fait que le pays fêtait alors le cinquantième anniversaire de son indépendance et devaient sûrement être parmi les rares citoyens indonésiens à ne pas avoir décoré leurs maisons des couleurs rouge et blanche du drapeau national pour marquer l'événement.

En guise de conclusion : le territoire, lien ou frontière en Indonésie ?

Comme nous l'avons vu au fil de ces pages, l'insularité et la diversité extrêmes de l'archipel indonésien sont à l'origine de singularités et de paradoxes territoriaux très différents. Il n'y a donc évidemment pas de réponse unique à la question de savoir si le territoire constitue plutôt un lien ou une frontière en Indonésie. Pour tenter d'y voir plus clair dans la diversité des situations, il est indispensable d'examiner le problème de manière approfondie aux trois niveaux d'analyse local, régional et national ayant fait l'objet de cet article.

Sur le plan local, la diversité culturelle sans égal caractérisant l'archipel fait que l'éventail des situations est très large. Dans le cas plus que singulier des Badui de Java Ouest, le territoire constitue clairement une frontière des plus rigides. Élément de base de l'identité culturelle Badui, elle les sépare et les protège du reste de la population sundanaise peuplant en majorité la partie occidentale de Java. Il est tout de même assez incroyable d'imaginer que, grâce à son ingénieux système de double frontière, ce petit peuple a réussi jusqu'à présent à sauvegarder ses traditions anciennes et à résister avec succès à la modernisation en vivant à 180 kilomètres de Jakarta, l'une des plus grandes mégapoles asiatiques et le haut lieu de l'intégration de l'Indonésie au marché mondial en cette période de globalisation galopante. Bien que moins

spectaculaires, on pourrait certainement trouver d'autres exemples de groupes ethniques caractérisés par des situations similaires à travers l'archipel, des Mentawai de Sumatra Ouest aux Dani d'Irian Jaya. Pour ce qui est du cas très différent mais tout aussi original des Bajau, qui ne connaissent pas les frontières, le territoire constitue au contraire plutôt un lien puisque c'est finalement le principal élément constitutif de l'unité ténue existant encore entre les différentes composantes de ce peuple éclaté, véritable archipel ethnique dans l'archipel géographique. Là aussi, malgré des contextes et des systèmes fort différents, il est possible d'établir une comparaison avec le cas de certains autres groupes ethniques originaires de l'intérieur des grandes îles indonésiennes comme les Batak de Sumatra Nord ou les Toraja de Sulawesi Sud, qui, éclatés dans tout l'archipel, reviennent régulièrement pour les grandes occasions sur leur territoire, base d'une unité qui perdure en dépit des distances les séparant.

A l'échelle régionale, la réflexion sur la nature du territoire s'inscrit moins dans l'espace que dans le temps. En effet, au fil des siècles et des années, les frontières traditionnelles séparant les différentes provinces indonésiennes ont tendu à s'estomper au profit d'une unité nationale toujours plus forte renforçant l'intégration territoriale. Pendant toute la période précoloniale, marquée par des conflits profonds durables entre les royaumes ou sultanats sundanais et javanais de Java et entre ces derniers et leurs voisins de Sumatra ou de Bali, les frontières terrestres ou maritimes constituaient des lignes de démarcation rigides. Ainsi que cela a été souligné plus haut, la colonisation hollandaise a indéniablement eu un effet majeur au niveau de l'unification du territoire indonésien. Toutefois, après l'indépendance, les tensions régionales centrifuges étaient encore si fortes qu'elles ont bien failli faire éclater la jeune république unitaire. Les rebellions de Sumatra ou de Sulawesi des années 50 avaient des motivations largement régionalistes et certaines envisageaient même une séparation pure et simple d'avec Java. C'est alors que Sukarno a apporté les dernières retouches aux frontières des provinces du pays pour sauvegarder l'unité nationale. Depuis l'avènement de l'Ordre Nouveau, ces dernières ont continué à s'estomper. Certes, il y a encore ici et là un certain particularisme régional, mais on est de plus en plus indonésien avant d'être originaire de telle ou telle province ou d'une île spécifique. Le développement accéléré des trente dernières années a certainement eu à cet égard un effet intégrateur majeur. Au départ séparées par des frontières bien marquées, les provinces de l'archipel se sont donc progressivement liées et fondues au sein de l'État national indonésien.

De ce dernier point de vue, l'Indonésie était pourtant, de par son insularité extrême et sa diversité inégalée, un Etat-Nation plus qu'improbable. Les îles sont en effet par définition même ouvertes aux quatre vents et sujettes à toutes les influences. En fait, la seule et unique véritable frontière naturelle existant dans l'archipel indonésien est la fameuse ligne Wallace passant entre Bali et Bornéo d'une part et entre Lombok et Célèbes de l'autre¹⁷. Marquant la délimitation entre les flores et les faunes d'Asie et d'Australie, elle ne pouvait guère jouer de rôle politique majeur. A défaut de lui être offertes par mère nature, les frontières dont hérita l'Indonésie contemporaine émergèrent donc progressivement d'une longue histoire. Elles coupent aujourd'hui à travers un monde malais qui a des racines culturelles et religieuses communes et séparent parfois des groupes ethniques homogènes comme les Minangkabau de Sumatra ou les Bugis de Sulawesi, que l'on retrouve aussi en Malaisie péninsulaire, sans parler des divers clans Dayak répartis de part et d'autre de la frontière traversant tout Bornéo. Bien que les territoires qu'ils occupent aient fait l'objet de conflits lors de la période de Confrontation ayant opposé l'Indonésie à la Malaisie, les frontières séparant les deux pays ne ont désormais plus disputées et tendent même à devenir un lien étroit dans le cadre du processus d'intégration régionale à l'œuvre en Asie du Sud Est depuis la création en 1967 de l'ASEAN, dont ils constituent le bloc culturel malais et la poutre maîtresse.

¹⁷ Il faut lire et relire le principal ouvrage du grand naturaliste britannique de la fin du XIX^{ème} siècle ayant donné son nom à la ligne en question et dont les belles pages sont encore si contemporaines : Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago*, London, Macmillan, 1906.

En conclusion, on voit que le territoire est à la fois lien et frontière dans l'archipel indonésien. Par essence dualiste, il est de nature instable et varie dans l'espace et dans le temps, tendant plus vers l'un que l'autre au gré des circonstances historiques et pouvant à tout moment basculer dans le sens inverse. Malgré les singularités et les paradoxes relevant de la diversité et de l'insularité indonésiennes analysés dans cet article, la situation ne semble donc à cet égard guère différente de celle d'autres régions du monde, comme le prouvent les événements tragiques qui ont récemment ensanglanté une fois de plus les Balkans dans la vieille Europe.

Indicateurs Provinces et ILES	Population (OOO)			TADAM**		Superficie		% Population			Densité (hab./km2)		
	1971	1980	1990	71-80	80-90	Km2	%	1971	1980	1990	1971	1980	1990
DI Aceh	2 009	2 611	3 416	2,93	2,72	55 392	2,88	1,68	1,77	1,90	36	47	62
Sumatra Nord	6 622	8 361	10 256	2,60	2,06	70 787	3,69	5,55	5,67	5,72	93	118	145
Sumatra Ouest	2 793	3 407	4 000	2,21	1,62	49 778	2,59	2,34	2,31	2,23	56	68	80
Riau	1 642	2 169	3 304	3,11	4,30	94 561	4,93	1,38	1,47	1,84	17	23	35
Jambi	1 006	1 446	2 021	4,07	3,40	44 800	2,33	0,84	0,98	1,13	22	32	45
Sumatra Sud	3 441	4 630	6 313	3,32	3,15	103 688	5,40	2,89	3,14	3,50	33	45	61
Bengkulu	519	768	1 179	4,39	4,38	21 168	1,10	0,44	0,52	0,66	24	36	56
Lampung	2 777	4 625	6 018	5,77	2,67	33 307	1,74	2,33	3,14	3,35	83	139	181
SUMATRA	20 809	28 017	36 507	3,30	2,65	473 481	24,67	17,45	19,00	20,33	44	59	77
DKI Jakarta	4 579	6 503	8 259	3,93	2,42	590	0,03	3,84	4,41	4,60	7 761	11 023	13 945
Java Ouest	21 624	27 453	35 384	2,66	2,57	46 300	2,41	18,14	18,61	19,73	467	593	764
Java Central	21 877	25 373	28 521	1,64	1,18	34 206	1,78	18,35	17,20	15,91	640	742	834
DI Yogyakarta	2 489	2 751	2 913	1,10	0,57	3 169	0,17	2,09	1,87	1,62	785	868	919
Java Est	25 517	29 189	32 504	1,49	1,08	47 921	2,50	21,41	19,79	18,13	532	609	678
JAVA	76 086	91 269	107 581	2,02	1,64	132 186	6,89	63,83	61,88	59,99	576	690	814
Bali	2 120	2 470	2 778	1,69	1,18	5 561	0,29	1,78	1,67	1,55	381	444	500
Nusa Tenggara Ouest	2 203	2 725	3 370	2,36	2,15	20 177	1,05	1,85	1,85	1,88	109	135	167
Nusa Tenggara Est	2 295	2 737	3 269	1,95	1,79	47 486	2,49	1,92	1,86	1,82	48	57	68
Timor Est***	pd	555	748	pd	3,02	14 874	0,78	pd	0,38	0,42	pd	37	50
NUSA TENGGARA	6 618	8 487	10 165	pd	1,80	88 488	4,61	5,55	5,76	5,67	75	93	115
Kalimantan Ouest	2 020	2 486	3 229	2,31	2,65	146 760	7,65	1,69	1,68	1,81	14	17	22
Kalimantan Central	702	954	1 396	3,43	3,88	152 600	7,95	0,59	0,65	0,78	5	6	9
Kalimantan Sud	1 699	2 065	2 598	2,16	2,32	37 660	1,96	1,42	1,40	1,45	45	55	69
Kalimantan Est	734	1 218	1 877	5,73	4,42	202 440	10,55	0,62	0,83	1,05	4	6	9
KALIMANTAN	5 155	6 723	9 100	2,95	3,03	539 460	28,11	4,32	4,56	5,09	10	12	17
Sulawesi Nord	1 718	2 115	2 478	2,31	1,60	19 023	0,99	1,44	1,43	1,38	90	111	130
Sulawesi Central	914	1 290	1 711	3,86	2,87	69 726	3,63	0,77	0,87	0,95	13	18	25
Sulawesi Sud	5 181	6 062	6 982	1,74	1,42	72 781	3,79	4,34	4,11	3,89	71	83	90
Sulawesi Sud-Est	714	942	1 350	3,09	3,66	27 686	1,44	0,60	0,64	0,75	26	34	49
SULAWESI	8 527	10 409	12 521	2,22	1,85	189 216	9,85	7,15	7,05	6,97	45	55	66
MALUKU	1 090	1 411	1 856	2,88	2,78	74 505	3,88	0,92	0,96	1,03	15	19	25
Irian Jaya	923	1 174	1 649	2,67	3,46	421 981	21,99	0,78	0,79	0,92	2	3	4
INDONÉSIE	119 208	147 490	179 376	2,32	1,98	1 919 317	100,00	100,00	100,00	100,00	62	77	93

Source: Statistik Indonesia 1991, Jakarta, Biro Pusat Statistik, Januari 1992, pp. 39-43.

*Années des trois derniers recensements décennaux de la population.

**TADAM=Taux d'Accroissement Démographique Annuel Moyen. Les taux de croissance de chaque province ou île peuvent ne pas correspondre exactement au calcul que l'on peut faire sur la base des chiffres donnés dans ce tableau, vu le fait que ces derniers ont été arrondis au millier.

***La partie orientale de Timor a été annexée en 1975 par les Indonésiens, au moment de la décolonisation bâclée de l'empire colonial portugais, pour devenir par la suite la 27ème province du pays. Le chiffre de la population de Timor Est n'étant pas disponible (pd) en 1971, cela rend impossible le calcul des taux de croissance de la province et du groupe des Nusa Tenggara sur la période 1971-1980.

Variables Provinces et ILES	PIB 1971	% PIB	POP 1971	PIB/pc71	PIB/pc71	PIB 1989	% PIB	POP 1989	PIB/pc89	PIB/pc89
	mld de Rp	1971	millions	Rp	US \$	mld de Rp	1989	millions	Rp	US \$
DI Aceh	56,3	1,50	2 009	28 024	66,72	7 232,0	4,46	3 324	2 175 692	1205,37
Sumatra Nord	305,7	8,12	6 622	46 164	109,92	9 476,0	5,84	10 330	917 323	508,22
Sumatra Ouest	72,6	1,93	2 793	25 994	61,89	2 899,0	1,79	3 905	742 382	411,29
Riau	315,6	8,38	1 642	192 205	457,63	11 635,0	7,18	2 883	4 035 727	2235,86
Jambi	44,0	1,17	1 006	43 738	104,14	1 352,0	0,83	2 023	668 314	370,26
Sumatra Sud	219,9	5,84	3 441	63 906	152,16	7 180,0	4,43	6 072	1 182 477	655,11
Bengkulu	13,7	0,36	519	26 397	62,85	682,0	0,42	1 114	612 203	339,17
Lampung	74,0	1,97	2 777	26 647	63,45	2 839,0	1,75	7 231	392 615	217,52
SUMATRA	1 101,8	29,27	20 809	52 948	126,07	43 295,0	26,70	36 882	1 173 879	650,35
DKI Jakarta	329,0	8,74	4 579	71 850	171,07	18 771,0	11,58	9 105	2 061 614	1142,17
Java Ouest	550,1	14,61	21 624	25 439	60,57	26 032,0	16,06	33 769	770 885	427,08
Java Central	470,4	12,50	21 877	21 502	51,20	18 782,0	11,58	28 664	655 247	363,02
DI Yogyakarta	54,7	1,45	2 489	21 977	52,33	1 651,0	1,02	3 127	527 982	292,51
Java Est	656,8	17,45	25 517	25 740	61,29	24 661,0	15,21	32 868	750 304	415,68
JAVA	2 061,0	54,75	76 086	27 088	64,49	89 897,0	55,45	107 513	836 150	463,24
Bali	62,8	1,67	2 120	29 623	70,53	2 593,0	1,60	2 782	932 063	516,38
Nusa Tenggara Ouest	33,6	0,89	2 203	15 252	36,31	1 098,0	0,68	3 305	332 224	184,06
Nusa Tenggara Est	31,8	0,84	2 295	13 856	32,99	1 040,0	0,64	3 383	307 419	170,32
Timor Est	pd	pd	pd	pd	pd	231,0	0,14	715	323 077	178,99
NUSA TENGGARA	128,2	3,41	6 618	19 371	46,12	4 962,0	3,06	10 185	487 187	269,91
Kalimantan Ouest	59,5	1,58	2 020	29 455	70,13	2 287,0	1,41	3 148	726 493	402,49
Kalimantan Central	23,8	0,63	702	33 903	80,72	1 272,0	0,78	1 274	998 430	553,15
Kalimantan Sud	54,7	1,45	1 699	32 195	76,66	1 975,0	1,22	2 464	801 542	444,07
Kalimantan Est	58,4	1,55	734	79 564	189,44	8 884,0	5,48	1 792	4 957 589	2746,59
KALIMANTAN	196,4	5,22	5 155	38 099	90,71	14 418,0	8,89	8 678	1 661 443	920,47
Sulawesi Nord	61,2	1,63	1 718	35 623	84,82	1 287,0	0,79	2 473	520 421	288,32
Sulawesi Central	15,0	0,40	914	16 411	39,07	863,0	0,53	1 734	497 693	275,78
Sulawesi Sud	119,7	3,18	5 181	23 104	55,01	3 736,0	2,30	7 002	533 562	295,60
Sulawesi Sud-Est	20,6	0,55	714	28 852	68,69	723,0	0,45	1 299	556 582	308,36
SULAWESI	216,5	5,75	8 527	25 390	60,45	6 609,0	4,08	12 508	528 382	292,73
MALUKU	33,8	0,90	1 090	31 009	73,83	1 332,0	0,82	1 814	734 289	406,81
IRIAN JAYA	26,6	0,71	923	28 819	68,62	1 624,0	1,00	1 556	1 043 702	578,23
INDONÉSIE	3 764,3	100,00	119 208	31 578	75,18	162 137,0	100,00	179 136	905 106	501,44

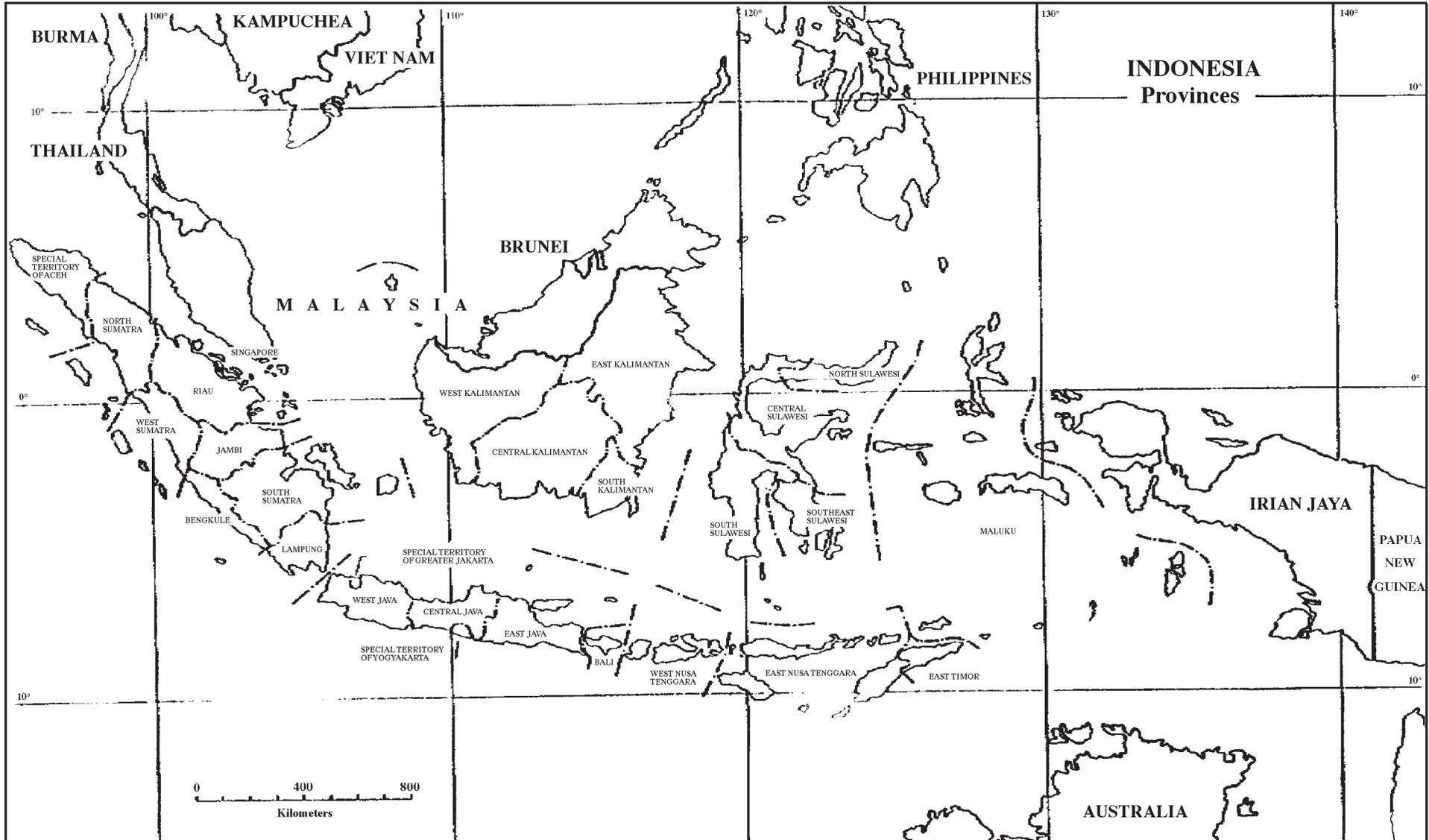
Source: Hal HILL (Ed), Unity and Diversity, op. cit., pp. 6-7 et Statistik Indonesia 1991, Jakarta, Biro Pusat Statistik, 1991, p. 568.

Carte tirée de :

Hal HILL (Ed),

Unity an Diversity, Regional Economic Development in Indonesia since 1970

Singapore, Oxford University Press, 1989



Les phénomènes de cristallisation identitaire dans la Rift Valley, Kenya : de la compétition foncière à la manipulation politique

Claire MÉDARD
Université de Paris I

La province¹ de la Rift Valley, au Kenya, a été le théâtre de violents affrontements ethniques au cours de ces dernières années. Les conflits ont débuté en novembre 1991, juste avant le changement de la constitution qui rétablit, en décembre 1991, le multipartisme. Mais ils n'ont pas pris fin avec la réélection du président en exercice, Daniel Arap Moi, en décembre 1992. D'après certaines estimations, le nombre de réfugiés internes avoisine 300 000 et le nombre de morts, 1 500².

La province de la Rift Valley se caractérise par une population très diversifiée. La communauté la plus importante est l'ethnie kalenjin³, une ethnie d'apparition récente qui comprend, entre autres, l'ethnie tugen du Président Moi. Toutes les populations kalenjin, à l'exception des Sabaot du Mont Elgon sont réunies au sein de cette province depuis l'indépendance.

Les conflits ont opposé les populations kalenjin et leurs alliés maasaï aux autres résidents de la province de la Rift Valley : Turkana, mais aussi Kisii, Luo, Luhya, et surtout Kikuyu, présents en grand nombre dans les anciens domaines fonciers européens recolonisés après l'indépendance. Si les anciennes terres européennes, les "White Highlands", situées dans cette province, ont été des lieux de conflit majeurs, d'autres conflits se sont déclarés dans des districts "ethniques"⁴. Jusqu'au déclenchement de la violence, les différentes communautés de cette région pluri-ethnique, en se côtoyant, avaient établi des liens de voisinage.

Nous nous efforcerons en premier lieu d'examiner, la grande diversité physique et humaine de la province de la Rift Valley, puis en second lieu, nous envisagerons un projet géopolitique, celui de la création d'une province de la Rift Valley kalenjin.

La province de la Rift Valley : un creuset ethnique

Certaines provinces du Kenya, caractérisées par de fortes densités de population comme la province du Centre, autour du Mont Kenya, qui rassemble les Kikuyu, ou la province du Nyanza, près du Lac Victoria, où se trouvent les Luo, ou encore, la province de l'Ouest, à la frontière de l'Ouganda qui réunit les Luhya, correspondent à d'anciennes réserves ethniques et présentent un semblant d'homogénéité. Dans le cas de la province de la Rift Valley, c'est une impression d'hétérogénéité, à la fois naturelle et humaine, qui prédomine.

¹ Les termes employés au Kenya pour désigner les unités administratives sont, en ordre décroissant : la *Province*, le *District*, la *Division* et la *Location*.

² Les estimations varient. Elles situent le nombre de réfugiés entre 250 000 (UNDP) et 300 000 (NCCCK, National Council of Churches of Kenya). Le nombre de morts est encore plus incertain. La commission gouvernementale sur les conflits (Kiliku Report), parue en 1992, fournit le chiffre de 800 morts. L'UNDP, en 1994, donne le chiffre de 1 500 morts.

³ D'après le recensement de 1989, les Kalenjin représentent 46 % de la population de la Province de la Rift Valley, les Kikuyu 19 %, les Luhya 10 %, les Maasaï 7 %, les Turkana 5 %, les Luo 4 % et les Kisii 2,5 %.

⁴ Par district "ethnique", j'entends un district dominé par un groupe ethnique, à la fois terre ancestrale et unité administrative.

La province de la Rift Valley s'étend, du Nord au Sud, de la frontière du Soudan à celle de la Tanzanie, dans l'alignement de l'une des branches du Rift est-africain. Les mouvements tectoniques et l'activité volcanique sont à l'origine de forts contrastes de relief entre les hauts plateaux fertiles s'élevant à des altitudes supérieures à 2 000 mètres et des plaines sub-arides de faible altitude (500-900 mètres). Les variations d'altitude commandent des contrastes parfois abrupts de climat et de végétation. Le fossé d'effondrement se trouve lui-même soulevé à la hauteur des lacs Naivasha et Nakuru et avoisine 2 000 mètres d'altitude. Le Nord de la province, habité par les Turkana et les Pokot, est aride et contraste fortement avec les hauts plateaux fertiles situés au Sud et à l'Ouest. Situés à des altitudes intermédiaires, le plateau du Laikipia, au Nord du Mont Kenya, et certaines parties du domaine maasai, près de la frontière tanzanienne, sont moins arrosés.

Par le passé, les populations de la Rift Valley, essentiellement pastorales, franchissaient sans cesse les frontières naturelles, jouaient sur la complémentarité des milieux. Les pâturages d'altitude en saison sèche constituaient un élément indispensable à l'économie pastorale des Maasai. Les Elgeyo, dont les habitations se situaient à mi-pente de l'escarpement de l'Elgeyo, profitaient des deux milieux écologiques, du plateau et de la vallée de la Kerio.

De façon parfois brutale ces pratiques ont pris fin sous la colonisation ou depuis l'indépendance, sous l'effet du cloisonnement administratif, des réformes foncières et de l'extension du domaine agricole. Il est difficile à l'heure actuelle d'évoquer un territoire ethnique au Kenya sans se référer à ses limites administratives⁵, même dans le cas des populations pastorales du Nord du Kenya. En mettant un frein aux échanges, aux mouvements de population, ces limites, apparentées à des frontières, ont également contribué, dans certains cas, à créer ou à figer des ethnicités.

L'héritage administratif joue un rôle tout aussi déterminant que le milieu naturel pour expliquer l'évolution du peuplement de la Rift Valley. La province se caractérise en effet par la juxtaposition de deux domaines fonciers : certains districts correspondent à d'anciens districts européens, d'autres à d'anciennes réserves africaines. Les frontières entre les deux domaines fonciers suivent en partie des frontières naturelles : les anciennes terres européennes sont situées dans leur majorité sur les hauts plateaux. Nous examinerons en premier lieu les districts "ethniques" et ensuite, les anciens districts européens.

Les trois ethnies principales des districts "ethniques" de la province de la Rift Valley appartiennent aux populations nilotiques : ce sont les Kalenjin, dispersés au centre et à l'ouest, les Turkana, au Nord, et les Maasai, au Sud. Bien que rassemblés au sein d'une même province, les groupes kalenjin ont chacun leur identité propre. Il faut distinguer : les Nandi, les Kipsigi, les Sabaot, les Elgeyo, les Marakwet, les Tugen et les Pokot .

Les colons européens ne sont pas parvenus à accaparer l'ensemble des Hautes Terres. A l'Ouest, en bordure des anciens districts européens, les districts de Nandi (population nandi), de Kericho et de Bomet, (population kipsigi) ont un fort potentiel agricole (thé, élevage laitier). A l'indépendance, la superficie de ces districts a été augmentée, grâce à des terres prélevées sur les White Highlands. Lors du rachat de ces terres, certaines parcelles ont été acquises par d'autres ethnies.

Séparés des districts nandi et kipsigi, les domaines des autres populations kalenjin, les Elgeyo, les Marakwet, les Tugen et les Pokot sont à cheval sur les hauts plateaux fertiles et les plaines arides. Dans les parties les moins arrosées, l'élevage extensif est de rigueur. Le cas du district d'Elgeyo-Marakwet est intéressant pour illustrer la dialectique entre ethnie et district. Sous l'appellation Marakwet se dissimulent de nombreuses unités territoriales regroupées durant la colonisation au sein d'une même circonscription administrative sous le nom de l'une d'entre elles. Les Marakwet viennent récemment de se voir octroyer leur propre district séparé de celui des Elgeyo, après de nombreuses années d'attente. Très compartimenté sur le plan physique

⁵ Médard, C., 1994, "Stratégies territoriales : territoire ethnique et territoire étatique au Kenya", *colloque Politique des territoires*, Bordeaux.

(collines tugen, lac Baringo), le district de Baringo ne présente pas, à la différence des districts d'Elgeyo et de Marakwet, d'homogénéité ethnique.

Le domaine des Maasaï s'étendait, à une époque, à l'ensemble du Rift et à une partie des plateaux voisins, sans toutefois que cet ensemble ne constitue une unité territoriale. Les trois districts de Kajiado, de Narok et de Trans Mara, nouvellement créés, dans lesquels ils sont regroupés à l'heure actuelle au Kenya, correspondent aux limites d'une réserve maasaï définie par le pouvoir colonial ("traités maasaï", 1904 et 1911).

L'autre coup porté à l'organisation territoriale de ce peuple de pasteurs a pris l'aspect de réformes foncières. Débutée dans les années 1950 en pays kikuyu, l'immatriculation des terres s'est peu à peu étendue à l'ensemble du Kenya pour atteindre les domaines pastoraux dans les années 1970. Après l'immatriculation de ranchs collectifs, l'ordre du jour est maintenant à la subdivision de ces ranchs en parcelles individuelles⁶.

L'agriculture est bien installée en pays maasaï. D'immenses parcelles ont été louées à des producteurs de blé (Narok). De petites exploitations se sont établies également. Depuis les années 1940, les populations frontalières, Kikuyu, Kalenjin, Kisii cherchent à s'établir en pays maasaï sur des terres propices à l'agriculture. Durant la colonisation, les pouvoirs publics se sont efforcés de faire respecter les frontières de la "réserve". Les Maasaï aussi se mettent à pratiquer l'agriculture.

Les Turkana constituent une communauté très fortement marginalisée. Peu nombreux, ils font face à des conditions de vie difficiles dans une région aride, d'autant plus que l'insécurité rend l'accès à certains pâturages difficile. La tendance semble être au refuge urbain, localement auprès des missions pour obtenir de l'aide alimentaire, ou dans les grandes villes, à Kitale et à Nairobi.

Comment parler encore de territoires ethniques ? Il s'agit de territoires tronqués par des frontières administratives et foncières ou encore par l'insécurité. La parcellisation des terres en petits lopins individuels s'étend même à des domaines marginaux. Ce qui donne droit à la terre, c'est le titre de propriété individuelle.

Les anciens districts européens ne sont pas situés exclusivement sur les terres les plus arrosées. Si les deux districts de Uasin Gishu et Trans Nzoia se trouvent sur un plateau aux altitudes avoisinant les 2 000 mètres, et si certaines portions du district de Nakuru s'approchent des 3 000 mètres (Molo), d'autres parties de ce district (Gilgil, Naivasha) sont nettement plus sèches, de même que le district de Laikipia.

Durant les années qui ont précédé l'indépendance au Kenya, la pression sur la terre dans certaines "réserves" africaines, en particulier kikuyu, est très forte. Cela s'explique non seulement par la pression démographique dans les limites étroites des "réserves" mais aussi par l'accroissement des inégalités dans la répartition des terres au sein de ces "réserves", comme en témoigne le soulèvement Mau Mau.

A l'indépendance, les terres européennes semblent s'offrir comme un nouveau front de colonisation agricole pour des populations à l'étroit dans leurs réserves. La compétition pour l'accès à la terre s'est accrue au cours des années. L'africanisation des White Highlands, au départ très contrôlée, s'est faite suivant plusieurs modes. Celui qui a reçu le plus de publicité, c'est le lotissement de terres organisé par l'État : plusieurs "resettlement schemes" se sont succédés, du tout début des années 1960 jusqu'au milieu des années 1970. Cette recolonisation devait permettre une redistribution équitable des terres et l'accession à la propriété d'un grand nombre de personnes. La terre n'était pas distribuée gratuitement, mais vendue, à crédit. la question de savoir si la redistribution de terres a bénéficié aux plus pauvres est vivement débattue. Toujours est-il que les terres redistribuées de la sorte, de façon plus ou moins équitable, représentent 20 % de la superficie des Hautes Terres européennes. Le transfert de terres s'est opéré également suivant un autre mode, celui du rachat direct d'une ferme européenne par un individu ou par un

⁶ Peron, X., 1995, *L'occidentalisation des Maasaï du Kenya*, L'Harmattan.

groupe d'associés ("land-buying companies"), dans certains cas plusieurs centaines de personnes. Beaucoup de terres ont changé de main de la sorte. En principe, en dehors des lotissements agricoles, la structure foncière devait être préservée. Jusqu'au changement de politique récent, les grandes exploitations agricoles, détenues en copropriété, étaient généralement préservées. Prétextant des cas de mauvaise gestion nombreux, le gouvernement actuel encourage la subdivision de ces "Land-buying companies" en parcelles individuelles avec titre de propriété.

La compétition pour la terre européenne s'est exprimée par des rivalités ethniques. Au tout début des transferts de terre, lorsqu'ils étaient encore sous le contrôle du pouvoir colonial, un partage ethnique de la terre a été tracé. Des lotissements agricoles destinés à des groupes ethniques particuliers ont été mis en place et même souvent rattachés à un district "ethnique". Par exemple, dans les districts de Uasin Gishu et de Trans Nzoia, aucun lotissement ne devait être destiné aux Kikuyu, les Kikuyu résidant dans ces districts devaient chercher à se faire attribuer une parcelle dans le district de Nakuru. Dans ces lotissements "ethniques", par exemple nandi, des problèmes d'endettement expliquent parfois que la terre change de mains, souvent au bénéfice d'un acheteur kikuyu. Si certaines associations pour l'achat de terres sont ethniquement mélangées, des groupements d'achat kikuyu comptent parmi les plus puissants. Certes les Kalenjin aussi ont constitué des sociétés d'achat de terres, mais sans ressentir la même urgence que les Kikuyu et sans bénéficier de l'attitude favorable d'une administration dirigée par un Président d'origine kikuyu, J. Kenyatta. Sous Kenyatta, le discours de l'administration s'élève contre tout cloisonnement foncier⁷, sans doute pour le plus grand bénéfice de la communauté kikuyu qui dispose de capacités d'investissement.

Conséquence de ces migrations pour la terre depuis l'indépendance, les trois districts de Trans Nzoia, Uasin Gishu et Nakuru ont une population très mélangée. Le dernier recensement montre que les Luhya sont majoritaires dans le district de Trans Nzoia, les Kalenjin dans celui de Uasin Gishu et les Kikuyu dans celui de Nakuru. Le plateau du Laikipia est lui aussi colonisé principalement par les Kikuyu.

Si la province de la Rift Valley peut être qualifiée de creuset ethnique, les situations sont très différentes d'un district à l'autre. Même dans les districts qualifiés d'"ethniques", il arrive que différentes populations se côtoient. C'est le cas en particulier dans le pays maasaï ou dans la région du Mont Elgon où une population à l'origine pastorale voit son domaine empiété par des populations agricoles. C'est le cas aussi dans les anciennes terres européennes rattachées à ces districts "ethniques", en raison précisément de la nature non ethnique de ces terres. Les White Highlands se caractérisent, malgré des dominantes ethniques locales, par une population très mélangée.

La province kalenjin de la Rift Valley

Cette province n'a, à l'origine, d'autre unité naturelle et humaine que celle professée par le régime du Président Moi. Un certain nombre de dirigeants politiques ont défendu, dès les années 1960, l'idée d'une région kalenjin et accessoirement maasaï, la Rift Valley. Jusqu'au déclenchement des conflits ethniques, cela semblait tenir plus du domaine de l'imaginaire que d'une quelconque réalité.

Nous chercherons à faire en premier lieu l'historique de l'idée d'une région kalenjin, puis nous dresserons un rapide tableau des lieux de conflits dans la Rift Valley, pour discuter ensuite de la nature de la crise.

Avant d'aborder la question du territoire kalenjin, il convient de s'interroger sur la nature de l'ethnie kalenjin. Les Kalenjin sont constitués d'un assemblage récent de groupes ethniques différents. Les divers groupes kalenjin sont réunis suivant le critère d'une langue commune, mais il n'existe pas de tradition d'un regroupement politique. La langue sert ici de fondement à une

⁷ Ministry of Lands and Settlement, 1978, *A strategy for Urban and Rural development*.

ethnicité nouvelle, mais la création de cette identité est liée à un contexte politique. Le terme de kalenjin, lancé dans les années 1940, prend son envol à l'époque de l'indépendance. Le Président actuel du Kenya, Moi, devient l'un des principaux dirigeants d'un parti politique kalenjin, la Kalenjin Political Alliance. La plate-forme de ce parti porte sur l'affirmation de l'appartenance des terres européennes des hauts plateaux occidentaux au domaine kalenjin. Avec l'arrivée au pouvoir, en 1978, du président Moi, l'appellation kalenjin est promue et remplace les anciennes catégories ethniques. Par exemple, les noms des différents groupes kalenjin ne figurent plus dans les recensements de la population, seuls les chiffres globaux pour l'ensemble de la population kalenjin sont fournis. Ce n'est pas le seul cas où une appellation qui sert à regrouper différents groupes ethniques voit le jour, les identités Mijikenda ou Luhya sont, elles aussi, récentes. Inversement, il arrive que les noms de sous-groupes ethniques oubliés fassent leur réapparition. Moi est passé maître à l'art de montrer le front uni de la communauté kalenjin et d'exposer l'hétérogénéité ethnique des autres groupes.

A l'indépendance, les leaders kalenjin et maasaï s'efforcent de faire reconnaître leurs droits, qu'ils définissent comme ancestraux, sur toute une partie des terres européennes. Les Kalenjin se réfèrent à une histoire mythique : toutes les ethnies kalenjin ont par le passé été rassemblées dans un même territoire, c'est la colonisation qui est à l'origine de leur séparation. Ils obtiennent d'être réunis dans une même province. C'est très souvent d'une histoire et d'une géographie mythique que proviennent les symboles d'unification d'une ethnie⁸. L'ethnie kalenjin existe parce qu'il existe une revendication pour un territoire kalenjin. Les Kalenjin veulent une province au même titre que les Kikuyu, les Luo et les Luhya.

Même s'il est possible de parler de l'invention de l'ethnie kalenjin, il n'en demeure pas moins que ce terme sert beaucoup à l'heure actuelle pour prononcer une identité ou une identification. Les régions revendiquées dans les années 1960 par les Kalenjin sont précisément les lieux de conflit actuels⁹. Après les avoir passé rapidement en revue, nous étudierons de manière plus détaillée les conflits du Mont Elgon.

Tout le long de la frontière administrative entre la province de la Rift Valley et les provinces de l'Ouest et de Nyanza, des affrontements entre populations kalenjin (ou maasaï) et populations non-kalenjin (ou non-maasaï) se sont déroulés de novembre 1991 à septembre 1992. Deux cas de figure se présentent. Dans le premier cas, Maasaï et Kalenjin cherchent à conférer à des limites purement administratives un caractère de frontière. Les Luo, les Luhya et les Kisii sont expulsés des districts maasaï et kalenjin. Dans l'autre cas, les conflits visent à étendre le domaine des Kalenjin (Mont Elgon et Koru, langue de terre située entre les district nandi et Kipsigi, incluse dans le district de Kisumu).

Les Kalenjin s'efforcent aussi de se constituer un domaine au cœur même de la province de la Rift Valley dans les anciens districts européens et ce, en dépit de l'importance des communautés non kalenjin, surtout kikuyu, dans ces lieux. C'est sans doute la raison pour laquelle les conflits se sont poursuivis avec une inégale intensité de novembre 1991 à février 1995 dans le district de Nakuru (Olenguruone, Molo) et dans celui de Uasin Gishu (Timboroa, Burnt Forest)¹⁰.

Si les Maasaï, en expulsant les agriculteurs kikuyu de la région d'Enoosupukia en octobre 1993, se placent dans le camp des Kalenjin, les Turkana en revanche sont les victimes de la violence kalenjin. Durant l'année 1991-92, les conflits avec les Pokot, qui prennent la forme de vol de bétail, font de nombreux réfugiés. Certaines régions ont retrouvé le calme par la force des choses, les populations non-kalenjin ou non-maasaï ayant été forcées à l'exil. Seulement un tiers des populations réfugiées est retourné sur ses terres¹¹. En tout état de cause, la carte de la population a été altérée.

⁸ Poutignat Ph., Streiff-Fenart J., 1995, *Théories de l'ethnicité*, P.U.F, p. 13.

⁹ Kenya National Archives, Ministry of Lands and Settlements, deposit 1/30.

¹⁰ En septembre 1993, l'État déclare "zone d'opération de sécurité" les trois "divisions" de Molo (district de Nakuru), Burnt Forest (district de Uasin Gishu), et Londiani (district de Kericho). La zone n'est réouverte qu'en mars 1995.

¹¹ *Economic Review*, sept 19-25 1994

Le conflit de la région du Mont Elgon présente, comme étude de cas, un intérêt particulier. Il s'étend, chevauchant la frontière de la province de la Rift Valley, à la fois à un district "ethnique", celui de Bungoma, et à un district des anciennes terres européennes. Deux communautés s'affrontent : les Sabaot, qui se rattachent au groupe kalenjin, et les Bukusu, qui font partie du groupe des Luhya. Ce conflit porte à la fois sur la question de la terre et sur celle de la reconnaissance administrative des Sabaot.

A l'est du Mont Elgon, le domaine foncier revendiqué par les Sabaot fait partie des anciennes "White Highlands". Déjà dans les années 1930, des populations "sabaot" (le terme n'est pas employé à l'époque) cherchent en vain à faire valoir leur droit sur les terres européennes. La communauté, très clairsemée, est refoulée dans les landes d'altitude et dans la "réserve" luhya. C'est seulement au moment de l'indépendance que des voix sabaot s'élèvent à nouveau pour revendiquer leur territoire, une partie du district de Trans Nzoia. Peu de Sabaot se portent acquéreurs des terres mises en vente dans cette région, durant la période qui suit l'indépendance. Et ce sont précisément, durant les conflits, ces acquéreurs non-kalenjin qui sont chassés des piémonts du Mont Elgon. Si les fermes dont les propriétaires non-kalenjin ont été expulsés, ne sont pas occupées illégalement, la demande de terres des Sabaot est sur le point d'être satisfaite, du moins pour certains d'entre eux. Le gouvernement s'apprête à leur distribuer des terres domaniales (ADC farms).

Sur les versants sud du Mont Elgon, les deux communautés bukusu et sabaot cohabitent depuis longtemps. L'extension du domaine cultivé bukusu s'est faite au détriment du domaine sabaot. La plainte des populations sabaot, minoritaires, visant la domination bukusu est ancienne. A la suite des récents conflits, très violents, par lesquels les Sabaot ont cherché à expulser les populations Bukusu, un nouveau district destiné aux Sabaot a été créé. Mais ses frontières n'ont toujours pas été publiées au Journal Officiel (Kenya Gazette). L'un des problèmes semble être que, malgré les conflits, la population bukusu demeure importante dans la division d'Elgon. L'autre, c'est qu'il semble se dessiner un projet de création d'une zone kalenjin dans le district de Trans Nzoia autour de Saboti. L'administration prévoit sans doute de l'incorporer au district du Mont Elgon, modifiant le tracé de la frontière de la province.

Selon de nombreuses sources, il ne fait aucun doute que les conflits ethniques ont été provoqués par des personnes proches du pouvoir. Les témoignages sur les milices armées, l'inaction des forces de l'ordre abondent. Au départ, ce ne sont pas des voisins qui se sont attaqués à leurs voisins. Dans cette perspective, les conflits ethniques de 1992 ont contribué sans aucun doute à préparer les élections de décembre et la réélection du Président Moi. Le président recherche un soutien politique auprès de la communauté Kalenjin et auprès des autres communautés "minoritaires". L'un des moyens n'est-il pas d'acheter un soutien politique par la terre ? C'est une pratique courante au Kenya. L'autre est bien entendu de se créer des circonscriptions électorales sûres, des "KANU zones", en déplaçant des populations au besoin. Les Kikuyu et les Luo dans la Rift Valley, dont le nombre s'est accru par le processus de subdivision des terres, sont perçus comme des opposants politiques.

Qu'est-il advenu des terres abandonnées par les populations chassées de leurs lieux de résidence ? Dans le district de Kericho, certaines terres sont rachetées par des Kalenjin, lorsqu'elles sont mises en vente par leurs propriétaires qui cherchent à quitter la région. D'autres personnes expulsées tiennent à conserver leurs titres de propriété. Dans ce cas-là, la terre n'est pas cultivée par les Kalenjin, ils y font seulement paître leur bétail et coupent les arbres. La rumeur veut en revanche qu'en pays maasaï, sur les contreforts fertiles du Mau, la terre d'un Kikuyu forcé au départ puisse être réappropriée sans formalité par un Kalenjin.

La manipulation politique est de première importance dans le déclenchement des conflits. Mais le conflit a pris la forme d'une compétition pour la terre dans ce pays où la pénurie de terres arables est très vive, faisant de la terre un territoire.

En cherchant à créer une province de la Rift Valley kalenjin, le président Moi met une stratégie territoriale au service de sa survie politique. Le district de Nakuru demeure malgré tout toujours fortement kikuyu. La création dernièrement du district d'Eldama Ravine correspond sans doute encore à une autre tentative pour affaiblir cette communauté.

Conclusion

Le cloisonnement administratif introduit durant la colonisation britannique a laissé une forte empreinte au sol, mais surtout dans les esprits. Les territoires, au nom de la défense desquels les conflits ont été déclenchés, correspondent à des circonscriptions administratives. La revendication de domaines fonciers exclusifs transforme la terre en territoire. Durant toute la période du Président Kenyatta, au cours de laquelle la pression sur la terre était moins forte, les migrations en direction de la province de la Rift Valley se sont poursuivies. La stratégie territoriale des Kalenjin cherche à mettre fin à ce processus. En déclenchant des conflits ethniques, l'État risque de les voir échapper à son contrôle, d'autant plus que ces derniers ont contribué à renforcer la cristallisation ethnique au Kenya.

Bibliographie

- AFRICA WATCH, nov. 1993, *Divide and rule. State-sponsored ethnic violence in Kenya*, Humans Rights Watch, USA.
- CALAS B., 1994, "Premiers acquis du recensement 1989", *La lettre d'information de l'IFRA* vol 2, n°1, Nairobi, pp. 15-20.
- Economic Review*, sept 19-25 1994.
- HOLMQUIST, F., et M. FORD, 1993, "Kenya, slouching toward democracy", *Africa Today*, vol 39, n°3, pp. 97-111.
- KENYA NATIONAL ARCHIVES, Ministry of Lands and Settlements, deposit 1/30.
- KIPKORIR, B.E., 1973, *The Marakwet of Kenya*, Nairobi, East African Literature Bureau, 97 p.
- KIPKORIR, B.E., et T. W. Ssenyonga, (éd.), 1985, *Socio-cultural profile of Elgeyo Marakwet district*, IDS, University of Nairobi and Ministry of Finance, 147 p.
- MARTIN, D., 1992, "Le choix d'identité", *Revue française de science politique* vol. 42, 4, pp. 582-594.
- MAUPEU, Hervé, 1994, "État kenyan et conflits ethniques dans la Rift Valley (1991-1993)", *Studia africana* n°5, pp. 37-46.
- MÉDARD, C., 1994, "Stratégies territoriales : territoire ethnique et territoire étatique au Kenya", colloque Politique des territoires, Bordeaux.
- MINISTRY OF LANDS AND SETTLEMENT, 1978, *A strategy for Urban and Rural development*.
- MONONE Omosule, 1989, "Kalenjin : the emergence of a corporate name for the "Nandi-speaking tribes" of East Africa.", *Genève Afrique* vol. XXVII, 1.
- NCKK contemporary report on the politicised land clashes in Rift Valley, Nyanza and Western provinces, 1992, *The cursed arrow*, 28 p.
- NCKK Review Report on *The registered land clashes affected persons in Western Kenya*, August : September 1994.
- PERON, X., 1995, *L'occidentalisation des Maasai du Kenya*, L'Harmattan, 647 p.
- POUTIGNAT, Philippe, et Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, *Théories de l'ethnicité*, P.U.F.
- REPUBLIC OF KENYA, 1994, *Kenya, Population Census, 1989*, vol I.

REPUBLIC OF KENYA, sept 1992, Report of the Parliamentary Select Committee to investigate Ethnic Clashes in Western and Other Parts of Kenya 1992.

SPEAR, T, et R. WALLER, (éd), 1993, *Being Maasai*, James Currey, London, 322 p.

Le territoire surinsulaire japonais - approche géopolitique -

Philippe PELLETIER
Institut d'Asie Orientale - Université de Lyon II

Le Japon offre l'image d'une homogénéité sociale et culturelle si grande, d'une force économique et politique si unie, qu'il semble difficile de concevoir que son espace puisse être topographiquement émietté, morcelé, dispersé en plusieurs centaines d'îles. D'ailleurs, si l'on parle en français "des îles britanniques" ou "des Antilles", on ne dit pratiquement jamais "les îles japonaises", et d'aucuns évoquent même "l'île absolue"¹. Certes le pluriel convient bien à ces ensembles insulaires du Monde qui connaissent une certaine diversité politique, mais le singulier systématiquement utilisé pour le Japon laisse sous-entendre que celui-ci ne forme territorialement qu'un seul ensemble, dans le présent comme dans le passé. Or l'histoire et la géographie sont ici plus complexes. S'interroger sur la constitution territoriale du Japon revient alors à s'interroger sur l'insularité au Japon.

1. Îles, "frontières naturelles" et précocité de l'Etat-nation : de fausses évidences

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, et malgré l'importance de ces îles que l'on devine, il y a peu de travaux japonais, et a fortiori étrangers, qui portent sur l'insularité : premier paradoxe. Les géographes eux-mêmes ne se sont que très peu penchés sur la question, la laissant à quelques rares anthropologues, ethnologues ou sociologues. Les traités de géographie sur le Japon, japonais ou étranger, s'ouvrent pourtant de façon presque invariable sur le constat classique : le Japon est composé de quatre grandes îles. Mais au-delà de cette évocation, ce sera tout ! On ne trouve pratiquement rien sur les autres îles, leur nombre, leur position, leur rôle, l'identité réelle qui est ainsi donnée à l'ensemble. Hormis quelques allusions rapides sur le fameux mais pas vraiment décrypté "sentiment insulaire" (*shimaguni konjô*), sentiment que tous les Japonais sont censés partager, il n'y aura pas grand-chose d'autre à savoir, ou presque.

Symétriquement, ce paradoxe en rencontre un autre, à savoir l'affirmation selon laquelle l'insularité est directement, et précocement, à l'origine de l'unité nationale japonaise. Cette thèse qui porte le nom de *shimaguni-ron*, ou "théorie du pays insulaire" est maintes et maintes fois répétée aussi bien au Japon qu'à l'étranger. C'est un second paradoxe car la "théorie du pays insulaire" véhicule deux sous-principes qui soulèvent pour le moins des questions. La relation directe qui est établie entre "insularité" et "état-nation" ("état" et "nation" étant généralement confondus, mais c'est encore un autre débat), d'une part, pose bien le problème, d'autre part, du "déterminisme géographique" ou, plus exactement, du "déterminisme géopolitique" : en quoi un espace détermine-t-il la constitution d'un État, d'une Nation ? Vieille question essentielle des anciennes écoles de géopolitique, et notamment de la *Geopolitik* allemande, qu'il ne faut pas esquiver sous peine de tronquer l'argumentation.

L'affirmation du caractère précoce au Japon de cette relation insularité-création de l'Etat-nation renvoie davantage aux discours nationalistes, pour ne pas dire chauvins, dans la mesure où ceux qui la répètent à l'envi cherchent à s'en glorifier : le Japon serait historiquement tout aussi mûr que les pays occidentaux, tout aussi rapide dans son processus de civilisation, malgré son isolement supposé, tout aussi fort sinon plus car il aurait franchi cet obstacle. Cette double force - précocité, endogène - est alors associée au principe d'indépendance. Le Japon est la

¹ De Beauce, Thierry, 1979, *L'île absolue - Essai sur le Japon*, Olivier Orban, 212 p.

première nation en Asie qui a réalisé cette indépendance, et qui a compris qu'elle était essentielle, qu'elle devait être préservée face aux impérialismes occidentaux². Cela lui donne donc la mission, sinon le droit, de libérer l'Asie - pour les pays asiatiques eux-mêmes mais aussi pour assurer la propre indépendance du Japon - et/ou d'exporter son modèle de civilisation : discours qui sous-tendit l'expansion militariste en Asie avant 1945, et que l'on peut retrouver d'une autre façon de nos jours. Pourtant, la "théorie du pays insulaire" n'est pas sérieusement étayée, ni même directement décrite. Les phénomènes invoqués semblent si pétris d'évidence – une île est une île, n'est-ce pas ? – qu'il paraît pour beaucoup inutile de les détailler.

Cela conduit également à reposer la fameuse question des frontières dites naturelles, qui semblent si évidentes dans le cas du Japon avec les îles et les détroits. Il est d'ailleurs pour le moins révélateur que cette notion n'apparaît pratiquement pas dans le discours japonais, y compris dans le discours géographique. Le fait semble en effet tellement aller de soi que l'idée même de "naturel" pour des frontières paraît redondant, pléonastique. La frontière au Japon serait donc par définition naturelle et logique. Pourtant, au Japon comme ailleurs, la frontière est un produit de l'histoire, même si elle s'appuie sur un dispositif géophysique. Celui-ci n'est qu'un facteur déterminant parmi d'autres. Ainsi, de l'Antiquité à l'ère moderne en passant par le Moyen-Age, les limites politico-culturelles du "Japon" – étant entendu que le nom et la conception même de ce "Japon" ne doivent pas être anachroniquement fixés et que cela aussi s'élabore lentement au cours des siècles – ne se mettent que progressivement en place, avec des certitudes surinsulaires (Sado, Izu, Iki, Amagusa), des variations (Tsushima, Ryûkyû) et des incertitudes (Ezo/Hokkaidô). L'historien américain David Howell nous rappelle fort justement à propos de Hokkaidô que toute l'histoire de l'île «*démarre avec la supposition qu'elle est et qu'elle a toujours été le front pionnier (frontier) septentrional du Japon, ce qui fausse nécessairement, même par inadvertance, le processus par lequel l'île et ses habitants ont été absorbés par les politiques japonaises. L'image dominante de Hokkaidô comme front pionnier a, en effet, été surimposée par l'État Meiji et ses politiques coloniales*»³. Un regard sur la souveraineté mal définie de l'île avant Meiji et sur son économie met au contraire en évidence la continuité des processus internes d'occupation de l'espace par les anciens habitants, qu'ils soient *Wajin* (= venant du Japon) ou *Ainu*, caractérisée par un développement proto-industriel et pré-capitaliste des activités halieutiques.

On touche là directement au géopolitique. Un tel silence, une telle omission d'un côté (on oublie les petites îles), un tel raccourcissement, une telle détermination de l'autre (on considère le Japon comme une seule île-nation) ne peuvent qu'obéir à une sociodicée, pour reprendre la terminologie de Bourdieu. Autrement dit, ces deux propositions, relativement opposées mais connexes dans leur caricature, unies dans un même mouvement de simplification, correspondent à une pression culturelle, idéologique et politique. Cette pression, qu'elle soit consciente ou inconsciente, est bien d'ordre géopolitique dans la mesure où elle renvoie à une équation spatiale, extrêmement forte, la géopolitique étant entendu non pas comme une vague spatialisation des rapports internationaux mais bien comme l'analyse des interrelations entre un appareil politique et son environnement géographique, y compris des discours et des pratiques qui les accompagnent.

2. La périphérie surinsulaire

On a par ailleurs coutume de dire que le Japon est petit, qu'il manque d'espace, de même qu'il manque de matières premières, assertions qui débouchent sur l'argumentaire du "miracle" qu'il aurait accompli en s'industrialisant. La vision d'un "Japon petit" oublie en fait que, grâce à son insularité, le pays dispose d'un espace maritime à la fois vaste et riche. Le plateau continental (la surface maritime inférieure à 200 m de profondeur, soit 440 000 km²) équivaut à

² cf. la description qu'en fait le philosophe contemporain Karatani Kojin, in : Rieu, Alain-Marc, 1994, "Tôkyô, 1994 - Le Japon et la question de la modernité", *Ebisu*, n° 6, juillet-septembre, p. 46-73.

³ Howell, David L., 1995, *Capitalism from within - Economy, society and the State in a Japanese fishery*, University of California Press, 252 p.

plus d'une fois la surface terrestre du pays (377 737 km²) et la délimitation en ZEE (zone des 200 milles) multiplie celle-ci par douze, soit plus de 4,5 millions de km². Du 50^{ème} rang mondial en surface terrestre, le Japon arrive donc au 6^{ème} rang mondial en surface totale. Autrement dit, il s'agit d'un grand pays, et ce n'est pas une surprise si c'est aussi une grande puissance.

L'halieutique joue dans ce cadre un rôle déterminant. Contribuant largement à l'alimentation des Japonais, c'est un atout historico-géographique de première importance. Elle procure une économie d'espace terrestre considérable, d'autant que la surface agricole utile est réduite (même si celle-ci est loin d'être complètement exploitée : 5,124 millions d'hectares en 1993, pour 7 millions de disponibles). Rien que sur le plan alimentaire, il faudrait, d'après certains calculs, multiplier les surfaces cultivées par deux pour obtenir l'équivalent des protéines animales qui sont fournies par la mer. Or la moitié de la pêche japonaise provient actuellement de la ZEE du pays, c'est-à-dire d'une sphère qui doit son extension spatiale à la présence des "îles éloignées", les *ritô*. Ces îles, au nombre de 430 habitées de nos jours, représentent à peine 1 % de la population du Japon et 5 % de sa surface terrestre, mais elles agrandissent considérablement le territoire japonais.

Outre le fait que l'halieutique se soit merveilleusement combinée avec l'utilisation d'une riziculture irriguée particulièrement intensive, donnant la priorité à une maximisation sur place du travail et du capital au lieu d'une extension dans l'espace terrestre, la couronne maritimo-insulaire a permis au Japon d'évoluer comme un monde en soi. Au centre, un bloc de trois grandes îles, Hondo, Shikoku et Kyûshû, puis de quatre après la colonisation récente de Hokkaidô, constitue le cœur du pays, le pivot du binôme plaine rizicole irriguée/montagne boisée, et la clef de voûte socio-politique d'un État de plus en plus centralisé avec ses normes socio-culturelles dominantes. Autour, une pléiade d'îles, plutôt petites, plus ou moins éloignées, qui furent tantôt intégrées, tantôt marginalisées par le système socio-spatial du bloc insulaire central dominant : c'est la périphérie surinsulaire. La surinsularité est "l'insularité au carré", caractérisant les îles des îles, dédoublant tous les phénomènes propres aux îles (isolement, éloignement, accessibilité, endémie, endogénie, maritimité, fermeture-ouverture).

Les relations des "îles éloignées" avec le bloc "centralinsulaire" suivent le schéma de l'équilibre relatif, sur le modèle centre-périphérie. Au cours des siècles, elles ont accueilli des fonctions économiques spécialisées, plus ou moins marginales par rapport à la norme rizicole dominante : cultures sur champs (canne à sucre dans les Ryûkyû; patate douce), salines, bois de camélias, élevage bovin ou chevalin. Elles ont joué le rôle de soupape sociale jusqu'au XX^{ème} siècle, lieux de bagnes (exilés politiques dits *ryûjin*, communautés de parias *burakumin*, pêcheurs itinérants *ama* et autres gens de la mer), lieux de fuites (chrétiens pourchassés à partir du XVII^{ème} siècle), ou encore lieux d'expérience sociale : première assemblée démocratique du Japon dans l'archipel Oki en 1868, communalisme surinsulaire à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} (Sado, Oki, Iki...), colonies utopiques en Hokkaidô, mouvements indépendantistes dans les archipels Amami et Okinawa...⁴.

Les îles éloignées forment une enveloppe intermédiaire entre l'espace national et l'espace étranger. Celles du Nord ont fait office de front pionnier, celles du Sud et de l'Ouest de marches-tampons. Sous la féodalité des Tokugawa, les seigneuries des Sô à Tsushima, des Shimazu dans les Ryûkyû et des Matsumae dans le sud d'Ezo/future Hokkaidô disposaient d'une certaine autonomie politique, économique et diplomatique-commerciale qui permettait de poursuivre des relations avec, respectivement, la Corée, la Chine et la Sibérie. Le Japon n'avait pas besoin du monde, il avait déjà son monde à lui, l'espace insulaire et surinsulaire, un monde en soi, vaste, plus ou moins docile.

⁴ Matsumoto, Ken'ichi, 1972, *Kotô kommyûn-ron* (Le communalisme insulaire). Tôkyô, Gendai Hyôron-sha, 346 p.

3. Un développement historico-géographique semi-interne

On voit là toute la différence entre le Japon et l'Angleterre. Placés au cours du fameux "long XVI^{ème} siècle" dans une situation politique (avec l'unification), technologique (les acquisitions de la Renaissance) et économique (le développement d'une économie de marché) similaire, les deux pays insulaires, placés en bordure d'un vaste continent tôt développé, ont choisi des voies différentes. Tandis que l'Angleterre et sa marine militaire ou marchande partaient à la conquête du Monde, le Japon restait replié sur lui-même alors qu'il avait la possibilité de s'étendre spatialement – et les tentatives annexionnistes de Hideyoshi en Corée qui guignait la Chine témoignent de certaines velléités politiques sur ce plan.

On a souvent dit, comme l'a fait à juste raison Augustin Berque, que c'est la propre dynamique internalisante de l'occupation japonaise de l'espace – via la riziculture intensive, le faible développement de l'élevage et le boisement des montagnes – qui explique ce phénomène, et c'est vrai⁵. Mais il faut y ajouter l'existence de cette périphérie surinsulaire sans laquelle les facteurs endogènes, internes au centre de l'archipel, seraient restés inopérants : les îles à la fois liens et frontières, sas d'entrées et de sorties, territoires d'autonomie politico-diplomatique relative, intermédiaires incontournables, espaces de marginalisations et d'intégrations. Le "choix historique de devenir terrien" (Berque) est plus exactement un "choix surinsulaire". Les propres conditions géophysiques qui se prêtaient à la construction d'une puissance maritime – étirement d'un archipel en latitude, diversité des côtes et de tous les mouillages possibles, abondance de bois pour les navires, ressources halieutiques palliant les déficits agricoles, utilisation de la régularité des vents et des courants – ont en fait concouru, par l'intermédiaire de la couronne surinsulaire, au propre repli, ou semi-repli, du Japon. Celui-ci n'en est pas moins resté une puissance, avec la conscience de l'être malgré la fausse image de petitesse et ses ambivalences possibles.

Certes, contrairement à l'archipel britannique qui fut envahi par les Romains puis par les Barbares, le Japon échappa, au moins dans son histoire connue, à des conquêtes étrangères, si l'on excepte le cas récent et particulier de l'occupation américaine après 1945. On peut bien entendu évoquer comme facteurs rédhibitoires à toute tentative d'invasion l'éloignement de l'archipel japonais vis-à-vis du continent, supérieur au Channel, la hardiesse des courants marins, ou – version nationaliste des choses – la force des Japonais à résister aux menaces guerrières, grâce aux *kamikaze* si besoin fût. C'est ce que suggère, par exemple, l'historien Tanabe Eizô qui insiste sur le fait que « *l'une des principales caractéristiques du Japon, qui le différencie de la plupart des pays du monde est qu'il n'a pas de "frontières communes"* avec d'autres nations, qu'il occupe une position à l'écart au milieu des mers » et qui, face à l'objection sur l'Angleterre, répond « *qu'il s'agit bien d'une île, mais qui n'est pas isolée* »⁶. Mais, outre la question de cette absence de "frontières communes" qui est totalement discutable ou ambiguë, car les îles et les détroits ont bel et bien joué le rôle de frontières communes, même non linéaires, il ne faut pas oublier d'incriminer aussi les propres tendances géopolitiques de la Chine qui, pour diverses raisons, ont toujours été marquées par l'obsession de garantir les frontières terrestres intérieures – que l'on songe seulement à la Grande Muraille. Et c'est seulement quand les puissances continentales non chinoises l'emportent, comme les Mongols contre lesquels fut précisément bâti la Muraille, ou quand le minerai d'argent du Cipango commence à devenir célèbre, que le danger d'invasion du Japon se fait sentir, ce qui fut le cas avec Khubilai au XII^{ème} siècle, puis avec les Européens au XVI^{ème} siècle.

Il faut insister sur la dialectique de cet espace qui fonctionne non seulement vis-à-vis du Japon central mais aussi vis-à-vis de l'Eurasie continentale : c'est une périphérie à la fois pour le Japon mais aussi pour la Chine et la Corée. Il faut souligner le fait que la politique isolationniste des époques pré-contemporaines fut menée en cascade ou parallèlement dans les trois pays, avec ses fenêtres, ses exceptions et ses isolats. Parler de "réclusion" japonaise seulement n'a pas

⁵ Berque, Augustin, 1982, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F., 226 p.

⁶ Tanabe, Eizô, 1994, "*Kaiyô minzoku setsu no "shi to shinjitsu"*". Chûh Kôron, juillet, p. 174-184, traduit et publié par *Les Cahiers du Japon*, n° 63, printemps 1995, p. 57-63.

de sens dans la mesure où c'est par rapport à un espace zonal (= "régional" = l'Asie orientale) et par rapport au Monde que cette géopolitique se situait.

Le développement japonais n'est donc pas exclusivement interne, mais plutôt semi-interne, d'où son dynamisme global, sa souplesse, sa force. La relativisation de la "fermeture géographique" au cours de la *pax Tokugawa* pose bien entendu des problèmes d'interprétations et modifie considérablement la sociodécennie entretenue à ce sujet au Japon depuis longtemps⁷. L'expression même de *sakoku* qui désigne habituellement cette fermeture au cours de l'ère Edo, est en réalité relativement récente, du début du XIX^{ème} siècle. La terminologie de *sakoku-rei* pour désigner les "édits de fermeture" de 1633-1639 est totalement anachronique, et en partie abusive. L'expression officielle de l'époque était celle de *kaikin* ("interdictions maritimes", un terme emprunté aux Ming chinois) ou de *go-kinsei*, *go-genkin*, *go-kin* ("interdictions").

Malgré les travaux des historiens déjà cités, l'opinion sur cette période résumée par la célèbre sociologue Nakane Chie reste pourtant la plus répandue : « *Une nation insulaire (...) complètement couverte par un seul système administratif* », où, selon Oishi Shinzaburô, le commerce et les relations diplomatiques étaient fermement monopolisés par le pouvoir central⁸. A dire vrai, les tenants de l'ouverture, qu'ils soient libéraux japonais ou impérialistes étrangers, tout comme les tenants de la fermeture, qu'ils soient nationalistes japonais ou exotico-traditionalistes occidentaux, ont le même intérêt à maintenir la fiction d'une fermeture absolue qui justifie leurs positions : on ne peut pas ouvrir ce qui est déjà ouvert, de même que l'on ne peut pas parler de pureté japonaise héritée de l'isolement quand celui-ci était relatif.

4. Un peuple d'insulaires, pas de marins

Ce développement semi-interne peut sembler paradoxal pour un pays maritime. En fait, comme l'avait déjà souligné à plusieurs reprises Augustin Berque, les Japonais ne constituent pas un peuple de marins mais d'insulaires : différence parfois subtile mais essentielle, qui signifie bien entendu non pas que les Japonais méconnaissent la navigation mais que celle-ci reste en-deçà des potentialités que les conditions physiques sinon humaines du milieu peuvent susciter. Le Japon ne fut pas, et n'est pas, un empire maritime⁹. Les historiens japonais viennent de se re-pencher sur la question, avec des ouvrages aux titres aussi explicites que "Les Japonais détestent la mer" (*Nihonjin wa umi ga kirai*) comme celui qu'a publié Tanabe Eizô.

Rappelons ainsi que les tentatives d'invasion de la Corée par Toyotomi Hideyoshi à la fin du XVI^{ème} siècle furent notamment anéantis par plusieurs batailles navales dans le détroit de Corée et la mer Jaune, où l'amiral coréen Yi Sun-sin (1545-1598) utilisa des navires bardés de ferrailles, les fameux "bateaux-tortues" considérés par certains spécialistes comme les premiers cuirassés de l'histoire mondiale. Ensuite, au cours de leur long shôgunat, les Tokugawa ont interdit la construction de navires capables de naviguer en haute mer, et l'ont limité à un tonnage équivalent à cent tonnes (*sengokubune* ou bateaux d'une capacité de mille *koku*), conformément à leur politique de repli. La question est de savoir si, même sans cette interdiction, les Japonais auraient été capables de construire de grands vaisseaux. A en croire certains spécialistes, la réponse serait plutôt négative. Il n'en reste pas moins que les Japonais auraient parfaitement pu, avec l'arrivée des Européens, reprendre leurs techniques de navigation, comme ils l'avaient fait pour les armes à feu, la fabrication du verre, la stéréotomie ou l'exploitation des mines.

Les raisons de ce retard marin ne résident donc pas dans des facteurs techniques mais dans un ensemble de causes socio-politiques voire psychologiques. Pour reprendre l'argument central de l'historien Tanabe Eizô : « *la preuve la plus flagrante que les Japonais ne sont pas un*

⁷ Toby, Ronald P., 1991, *State and diplomacy in Early Modern Japan - Asia in the development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford U. P., 310 p.

⁸ Chie, Nakane, & Shinzaburô Oishi, éd., 1990, *Tokugawa Japan - The social and economic antecedents of Modern Japan*, Tôkyô, University of Tôkyô Press, 240 p.

⁹ Thème que j'ai abordé mais que je n'ai pas pu développer, faute de place, dans le volume "Japon" de la Géographie Universelle (Belin-Reclus, 1994), p. 315.

peuple de marins réside dans la facilité avec laquelle ils se sont accommodés de cent ans d'isolement (...)».

L'historien ajoute qu'ils n'ont pas eu les mêmes désirs ou les mêmes envies que les Européens de prendre la mer pour découvrir ce qui se cachait de l'autre côté de l'horizon¹⁰. Mais la périphérie surinsulaire, avec ses îles parfois très éloignées, ses courants agités et ses vents forts, ne constituait-elle déjà pas un micro-horizon en soi ? Un bout du monde parfois redoutable ou mystérieux ? Les richesses en eau, en bois et, surtout, en argent n'ont-elles pas été les instruments qui ont favorisé le retrait du Japon hors du système tributaire chinois lors de la *pax Tokugawa*¹¹ ? N'ont-elles pas éteint ipso facto la soif de métal précieux qui avait jeté les Européens sur les mers du monde ?

Dans le domaine de la marine militaire récente, l'affirmation japonaise n'est pas évidente. Certes la marine impériale japonaise a remporté la bataille navale de Tsushima remportée contre les Russes en mai 1905 (connue en japonais sous le nom de *Nihonkai kaisen*, ou "bataille navale de la mer du Japon"). Mais la tâche de l'amiral Tôgô Heihachirô (1848-1934) fut très largement facilitée par le fait que, le port et la flotte de Vladivostok étant bloqués par les glaces, l'armada russe partie du Golfe de Finlande arrivait épuisée après un périple de 220 jours, via le cap de Bonne-Espérance puisque l'Angleterre, alors alliée du Japon, avait interdit son passage par le canal de Suez. La défaite de la marine japonaise au cours de la deuxième guerre mondiale a ensuite suscité, malgré l'envergure d'un amiral comme Yamamoto Isoroku (1884-1943), les critiques des rescapés de l'armée de terre qui se sont repliés sans combattre en 1945 et qui ne manquèrent pas de souligner les grossières erreurs tactiques ou stratégiques sur mer (Midway, la bataille des Philippines), tandis que le succès de Pearl Harbor reste militairement largement entaché par l'attitude problématique du gouvernement américain qui laissa faire malgré les informations dont il disposait, tout en sauvant ses porte-avions. La vieille rivalité qui a opposé les deux corps d'armes – l'orientation méridionale et océanique de la guerre fut imposée par la marine japonaise alors que l'armée voulait mener bataille sur terre et vers le nord – ne manquera d'ailleurs pas de resurgir un jour.

Certes, dans le domaine civil, si l'on excepte les pavillons de complaisance comme le Liberia ou Panama, le Japon possède la première marine commerciale du monde, 40 millions de tonneaux au faite de sa puissance au cours des années soixante-dix avant le déclin actuel dû à la compétition internationale. Ce constat, légitime au regard des conditions insulaires, doit cependant être nuancé. Le Japon produit à cette époque 50 % du tonnage mondial de la construction navale, loin devant tout autre pays, mais la moitié est destinée à l'exportation et, de surcroît, tout pays spécialisé en construction navale ne devient pas un empire marin comme le suggèrent les exemples de la Pologne ou de l'ex-Yougoslavie. Même à cette époque, seuls 40 % des importations japonaises et 20 % des exportations environ flottent sous pavillon japonais. L'importance du cabotage qui représente deux-tiers environ de tout le trafic maritime ne peut masquer le relatif effacement sur le plan mondial et, au contraire, doit mettre en évidence le caractère insulaire, et non marin au sens strict, du commerce japonais.

La puissance économique japonaise contemporaine ne relève pas du miracle, comme le croient les nouveaux croyants de la religion économique, mais dépend largement de ce substrat insulaire et surinsulaire. Ce n'est qu'en période de crise, par exemple dans les années 1920 où la transition démographique n'est pas achevée et que le monde rural est paralysé par la grande propriété foncière absentéiste, que la sensation d'étroitesse se fait sentir. C'est à ce moment que fleurissent les discours géopoliticiens sur le "manque d'espace vital", la "surpopulation" et "le légitime expansionnisme". Mais, tandis que les politiques d'émigration ne marchent guère, les îles encore plus éloignées des "Mers du Sud" (*Nan'yô*), y compris Hawaii, exercent une meilleure attraction psychologique, géopolitique, fantasmagorique presque.

¹⁰ Tanabe, Eizô, 1994, op. cit.

¹¹ Flynn, Dennis O., & Arturo GIRALDEZ, 1994, "China and the Manila galleons". *Japanese industrialization and the asian economy*, Latham A.J.H. & Kawakatsu Heita édés., 258 p., p. 71-90.

Les scientifiques japonais ont pourtant largement négligé d'étudier le rôle de cet espace surinsulaire. Cet "oubli" est paradoxal dans le même temps où hérauts nationalistes de l'avant-guerre ou nihonjinronistes contemporains se plaisent à louer le caractère unique, insulaire et maritime, d'un Japon situé à la fois en bordure et au cœur du Monde. Mais il est parfaitement explicable dans la mesure où le caractère ambivalent de la surinsularité épouse parfaitement le registre socio-spatial de la norme dominante japonaise du "dedans" (*uchi*) et du "dehors" (*soto*) : l'espace surinsulaire est un peu en dehors, il est en quelque sorte "minoritaire", et la société japonaise peut y attacher toutes les valeurs négatives que la langue française adjoint par exemple aux mots de "périphérie" ou de "marge". En parler un peu, revendiquer son appartenance aussi, en louer toutes les implications, jamais ! La "minorité" socio-spatiale de la surinsularité, avec ses minorités réelles (exilés *ryūjin*, parias *burakumin*, républicains, communalistes, etc.), devient donc plus ou moins exclue, même si le "Centre des Îles éloignées" (*Ritō Center*), chargé de l'application de la loi de 1953 sur les *ritō*, fait de nombreux efforts pour renverser la tendance.

Cette négligence paradoxale est très répandue, et il s'agit bien d'une négligence car elle n'est pas imputable à une absence de connaissances. L'historien japonais Amino Yoshihiko souligne ainsi que même si les historiens japonais «possèdent bien quelque connaissance de l'existence d'une monarchie dans les îles Ryūkyū ou d'une société aïnoue dans le nord, leur effort pour remettre à leur place légitime dans l'histoire de l'archipel celle de ces peuples est resté à peu près sans effet jusqu'à nos jours»¹². On note cependant de nouvelles tentatives pour apporter un autre regard, via l'étude des civilisations d'Okinawa et des Aïnu, «si bien que les représentations traditionnelles de l'histoire de l'archipel japonais, qui concevaient cette histoire comme insulaire donc "fermée", isolée du reste du monde, ont été complètement bouleversées.»

Amino ajoute à juste raison que les recherches régionales portant sur chacune des grandes îles et leurs espaces internes relèvent d'une problématique semblable. C'est en tout cas une orientation absolument fondamentale de la recherche sur le Japon et, partant, pour l'évolution possible des mentalités-identités japonaises.

¹² Amino, Yoshihiko, 1992, "Quelques questions que pose la société médiévale japonaise et comment la recherche historique japonaise y répond". Paris, *Bulletin de la Société Française des Études Japonaises*, n° 3, p. 6-19.

LE LOCAL EST-IL DÉMOCRATIQUE ? Définition de l'intérêt partagé et pratique civique dans une communauté villageoise mexicaine

*Marielle PEPIN LEHALLEUR
CNRS/IHEAL-CREDAL*

Le local est-il démocratique ? La question vaut d'être posée tant il semble naturel de parler de démocratie locale et d'en faire une condition préalable ou d'accompagnement d'un développement harmonieux, ou encore son produit attendu (Sautter 1993). Postuler une relation positive entre processus de développement et démocratisation revient à demander au local d'assumer de nouvelles fonctions dans la mise en valeur de ressources jusqu'alors mal orientées ou négligées, à travers le renforcement de relations horizontales – entre citoyens et plus particulièrement entre voisins – lesquelles viendraient contrebalancer d'anciens rapports verticaux ou s'y substituer. C'est donc dans un nouveau rapport de forces que le développement associé à la démocratisation prétend placer le local face à ce qu'on appellera le global, pour indiquer plutôt un rapport d'échelle avec l'entité plus vaste dont il relève, ou le central, pour préciser que cette inclusion est corollaire de la soumission à un pouvoir. Mais le local lui-même est structuré et ne se résoud pas dans cette définition relative, dans une position terminale.

La proximité spatiale est volontiers mise en avant pour alléguer de la proximité sociale, et on attend de meilleurs choix, mieux informés, plus respectueux de la variété et des spécificités, de la part de décideurs et responsables ancrés au niveau local. Mais aussitôt surgit l'image classique du cacique et de ses dépendants, de l'homme fort et de l'intermédiaire d'autant plus capable d'imposer un détournement des volontés locales qu'il en est proche. Des images que l'on associe au local avec autant de force que celle de la revendication de catégories sociales émergentes exigeant un nouveau rapport au pouvoir.

Le local fait à la fois référence au traitement qui est réservé, dans une société donnée, aux rapports de proximité, à l'éloignement du pouvoir, et à la diversité qui caractérise, d'un lieu à un autre, ces rapports. La place accordée au local dans un système social n'est pas anecdotique mais révèle ce que l'on attend respectivement des relations horizontales ou asymétriques, de l'union des volontés ou de la contrainte pour assurer son bon fonctionnement. Mais ces notions bien abstraites ne précisent pas quels sont les terrains des inégalités ni comment se définissent les objectifs communs susceptibles de les dépasser.

Un intérêt supérieur n'est pas formulable *a priori*, si ce n'est par ceux qui détiennent ou conquièrent les moyens de le conduire. La participation du plus grand nombre aux décisions, accouplée à la représentativité de tous – c'est-à-dire l'acceptation consentie de la prépondérance majoritaire – supposent que soient dites les différences et les contradictions. Si la démocratie passe par l'explicitation des termes du conflit, l'appel au local ne peut trouver réellement satisfaction qu'à condition de dévoiler le caractère antagonique du jeu social (Schnapper 1994).

La revendication locale semble frappée d'évidence du moment même qu'elle est énoncée. Elle-même procède pourtant de la même opération de généralisation d'un intérêt dominant que celle contre laquelle elle s'insurge quand le centre, la capitale, ceux d'en-haut confondent

sous le vocable national les diversités régionales, culturelles ou sociales. La protestation porte autant sur le manque de justesse de l'évaluation que sur la faute de justice. Si les protestataires font appel au principe de subsidiarité et affirment qu'il serait plus judicieux de prendre telle décision au niveau local, c'est, d'une part, que dans leur esprit il est possible de définir à ce niveau des critères collant de plus près à un intérêt collectif identifiable. Mais c'est aussi qu'ils estiment celui-ci suffisamment proche de leurs propres intérêts pour s'y sentir inclus.

Alors que l'organisation du bal du quartier peut être une affaire aussi importante que le processus électoral, les arrangements territoriaux négociés entre voisins plus légitimes qu'un hypothétique cadastre, la pression de la parentèle pas moins contraignante qu'un droit écrit, la pratique civique au quotidien doit ouvrir sa voie entre les projets concurrents de voisins partageant le même espace. La distance du pouvoir central, la proximité des partenaires peuvent-elles favoriser leur accord ?

Appartenance et adhésion

La proximité sociale se manifeste plus dans l'allégeance à des normes partagées que par une quelconque homogénéité des membres de la collectivité qui ne peut être perçue que de l'extérieur. Elle est affaire d'acteurs et de leur tension vers des objectifs qui se rejoignent, plus que de caractères définis en soi.

Dans les groupes locaux de type communautaire où l'appartenance est vécue comme "naturelle" et où les relations sont réputées réciproques, les décisions recueillent généralement un consensus très large du moment qu'elles sont prises par les personnes qui en ont la fonction légitime. Ajoutons qu'elles sont souvent peu discutées. Cette légitimité paraît impliquer la capacité de choisir ce qui convient à l'ensemble, une qualité qui émanerait en quelque sorte du processus de sélection lui-même plutôt qu'il n'appartiendrait à l'individu. Les communautés régies par les règles de la solidarité valorisent la dette morale contractée envers les anciens, envers les générations antérieures et tous ceux qui ont précédé les autres membres du groupe dans le sacrifice de leur temps et de leurs efforts pour le soin des affaires collectives. On répond à leur don par la déférence et l'obéissance, et l'on contribue à la pérennité de l'échange et à la reproduction du groupe en assumant à son tour la responsabilité qui obligera les générations suivantes.

Le respect de l'autorité sur les cycles étendus dans le temps du don et du contre-don est largement impersonnel. Ceci donne d'autant plus de consistance à la tradition qui symbolise le groupe et apparaît comme sa garantie. Ce qui n'empêche nullement cette tradition de se modifier mais fournit aux membres de la communauté la raison nécessaire pour inscrire leurs propres besoins dans les visées collectives.

Il est d'autres fonctionnements qui relèvent plutôt de l'association et d'une définition prospective des intérêts communs. Que le contrat qui les fonde soit dûment explicité ou l'adhésion plus intériorisée, ces organismes vivent sous le signe de la négociation. Des objectifs sont certes proclamés, mais seule l'interaction des membres leur donne vie. C'est elle qui conduit à la formulation, toujours soumise à révision, d'un intérêt "général" qui reflète surtout la vision des membres les plus disposés à lutter pour leur projet.

Egalitaire dans son principe, l'appartenance à un groupe issu d'un pacte reste virtuelle tant qu'une participation active ne vient pas pousser de l'avant les objectifs particuliers de l'acteur. Ainsi, sa participation est nécessairement, et tout en même temps, aspiration à imposer sa voix dans le concert des intérêts particuliers, aspiration à entrer dans la concurrence pour marquer les frontières vives du groupe et de son action. La participation publique dans un groupe non communautaire, sujet à négociation, signifie donc exercer une certaine étendue de pouvoir au sein du groupe et entrer en confrontation avec ses interlocuteurs extérieurs.

Peut-on distinguer, dans ces deux contextes, ce qui fonde le droit et le devoir de participation ? En contraste avec une organisation communautaire, où le moment de prendre sa part de responsabilité dépend d'un statut acquis (longuement accumulé), la compétition pour l'exercice du pouvoir dans le cadre d'une organisation contractuelle est ouverte. Elle répond surtout à la capacité relative des concurrents de proposer une finalité particulière suffisamment large et pertinente pour qu'un grand nombre d'affiliés s'y trouvent mobilisés. Une légitimité virtuelle, en quelque sorte, qui ne se confirmera, éventuellement, qu'a posteriori.

Le groupement communautaire se réalise sur la base de nombreux acquis préalables. Ceux-ci forment le terreau d'un sentiment d'appartenance et de normes non dites partagées, qui hiérarchisent les objectifs des membres de la communauté et se matérialisent en quelque sorte "spontanément" dans les décisions que prennent en son nom les guides du groupe. Le moment crucial est donc celui où ces dirigeants sont désignés et investis de légitimité. Dans la réunion de volontés sur une base contractuelle, c'est au contraire au moment de prendre chaque décision que sera évaluée, et peut-être remise en question, son adéquation aux visées fondamentales des membres de l'association.

On trouve ces deux perceptions de l'être-ensemble et de ce qui doit conduire l'action commune dans les collectivités locales. Le rapport au territoire en est souvent la raison d'être, l'acte fondateur, et sa gestion, le principal enjeu. Une gestion dans deux directions, qui doit réguler les affrontements comme les accommodements de tous ceux qui, à divers titres, prétendent à l'usage de l'espace local pour satisfaire leurs propres besoins, et qui, dans le même temps, déborde le cadre du groupe lui-même et inscrit les contradictions locales dans le jeu des pouvoirs qui le dominent.

Autoritarisme communautaire ou démocratie en différé ?

A El Tigre, petit village campé au fond d'une vallée de montagne de l'état du Tamaulipas au nord-est du Mexique, Don Juan est, parmi les anciens, un homme respecté. Encore assez vert pour travailler ses champs, il est à la tête d'une grande famille de sept hommes et quatre femmes, tous mariés à des gens du village ou des environs proches.

Le fils aîné est établi au village et titulaire d'une parcelle *ejidale*¹. Rosalio, 51 ans, estime que son temps est venu de briguer la présidence du Commissariat de l'*ejido*, la charge la plus élevée au niveau de sa petite communauté. Il a déjà assumé différentes fonctions locales et s'est récemment mis en avant dans des commissions auprès d'hommes politiques importants. Quelques *ejidatarios* lui offrent leur soutien. Son père n'approuve pas la candidature non encore déclarée de Rosalio car il s'appuie sur des *ejidatarios* qui, comme lui, se sont ralliés au PAN (Parti d'Action Nationale) lors des élections municipales précédentes, en opposition au PRI (Parti Révolutionnaire Institutionnel, au pouvoir depuis soixante ans) dont le candidat à la mairie, notoirement corrompu, était d'ailleurs issu de leur propre *ejido* et ennemi de la famille.

Cinq personnes viennent un soir trouver Don Juan pour lui soumettre une liste de trois candidats (aux postes de président, secrétaire, trésorier du Commissariat). Il accepte d'appuyer

¹ L'article 27, aujourd'hui réformé, de la Constitution proclamée en 1917 inscrivait dans la légalité le principe social de "la terre pour qui la travaille" au nom duquel s'étaient soulevés beaucoup de paysans, en particulier les zapatistes. Les groupes de paysans (de 10 à quelques centaines) qui recevaient à titre collectif une terre préalablement expropriée (grands domaines) ou une terre nationale en étaient conjointement tenanciers et non propriétaires. C'est l'*ejido*. Le droit d'usage individuel sur une parcelle agricole était transmissible sans division, de préférence au sein de la famille. Elle ne pouvait être ni vendue ni hypothéquée. Ces règles, malgré de multiples entorses, sont restées en vigueur jusqu'en décembre 1991. La réforme de l'article stipule la fin des distributions de terre et prévoit la possibilité pour les *ejidos* qui le voudraient majoritairement de diviser leurs terres et de les transformer en propriétés librement aliénables.

la liste à condition de remplacer le candidat au secrétariat par son fils, si celui-ci en est d'accord. Malgré sa réticence initiale, Rosalio se rallie rapidement à la proposition. La liste est élue à main levée quinze jours plus tard à l'Assemblée de l'*ejido*.

Ainsi Rosalio a préféré reconnaître l'autorité de son père et la valeur de la concertation réalisée entre quelques hommes de poids. En faisant le choix d'un jeu communautaire, il renforce sa légitimité telle que la définit le critère local. Outre ses qualités propres, il montre sa disposition à rechercher le consensus plutôt que la compétition. Son respect pour son père le pousse de l'avant et ne l'accable pas (il aurait pu obéir en se retirant sans rendre publique sa candidature). Mais il lui faut, pour cela, sacrifier son ambition personnelle et rompre symboliquement avec les soutiens dont il disposait à titre privé dans l'*ejido* et à Ocampo, le chef-lieu du municipe.

Ces appuis sont d'ailleurs la raison affichée pour laquelle son père a refusé tout d'abord de le soutenir puis l'a contraint à une autre alliance. Celle que Rosalio avait nouée s'écartait des trois sources d'autorité légitime : à Ocampo, celle du parti au pouvoir, le parti-gouvernement; dans l'*ejido*, celle des anciens capables de négocier la bonne entente du village; et dans sa propre famille, celle de son père.

Représentativité négociée

La tentative avortée et récupérée de Rosalio met en lumière la relation fonctionnelle entre ces trois sphères. L'alliance qu'il a établie sur une base personnelle, indépendante de la filière que prescrit la communauté, aurait interrompu le système général de réciprocité qui assure dans le temps la répartition des fonctions de pouvoir entre les familles.

Les anciens jouent un rôle-clé de démarchage, de négociation entre les familles qui comptent des hommes de qualité de la classe d'âge requise. L'occasion se représente tous les trois ans et il ne peut y avoir deux réélections consécutives. Une candidature individuelle comme celle de Rosalio fait fi de toutes ces précautions. Elle pose une alternative à la reconnaissance de la dette comme source de légitimité en s'appuyant sur une alliance conclue de façon autonome avec un pouvoir extérieur. Le mode d'insertion de la communauté dans le système politique est ainsi remis en question.

Mais le processus de sélection des dirigeants de l'*ejido* que l'idéologie locale présente comme une affaire interne, discrètement négociée entre les familles, apparaît aussi, à la lumière du compromis finalement scellé au nom du respect des anciens, comme le résultat d'un calcul qui prend en compte l'affermissement des relations avec différentes sources de pouvoir extérieures.

Les règles du jeu territorial

En effet, que le soutien de Rosalio se situe au sein du PAN n'est pas indifférent dans la conjoncture agraire nationale. Ce parti s'est toujours déclaré favorable à la clôture des distributions de terre et à un desserrement significatif du statut d'inaliénabilité de la parcelle *ejidale*, voire, de façon plus discrète, à sa privatisation. Tandis que beaucoup de militants du PRI et de hiérarques mineurs s'en inquiétaient. A l'heure où la réforme de l'article 27 de la Constitution établit dorénavant la légalité de ces deux processus, et que les officines du ministère correspondant mettent en place les procédures d'arpentage et de reconnaissance des limites des parcelles, l'invitation faite à un villageois proche du PAN de participer aux structures de décisions de l'*ejido* indique une volonté d'ouverture à différentes influences.

La réforme de la législation agraire marquera nécessairement le point de départ d'une nouvelle histoire à El Tigre, comme dans les autres *ejidos*, même si des effets spectaculaires ne sont pas immédiatement visibles. Au-delà ou en-deçà des possibilités éventuellement offertes à des personnes étrangères à l'*ejido* d'y pénétrer et d'acquérir partie de ses terres, ce sont les règles de l'échange interne, la négociation des limites de ce qui tombe sous le coup de la décision collective, l'ampleur et la teneur des rapports avec les autres habitants non *ejidatarios* du village qui seront modifiées.

Les terres de l'*ejido* s'étagent sur la pente qui ferme un vallon cerné de hauteurs boisées. Les terres du versant, les plus fertiles, les mieux orientées, arrosées et bien drainées, sont encloses d'un long muret de pierre qui les protège, depuis l'époque de l'hacienda, du bétail en libre pâture. Les premières familles y ont choisi leurs parcelles, puis ont rétréci quelque peu leur part pour permettre à une quinzaine de leurs fils adultes de recevoir, eux aussi, un titre agraire. Par ailleurs, deux cents hectares de surface plane défrichés au tracteur en 1979 par la banque agricole au bas du village sont cultivés en commun, avec des résultats très médiocres car la terre s'inonde.

Au cours des ans, la répartition des terres a été intensément remaniée, ajustée aux besoins des familles et de leurs générations montantes, grâce à de nombreuses transactions internes. Echanges, révision des répartitions entre le collectif et les terres encloses, prêts de petites parcelles aux jeunes couples ou association précoce au travail contre promesse d'héritage (par voie masculine ou féminine) sont négociés entre familles d'*ejidatarios* puis portés à la connaissance de l'assemblée. En revanche, les *vecinos* ou paysans qui vivent au village mais n'ont pas de droit agraire, sont maintenus en dehors des accords fonciers. Les contrats de métayage, légalement susceptibles de leur ouvrir un accès temporaire à la terre *ejidale*, sont toujours limités à deux ans et doivent être soumis au préalable à l'assemblée.

La stratégie des anciens consiste à assurer leurs vieux jours en retenant jusqu'au bout le titre agraire qui leur donne autorité, tandis que les familles nombreuses cherchent à "placer" leurs enfants et à occuper toutes les possibilités d'accès définitif ou précaire aux parcelles. Des choix sacrifient certains individus et écartent les *vecinos* sans famille au village pour garantir que le plus grand nombre possible de fils d'*ejidatarios* voient leurs droits préservés.

La nouvelle loi agraire met en question les équilibres négociés dans cette dynamique de transmission protectrice mais restrictive. La soumission des individus aux logiques familiales, celle des familles moins nombreuses et puissantes à celles qui le sont plus, risque d'être estimée sans objet face à la possibilité, encore hypothétique, d'effectuer des transactions commerciales.

D'autres considérations peuvent conduire à faire un accueil favorable à la privatisation mercantile de l'*ejido*. A El Tigre, quelques *ejidatarios* convaincus de malversation vis-à-vis du programme Solidarité, et qui ont bénéficié de la solidarité forcée de leurs voisins, se verraient de toute évidence très satisfaits d'échapper définitivement à leurs obligations communautaires et prônent l'accélération des procédures pouvant conduire à la mise en vente des parcelles.

Les dimensions variables de la communauté

Mais la prééminence des anciens et des intérêts de certaines familles dans le jeu foncier heurte également le sentiment grandissant de légitimité qu'ont acquis de jeunes adultes, *vecinos* et *ejidatarios*, qui se sont investis activement dans la réfection des bâtiments de l'école primaire, la mobilisation de comités pour l'installation de l'eau courante et l'amélioration de la voirie, la création d'un magasin coopératif de produits de consommation

courante fièrement appelé “*Flor de juventud*” (“Fleur de la jeunesse”). Pour leur part, un grand nombre de femmes de tout âge ont contribué au financement d'un moulin à maïs en organisant des ventes de *tamales* et autres mets préparés, et continuent d'en assurer la gestion.

Ceux qui mènent de telles actions et contribuent de façon si évidente à améliorer les conditions de vie communes appartiennent justement aux catégories de personnes qui participent le moins aux décisions de l'*ejido*. Rosalio y a pris en son temps une part active et sa présence au commissariat de l'*ejido* est regardée comme un élargissement de la représentativité des intérêts de la jeunesse et des actions associatives au sein de la communauté villageoise.

Dans les discussions animées où l'on envisage les différentes possibilités qu'ouvre la nouvelle réglementation agraire, il se montre partisan d'affecter les terres d'usage commun – c'est-à-dire les terres *ejidales* non parcellaires, les friches et les prés qu'utilisent aujourd'hui librement et sans contre-prestation les *ejidatarios* ayant quelque bétail – à des entreprises productives collectives auxquelles participeraient les *vecinos*. Une option qui suscite la controverse sur la prééminence de la communauté *ejidale* originelle ou le bien-fondé de son extension aux *vecinos*, sur la sécurité qu'offrent aux familles la tenure et la gestion collectives ou sur les risques de se lancer dans une entreprise extra-agricole. Les questions, au fond, ne sont pas très différentes de celles qui se posaient auparavant à l'*ejido*. Mais elles suscitent à présent un débat d'autant plus animé que désormais ont voix au chapitre les personnes qui, à défaut de pouvoir alors parler au nom de leur famille, en restaient exclues.

Il n'échappe à personne que les nouvelles règles agraires donneront matière à repenser la répartition des pouvoirs dans le village. Entre les négociations menées par un nombre réduit de porte-voix chargés de définir l'intérêt général et les tentatives individualistes de caler le pouvoir sur des rapports marchands, s'ouvre la possibilité, soutenue par Rosalio, de rompre certains cloisonnements internes en ouvrant de nouveaux champs d'action collective et de décision aux personnes désireuses de s'y investir.

Le vote, entre jeu et engagement civique

La candidature de Rosalio a imposé la réalité d'une alliance nouée en dehors du rapport global d'inclusion de la communauté dans le système de pouvoir. Perçue d'emblée comme une menace pour les relations de l'*ejido* avec la municipalité, elle pose le “risque”, au plan intérieur, de transformer les préférences électorales que chacun peut avoir à titre privé en véritables choix, portant à conséquences au sein de la communauté.

A El Tigre, les gens participent aux élections nationales et municipales. Ils votent massivement pour le PRI, les femmes comme les hommes. Aux dernières élections présidentielles, il y a eu près de deux cents voix pour le PRI, mais aussi, ce n'est pas négligeable, douze pour le PAN, trois pour le PRD (Parti de la Révolution Démocratique). Si cela se sait, ce n'est pas parce que les résultats ont été proclamés – les voix de El Tigre ne peuvent pas être décomptées séparément puisque trois autres *ejidos* et un quartier d'Ocampo sont enregistrés sur la même liste² – mais parce que les gens le disent et organisent même un simulacre de vote entre eux. Il y a plus amusant : des courses de fourmis, où chacune représente un candidat à la Présidence, au cours desquelles des paris sont lancés.

² En réalité, deux listes (Sections électorales n°0908-B et 0908-C, municipale de Ocampo, Tam.) où les électeurs de tous ces lieux sont distribués par sexe. Depuis quinze ans, hommes et femmes votent donc chacun de leur côté mais dans un accord remarquable. Aux élections de 1994, les femmes ont néanmoins voté un petit peu moins pour le PRI et un petit peu plus pour le PRD et le PPS.

Les préférences de chacun sont donc exprimées. Traduites en votes face au pays, et réduites à un jeu au sein du village. Les opinions et l'acte électoral relèvent d'une sphère politique nationale où la participation est, par loi, individuelle. Mais on juge qu'elles doivent être distinguées et gardées à distance de l'action civique tenue pour véritable et importante qui touche à l'organisation de la réciprocité au sein de la communauté.

La récupération de la candidature de Rosalio et sa nomination au sein du commissariat assignent pourtant une nouvelle légitimité à l'option partisane individuelle dont on espère après tout faire bénéficier l'*ejido*. Dès à présent comme, peut-être, au futur, pour les *vecinos*, semble se profiler l'idée que la pratique civique pourrait s'exercer dans divers espaces politiques articulés, distincts mais en prolongement les uns des autres. Don Juan souligne volontiers qu'il a cessé d'indiquer à ses fils pour qui ils doivent voter.

La présence de Rosalio au sein de l'équipe dirigeante marque la fin de l'époque où il était plus important de choisir un "bon" dirigeant que de se préoccuper pour les décisions à prendre. Au moment où l'existence d'une communauté de résidence qui déborde l'*ejido* prend consistance politique, l'arrivée au commissariat d'une personne qui bouscule quelque peu ses critères traditionnels de recrutement confirme qu'il est dorénavant perçu comme nécessaire de reconnaître les nouveaux territoires et d'explicitier leurs enjeux. Dès lors que la convergence des intérêts locaux n'est plus assumée comme un *a priori*, elle peut devenir un objectif, ou être récusée. Le processus ouvre la collectivité à de nouvelles alternatives et l'expose à d'autres dangers. A partir de quoi il devient légitime – et nécessaire – de prendre position dans le débat interne comme dans celui qu'animent les forces politiques qui agissent au niveau national.

Bibliographie

SAUTTER, G., 1993, "Vers une démocratie des espaces ?", *Parcours d'un géographe*, Ed. Arguments, Paris, pp.132-150.

SCHNAPPER, D. 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris.

WILSON, F. and F. STEPPUTAT (ed) 1994, *People in Politics. Debating Democracy in Latin America*, Centre for Development Research, Copenhagen.

Le Kurdistan : quel territoire pour quelle population ?

Jean-François PÉROUSE
Université de Toulouse Le Mirail

"(...)Si l'entente existait entre nous
Tous, nous nous soumettrions les uns aux autres.
Alors Roums*, Arabes, Persans, tous
Nous serviraient comme les valets.
Nous porterions à leur apogée la religion et l'État
Nous acquerions la Science et la Sagesse
Dans tous les domaines les Kurdes s'illustreraient
Ils seraient reconnus comme des parfaits(...)".

*(c'est-à-dire Turcs).

Extrait de *Mem o Zin*, du poète Ahmade Khani (1650-1707), traduit par J.Blau, in "Les Kurdes et leurs États", *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, juillet-oct.1994, p.82.

Qu'on le déplore ou non, le Kurdistan¹ – "pays des Kurdes" dans les langues iraniennes, auxquelles sont étroitement apparentées les langues kurdes – n'est, à proprement parler, pas un *pays*² au sens où l'on entend communément ce terme (à savoir un territoire délimité par des frontières internationalement reconnues, sur lequel sa population est entière souveraine). N'est-ce pour autant qu'un "espace" (terme plus abstrait et indéfini) rêvé ou fantasmé ? A l'évidence, non.

Car les Kurdes – peuple³ sans État propre, éclaté dans des États sans nation – veulent exister en tant que tels, même s'ils ne forment pas (encore) une collectivité politique territorialement organisée. Mais si le mot Kurdistan s'est à présent presque banalisé (même en Turquie⁴, où il a longtemps été sévèrement proscrit, son simple usage en public pouvant faire encourir, il y a peu encore, des peines sérieuses à ses utilisateurs), son contenu est, il faut l'admettre, des plus flous. De fait, selon les époques, selon les auteurs, leurs partis pris (explicités ou non) et leurs origines, il a revêtu et revêt toujours des significations variables. Pour remédier à cette imprécision généralisée, il paraît indispensable de sérier de façon critique les contours, successivement ou simultanément donnés à ce "non-pays"⁵ à géométrie variable, objet de multiples représentations souvent antagonistes.

¹Selon Maria O'Shea (1991) le mot "Kurdistan" se serait imposé au XII^{ème} s., pour désigner le territoire contrôlé par le sultan Sandjar.

²cf. Yildiz, H. (éd.), 1992, *Un pays sans frontière : le Kurdistan*, Paris.

³On s'en tiendra à la conception du peuple comme "communauté de manque", c'est-à-dire comme "toute forme particulière de communauté humaine unie par la conscience et la volonté de constituer une unité capable d'agir en vue d'un avenir commun" (H. Gros Espiell, cité par E. Jouve, 1986).

⁴cf. l'hebdomadaire turc très officiel *Cumhuriyet Haftasî* du 2-8/06/1995.

⁵On se rappellera à cet égard l'omission significative de Lloyd George lors de la conférence de la Paix de Paris. Ayant oublié le Kurdistan dans son texte programmatique, il le fait ajouter le 31 janvier 1919, comme le "pays entre l'Arménie et la Mésopotamie", dans la liste des territoires devant faire l'objet d'un mandat (Art. 2 du traité); cf. Jmor, S., 1995.

I. Le Kurdistan : des réalisations partielles (agissantes) et des représentations tendancieuses

A. Des réalisations fragmentaires ou le recours au passé mythifié

Tout essai de délimitation du Kurdistan s'appuie, d'une façon ou d'une autre, sur une lecture ou une vision du passé de la région⁶. Ce passé, parfois éloigné⁷, est ainsi convoqué avec une honnêteté inégale pour légitimer un découpage plutôt qu'un autre. Procédé courant.

Cependant, force est de reconnaître qu'il n'a jamais existé, aussi loin que l'on remonte dans le passé, un Kurdistan politiquement unifié, de quelque façon que ce soit. Cette nécessaire restriction faite, nous nous garderons, contrairement à certaines histoires officielles non kurdes (et assez malintentionnées), d'en déduire quoi que ce soit quant à une quelconque "incapacité structurelle" des Kurdes à dépasser le stade de l'organisation tribale (primaire). Stéréotype pourtant vivace.

A tout le moins, une analyse historique qui s'efforcera d'être impartiale conduirait seulement à la constatation suivante : il n'a existé que *des* Kurdistan(s)⁸, réalisations partielles et restreintes d'une "grande idée" (celle du Kurdistan) qui fut lente à se construire et à s'imposer dans sa dimension transcendante et motrice (au sens d'idée guidant une action collective ou inspirant un programme politique). Or, l'histoire particulière et la description de ces Kurdistans est elle-même l'objet d'enjeux d'ordre général. Pour les "nationalistes"⁹ kurdes actuels, par exemple, ces Kurdistans sont vus, rétrospectivement, comme autant d'expressions territoriales, imparfaites, embryonnaires, de l'idéal à faire advenir. L'"écriture" de ces territoires prémonitoires donne lieu à des interprétations diverses.

Ainsi celle des différents *émirats* kurdes (certains auteurs préfèrent parler de *principautés*, voire d'*États*), dont l'existence autonome s'est prolongée jusqu'au XIX^{ème} siècle¹⁰. Sous l'Empire ottoman ces émirats furent abolis pour la plupart vers 1835. Celui de Soran (centré sur Rawanduz, actuel Irak) s'était même auto-proclamé "État indépendant" en 1826. Son émir (*amir*) d'alors, Mir Muhamed Mansour, s'employa même à se doter d'une armée et d'une diplomatie propres (opportune alliance avec l'Égypte conquérante en 1832), effectives jusqu'en 1836 (date de la suppression de l'émirat). Sous l'Empire perse, la dernière principauté kurde, celle d'Ardalan, dans la province de Sina, fut abolie en 1865.

Les réalisations historiques durant le vingtième siècle sont beaucoup plus éphémères (et tragiques). En l'espèce, la géographie des révoltes kurdes dans les différents États-nations constitués au lendemain de la Première Guerre mondiale fait apparaître quelques fugaces "Kurdistans", constructions menacées, aux contours imprécis et fluctuants (Bozarslan, H., 1988). Ainsi, exemple le plus extrême peut-être, la guérilla conduite à l'heure actuelle par l'aile armée du PKK (l'ARGK ou "Armée Populaire de Libération du Kurdistan" en kurde) présente les territoires qu'elle "libère" (toujours momentanément, à la faveur d'une offensive victorieuse, ou d'un hiver rigoureux), comme des parcelles (pièces provisoires d'un *patchwork* sans cesse recomposé) du futur "Kurdistan" à bâtir. Mais les exemples les plus connus

⁶Le terme "région" est employé ici dans son sens large (ensemble de pays), plus anglo-saxon que français. On ne confondra pas cette acception avec celle, euphémisante ou dénégatrice, des autorités turques, qui désigne la portion du "Kurdistan" située en territoire turc.

⁷Pensons à la façon dont une certaine histoire kurde s'approprie (peut-être rapidement) le passé mède.

⁸Peut-être faudrait-il mettre à part le royaume du sultan Sandjar (mort en 1157), qui s'étendait d'Hamadan (Iran actuel) à Sennah (Sanandaj), trop mal connu encore.

⁹Par nationalistes, nous entendons pour l'instant les personnes (se revendiquant kurdes) qui cherchent (par des voies qui peuvent différer) à faire coïncider la communauté historico-culturelle à laquelle ils ont la conviction d'appartenir (et dont ils exigent la reconnaissance), un territoire, et une forme d'organisation politique spécifique.

¹⁰Il est à noter que les noms des émirats abolis sont toujours utilisés par les nationalistes kurdes pour désigner les différentes parties du Grand Kurdistan.

cependant sont le "royaume" de Cheikh Mahmoud, organisé autour de Suleymanyé (Irak), de la fin 1922 à juillet 1924 (date de la prise de la ville-capitale par les Britanniques) et la "république de Mahabad" (janvier-décembre 1946), en Perse (Roosevelt, A., 1978 & Eagleton, W., 1987). Dans les deux cas, sous des formes politiques apparemment très différentes (d'un côté un royaume, de l'autre une république), ces réalisations partielles ont été présentées/pensées comme une première "étape" vers l'édification d'un ensemble plus vaste.

Le cas actuel de l'"État Fédéré Kurde" (KFS selon l'abréviation anglaise) – capitale Erbil, faute de Kirkuk – est à envisager à part. Proclamé officiellement le 4 octobre 1992, il regroupe environ 4 millions d'habitants (qui ne sont pas tous des Kurdes), sur 36 447 kilomètres carrés. Son découpage, arbitraire, correspond à une ligne de cessez-le-feu dessinée lors des affrontements qui ont suivi la deuxième Guerre du Golfe (mars-avril 1991); il couvre seulement les trois gouvernorats de Dohuk, Arbil et Sulamaniya (qui n'ont d'ailleurs pas participé au référendum d'octobre 1995) et correspond en fait grossièrement à la fausse "région autonome" kurde de mars 1974 (Vanly, I.C., 1981, pp. 225-306)¹¹. En outre, l'avènement de cet État fédéré, encore peu viable (Bozarslan, H., 1994), est étroitement lié à la Résolution du Conseil de Sécurité de l'ONU n°688, adoptée en avril 1991, qui délimite pour l'aviation irakienne une stricte zone d'exclusion aérienne au nord du 36° degré de latitude nord. Fragile et imparfaite construction, ce "Kurdistan" constitue l'expression la plus caricaturale de ces "territoires de substitution", médiocres pis-aller provisoires qui ne font qu'aiguiser le désir de "Plus Grand Kurdistan"¹².

B. Sur quelles bases cartographier ? Les critères non-ethniques

Dans ces conditions, toute tentative de cartographie du Kurdistan est inévitablement ou fatalement, sinon illusoire (O'Shae, M., 1992 & 1994), du moins discutable. De la sorte, qu'il s'agisse de cartographie "de l'extérieur" (réalisée par des non-Kurdes : diplomates, journalistes, voire historiens occidentaux) ou "de l'intérieur", les critères retenus (le plus souvent implicitement) varient, et opèrent des lectures différentes de l'histoire kurde, en privilégiant tel ou tel épisode (et en négligeant tel autre). La plus fréquente des approches cartographiques, typiquement *pré-scientifique*, est celle qui affecte le ton de l'évidence, et qui ne s'interroge pas sur les délimitations effectuées, ni sur les parti pris sous-jacents à celles-ci. Ainsi se perpétuent les erreurs et les clichés.

L'examen attentif de ces tentatives de figuration/configuration conduit à distinguer plusieurs catégories de critères de délimitation; les principaux sont les critères physiques, les critères socio-économiques, et les critères linguistico-ethniques. Occupons-nous ici des deux premiers.

Les critères physiques peuvent être eux-mêmes décomposés en trois sous-ensembles : critères topographiques, hydrographiques et climatiques. En premier lieu, dans beaucoup de représentations, le Kurdistan est figuré comme un pays d'abord montagneux. Ses limites sont dès lors topographiques : glaciers, talus ou escarpements. A cet égard, il faut rappeler que sous l'empire Ottoman, le mot "kurde" était parfois utilisé pour désigner les populations de la montagne, par opposition à celle de la plaine, indépendamment de toute considération linguistique ou sociologique. Ce critère topographique se révèle donc opératoire surtout au sud et à l'ouest : ainsi pour W.C. Brice (1966), l'"escarpement kurde" qui court ouest-est de

¹¹La loi irakienne de mars 1974 délimitait un "Kurdistan-croupion" de 37 062 km² (étendu en février 1976 à 42 138 km², sur les 74 000 km² habituellement admis) comprenant trois gouvernorats, administrés d'Arbil. Elle excluait des zones importantes à majorité kurdophone, comme celles de Khanaqin et de Kirkouk, ainsi que le djebel Sindjar. De même, les trois gouvernorats de 1991 ne couvrent pas tout le Kurdistan irakien sur lequel mordent les gouvernorats de Ninawa (chef-lieu Mossoul), d'At-Ta'mim (Kirkouk) et de Salah ad-Din (Tikrit, Samarra); les deux derniers gouvernorats ayant été commodément créés par décret en février 1976 (pour détacher du Kurdistan administratif de précieux gisements pétroliers...).

¹²Pour paraphraser l'expression de "Plus Grande Méditerranée" forgée par F. Braudel dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II*.

Birecik (sur l'Euphrate) à Cizre (sur le Tigre), délimite le Kurdistan à l'ouest (c'est-à-dire en Turquie). Dans cette logique, le Taurus oriental est kurde, mais pas les plaines d'Adana et d'Antioche. De même, en Irak, les djebels Makhun et Hamrin sont fréquemment présentés comme formant la limite sud du Kurdistan. Quant au djebel Sindjar (prolongé par l'Abd-el-Aziz), à cheval sur la Syrie et l'Irak, il constituait (jusque dans les années mille-neuf-cent-soixante-dix) un îlot de kurdicité. La montagne jouant comme un repli, refuge, ou un sanctuaire¹³. Cependant, au nord et à l'est, ce seul critère se révèle bien insuffisant : le mont Ararat appartient à la fois aux imaginaires nationaux kurde et arménien (Copeaux, E., 1994). D'ailleurs, traditionnellement, l'Anatolie orientale est décrite comme l'Arménie par les géographes (Reclus, E., 1884 & Blanchard, R., 1929). Ceci dit, le "sud-est anatolien" turc (le triangle Birecik, Diyarbakîr, Ceylanpînar) formé de bas plateaux inclinés et de reliefs collinaires, ne répond pas à ce premier critère de définition.

Le critère hydrographique, lui, est souvent combiné au précédent. Le découpage opéré se calque, dans cette perspective, sur les limites des bassins-versants, ou sur une partie d'entre eux (bassin-versant des affluents de rive droite, ou de rive gauche). Tel est le mode de délimitation choisi par le capitaine F.R. Maunsell (1894) pour réaliser ce qui est sans doute une des premières cartes du Kurdistan dans son ensemble. Dans cette représentation référence, à l'ouest, c'est l'Euphrate qui fait frontière, jusqu'au 38° parallèle. Au sud de cette ligne remarquable, sans le justifier dans son article, Maunsell exclut du Kurdistan tout le bassin-versant moyen et inférieur de l'Euphrate. De même, au sud du 37° parallèle, le Tigre fait frontière vers l'ouest : seuls les bassins-versants de ses affluents de rive gauche sont intégrés. De manière analogue (et sans doute n'est-ce pas un hasard), un des projets anglais de Kurdistan indépendant des années 1918-1919 retenait comme frontière ouest l'Euphrate; ce, jusque très bas en latitude (ligne Anah, Tekrit, Khaniquin). Enfin, toujours dans le registre hydrographique, il convient de critiquer l'abus de langage actuel (très courant en Turquie¹⁴), qui consiste à poser comme équivalent et substituer le terme "Mésopotamie", au terme Kurdistan, demeuré tabou. Or, si une partie de la haute Mésopotamie peut être raisonnablement intégrée au Kurdistan, le reste (l'essentiel) de cette entité doit en être rigoureusement distingué (Blanchard, R., 1929, Fig. 32 & Nitikine, B., 1956, carte n°7).

Le dernier critère physique, le critère climatique, prend en compte la limite de l'agriculture sèche, c'est-à-dire viable sans irrigation (Hütteroth, 1993, p.63); le Kurdistan étant implicitement défini comme un territoire où l'agriculture sèche est partout possible. Une nuance peut en outre être faite, qui conduit à un double tracé, entre irrigation "indispensable" et irrigation "quelquefois nécessaire" (Nikitine, B., 1956, carte n°7). Quoi qu'il en soit, si ce critère a une pertinence pour la limite sud et sud-ouest du Kurdistan, il est totalement insuffisant au nord et à l'est.

Le deuxième type de coupure est d'ordre socio-économique. Il renvoie à la fois au "genre de vie" dominant, au mode d'organisation sociale, et aux aires de déplacement des populations nomades et transhumantes. La limite adoptée ici est celle des migrations saisonnières, pastorales : des Bédouins en été ("montée" vers le nord), et des Kurdes en hiver ("descente" vers le sud ou l'ouest). Mais les politiques de sédentarisation, la fin des déplacements sur de longues et moyennes distances due aux découpages/cloisonnements en États-nations au lendemain de la Première Guerre mondiale, et le bouleversement des économies rurales, ont rendu ce critère largement caduc à l'heure actuelle. Pour le passé, il conserve pourtant une certaine valeur. A ce propos, il est à souligner qu'au XIX^{ème} siècle, le terme "kurde" a pu être

¹³Au Kurdistan turc actuellement, pour "prendre le maquis" (dirions-nous), l'expression usuelle est "gagner la montagne".

¹⁴Ainsi, le centre culturel kurde fondé à Istanbul à la fin de l'année 1991 porte officiellement le nom de "centre culturel mésopotamien" (M.K.M); en outre, même dans les milieux politisés de l'émigration kurde, le terme-substitué est repris et banalisé.

utilisé pour désigner les populations nomades, par opposition aux populations sédentaires (Bruinessen, M. van, 1994).

C. *L'impossible critère ethnique ou les impasses de la définition ethnique...*

A ces deux premiers types de critère, que certains auteurs combinent, s'en ajoute un autre, le critère ethnique – probablement le plus communément utilisé –, qui n'est pas pour autant le moins contestable. Selon ce critère, le Kurdistan est le territoire peuplé (à un moment de l'histoire qui n'est pas toujours précisé) d'une majorité de Kurdes. Voilà qui paraît simple. Mais la difficulté principale réside en ce que définir ce qu'on doit entendre par "Kurde" est plus que délicat.

Tout d'abord, s'en tenir à la seule *définition linguistique de l'ethnie* (sur la base de la langue maternelle), ce que font la plupart des concepteurs de cartes, est réducteur et trompeur. De fait, quand on compare diverses cartes du Kurdistan construites sur le critère linguistique, on note d'importantes distorsions, selon la date à laquelle a été réalisée la carte, le pourcentage de kurdophones pris en compte (50 %, 75 %... ?), et le mode de comptabilisation (Blanchard, R., 1929, Fig. 33 & Nitikine, B., 1956 & Vanly, I.C., 1981). Car il n'y a pas d'accord ferme sur la définition des langues kurdes : faut-il y inclure le loure et le bakhtiari, ou même le zaza ? Les avis divergent. En outre, nous ne disposons d'aucun chiffre sûr (en Turquie par exemple, les recensements officiels ne prennent plus en compte la langue maternelle depuis 1965) pour fonder sérieusement une telle approche (Bazin, M., 1991, p.38, fig.7). Des enquêtes seraient à effectuer. Par ailleurs, le critère linguistique conduit à négliger les processus d'acculturation (par arabisation, persanisation ou turcisation forcées, ou par opportunisme) et les bilinguismes. De plus, la mobilité des populations n'est pas intégrée. Ainsi, la limite septentrionale de la langue arabe (censée coïncider avec la limite méridionale des langues kurdes) dessinée par Blanchard dans les années vingt est-elle beaucoup trop rigide.

Au-delà de la seule question linguistique, la non objectivité de la "réalité ethnique", rendant périlleuse toute évaluation numérique, condamne le mode de représentation fondé sur le critère ethnique à l'approximation, à l'incertitude, ou à la malhonnêteté. De fait, l'ethnie, comme communauté, n'est pas une donnée naturelle, substantifiable, *essentialisable* (Valensi, L., 1986); c'est au contraire une construction historique, contingente, et sans cesse à redéfinir/renégocier (Schnapper, D., 1994, p.29). De la sorte, les appellations ethniques peuvent varier selon la personne qui décrète l'appartenance (ce, "de l'extérieur" ou "de l'intérieur" du groupe), de même que selon le moment et le contexte. Ainsi, en Irak, les Mahallami, montagnards et arabophones, s'auto-désignent comme kurdes (F. Barth, 1969). A l'inverse, les Lours et les Bakhtiaris, bien que parlant une langue proche des langues kurdes, ne se considèrent en majorité pas comme kurdes (du moins de nos jours). Donc toute figuration du Kurdistan élaborée sur ces bases se heurte à la question de la fluidité et de la complexité des identités (pensons aux Arméniens ou aux Tziganes convertis à l'Islam et "passés" insensiblement aux langues kurdes, aux Turcomans assimilés ou, à l'inverse, aux Kurdes turcisés, iranisés ou arabisés), à la pluralité des identités kurdes¹⁵ (malgré l'aspiration pankurde), et à l'extrême compartimentage des ethno-territoires de la région. A vrai dire, ce compartimentage et cette imbrication sont souvent le résultat de politiques "d'installation d'allochtones" menées par les États-nations, ou les empires préexistants, qui visent à diversifier la population de certaines régions sensibles et à établir/s'assurer quelques communautés loyales (sur lesquelles l'État central peut compter en cas de troubles). Les derniers exemples de ces peuplements stratégiques sont les Kirghizes du Pamir afghan installés en 1982 dans le Kurdistan turc, ou les Arabes installés dans les Kurdistans irakien et syrien.

¹⁵M. van Bruinessen (1994, p.29) parle même d'une tendance actuelle à la "renaissance de l'ethnicité intra-kurde", parfois favorisée par les États-nations environnants

En outre, les représentations démographico-ethniques font fatalement l'impasse sur ce qu'on pourrait dénommer le "Kurdistan hors du Kurdistan", territoire éclaté, infigurable, défini par l'ensemble hétérogène et dispersé – qui totalise peut-être plus d'un tiers des personnes se considérant comme Kurdes – des populations émigrées, transférées, déplacées (et leurs descendants). Kurdes d'Irak (Faylis) déportés en Iran, Kurdes de Turquie déplacés en Anatolie centrale, Kurdes ruraux migrant vers les agglomérations de Turquie centrale et occidentale, Kurdes du Khorassan iranien (à l'est de Téhéran), Kurdes d'Allemagne (500 000 ?), du Canada, de Damas ou de Bagdad, ils composent des communautés diversement ancrées (de façon plus ou moins irréversible), qui obligent à repenser l'idée d'*un* Kurdistan, berceau originel et seul horizon de la lutte politique ("l'année prochaine à Diyarbakîr")¹⁶. Du reste, comment ne pas tenir compte de ces "Kurdes d'ailleurs" dans une représentation/délimitation à base ethnique, sans diluer le territoire, et sans construire un "pays-archipel" fait d'îlots sans liens directs ?

En dernier lieu, parmi les autres critères recevables, celui de la toponymie se révèle être, à l'examen, un indice très peu fiable, compte tenu des bouleversements radicaux qu'elle a connus dans ces territoires disputés et dominés. Partout en effet, les États-nations se sont efforcés de nationaliser les toponymes, compliquant aujourd'hui tout repérage sérieux. La mémoire des anciens toponymes, si elle n'est pas entretenue ou consignée, risque donc de disparaître à jamais.

En conséquence, toute délimitation du Kurdistan – *géo-idéologie* aux contours changeants selon les points de vue – est arbitraire, et doit être présentée comme telle.

II. Quel territoire ? Un territoire à partager, nécessairement

L'histoire (depuis la carte du capitaine F.R. Maunsell dressée en 1892) et la typologie des représentations et des *tentatives* (qui ne s'annoncent d'ailleurs pas toujours comme telles) de cartographie du Kurdistan ont déjà été esquissées (O'Shea, M., 1992 & 1994). Intéressons-nous plutôt aux difficultés soulevées par ces représentations *mono-ethniques*, pour réaliser combien des représentations territoriales de ce type entrent nécessairement en concurrence avec d'autres, bâties sur les mêmes bases réductrices.

A. *Le Kurdistan face à d'autres visions territoriales, antagonistes*

Toute représentation *mono-ethnique* du Kurdistan semble devoir se heurter à d'insurmontables obstacles/objections. Sur le flanc nord (et nord-est), la plupart des représentations du Kurdistan empiète sur la "Grande Arménie", telle que définie par le moine Anonia de Chirak au VII^{ème} siècle, ou "Arménie historique" (Copeaux, E., 1994). Ainsi, à la Conférence de la Paix de janvier-février 1919, l'Arménie dessinée par la délégation arménienne comprenait au moins trois "vilayets" (les provinces de l'Empire ottoman défait) simultanément revendiqués par la délégation kurde (en l'occurrence ceux de Bitlis, Diyarbakir et de Kharpout ou Maamouret-el-Aziz)¹⁷. De même, le large territoire arménien imaginé par W.Wilson au traité de Sèvres (août 1920), incluant Mouch, Bayazit, Van, Bitlis, Sassoun et Erzurum) était en flagrante contradiction avec les représentations territoriales dominantes des Kurdes d'alors (Ter Minassian, 1990, p.330). Dans une moindre mesure, toujours au nord, la définition du Kurdistan doit tenir compte des prétentions territoriales de peuples caucasiens comme les Lazes.

¹⁶Ainsi, estime-t-on à 6 millions (soit la moitié de l'ensemble des Kurdes de Turquie ?) les Kurdes qui vivent en Turquie hors du Kurdistan (ou "sud-est anatolien").

¹⁷Un accord entre les deux parties fut néanmoins trouvé ultérieurement, en novembre 1919, dont les Grandes Puissances ne tinrent pas compte.

En direction de l'est, la difficulté est double. Puisqu'il s'agit de définir le Kurdistan par rapport au territoire des Azéris, d'un part, et à celui des Persans, d'autre part. Le bref épisode de la république kurde de Mahabad (proclamée le 22 janvier 1946) a montré, malgré la signature d'un traité avec la république d'Azerbaïdjan (du sud) en avril 1946, l'incertitude et la fragilité de toute délimitation entre Kurdes et Azéris. Aucune frontière faisant consensus ne put être tracée entre les deux républiques fraîchement constituées. Et l'indécision demeura entière pour les villes de Khoy, Salmas (Chapur), Ourmiah (Rezayieh), et Miandouab. Ce, sans évoquer la présence d'une diaspora kurde en Azerbaïdjan du nord et au Haut Karabakh (Choucha). Vis-à-vis des Persans, la délimitation est sans doute encore plus délicate (et vaine), dans la mesure où les langues kurdes sont infiniment plus proches du persan que des langues turques¹⁸. La différenciation ne peut donc se faire sur ces critères linguistiques, ni même sur des critères religieux¹⁹. En outre, constructions territoriales pluri-ethniques (et intégratrices), la Perse puis l'Iran, n'ont jamais produit et promu une représentation *ethniquement exclusive* du monde perse ou iranien, en tout cas par rapport aux Kurdes (il en va peut-être différemment par rapport aux Arabes) (Digard, J.-P., 1988).

Sur le flanc sud, le problème est probablement plus aigu, car des frontières ambitieuses ont été assignées au "monde arabe" par les premiers théoriciens de l'arabisme (dans les années trente). En effet, si l'on se reporte à la définition de la "patrie arabe", incluse dans la constitution du parti ba'th datée du 17 juin 1947 (2^e partie, article VII)²⁰, on remarque que la frange nord de cette patrie ("entre les montagnes du Taurus et de Bastakwey") chevauche une portion du "Grand Kurdistan" (tel que délimité par exemple en avril 1946).

Figure

Plus, dans les deux représentations territoriales maximalistes (*Arabistan /Kurdistan*), la Mésopotamie et le Golfe de Basra sont l'objet d'une double revendication ou d'une double annexion. A cet égard, la politique d'arabisation et de réduction du Kurdistan menée par Saddam Hussein en Irak paraît guidée par une représentation conquérante de l'*Arabistan*. Ceci étant, aucune des délimitations cartographiques entre les territoires kurde et arabe ne nous paraît satisfaisante : pas plus celle de B. Nikitine (1956, carte n°7) reprenant le travail d'E. Banse (1916), que celle d'I.C. Vanly (1981, pp. 240-241).

A l'ouest et au nord-ouest, la délimitation (imaginaire) du "Kurdistan" se heurte à celle (réelle) du "pays turc", frontières internationales que toute une historiographie officielle s'emploie à justifier, depuis la fondation de l'État-nation turc (1923). Le caractère radicalement antagoniste (inconciliable) des visions territoriales est en fait apparu clairement dès l'immédiat après-Première Guerre mondiale : à Sèvres (1920), et surtout à Lausanne (juillet 1923), qui, pour les Kurdes, consacre l'appropriation du Kurdistan de l'ouest par les Turcs.

De même, la région de Mossoul, convoitée pour ses richesses pétrolières, fut revendiquée à la fois par les Turcs (jusqu'en 1925), les Irakiens arabes et les Kurdes d'Irak (encore actuellement²¹).

¹⁸De fait, structurellement, les langues turques (dont l'Azéri) sont des langues ouralo-altaïques, alors que les langues kurdes, comme le persan, sont des langues indo-européennes.

¹⁹Si les Kurdes d'Iran sont majoritairement sunnites, ce qui les distingue de la majorité iranienne, une fraction non négligeable, au sud, se réclame du chiisme.

²⁰Pour la totalité de cette constitution de 1947, cf. Raymond, A.(éd.), 1981, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, éd. du CNRS-CEROAC, pp. 207-214.

²¹Par un redécoupage administratif pernicieux, le pouvoir central irakien a bien pris la peine d'exclure Mossoul (comme Kirkouk) du Kurdistan autonome de 1975...

De ce rapide tour d'horizon il ressort que toute définition du Kurdistan entre en friction, de toute part, avec des représentations territoriales antagonistes, dont certaines ont réussi à s'inscrire/s'imposer dans les faits : principalement le "pays des Turcs anatoliens" et le "pays des Arabes". Objet d'une représentation idéale (dominée), le Kurdistan, pour exister comme territoire reconnu, devra *intégrer* et composer *avec* d'autres visions environnantes (souvent réalisées), dont on ne saurait faire abstraction.

Il faut aussi aux partisans du Kurdistan admettre les successives *coupures historiques* – qu'il serait absurde de nier – qui tronçonnent cet espace idéal.

B. Un espace à présent très morcelé par des frontières internationales

Ces coupures sont plus ou moins anciennes (et pérennisées), et donc inégalement réversibles.

La première d'entre elles, la moins effaçable sans doute, remonte, *de facto*, au début du XVI^{ème} siècle; c'est celle qui sépare le Kurdistan perse (devenu iranien) du Kurdistan ottoman (fractionné lui-même très ultérieurement en Kurdistans turc, irakien et syrien). Apparue à l'issue de la bataille – opposant les deux empires rivaux – de çaldîran (1514), cette coupure n'est établie en droit que quatre-cents ans plus tard, à la veille de la Première Guerre mondiale, par un "protocole" international signé en novembre 1913 (Jmor, S., 1995). Aussi, le Kurdistan iranien est à ce point (et depuis tant de temps) individualisé – il excède d'ailleurs amplement la province iranienne qui porte ce nom (chef-lieu Sanandaj)²² – que lors des négociations de l'après-Première Guerre mondiale, il ne fut pas pris en compte par les nationalistes kurdes de l'ex-Empire ottoman. Néanmoins, à plusieurs reprises, une solidarité kurde transfrontalière (entre l'Irak et l'Iran) s'est manifestée, obligeant à nuancer le caractère insurmontable de cette coupure : pendant la République de Mahabad (1946), qui vit affluer par-delà la frontière irako-iranienne des Kurdes d'Irak animés d'un esprit pankurde, lors de la déroute de 1974-1975 en Irak (fuite vers l'Iran des Kurdes partisans de M.Barzani défait²³), et au cours de la guerre Iran-Irak (1980-1988). D'ailleurs c'est précisément durant ce long conflit que l'intangibilité de cette coupure fut le plus menacée.

La deuxième coupure, souvent passée sous silence, sépare le Kurdistan russe (puis soviétique, puis azéro-arménien), des Kurdistans ottoman et persan. Elle est consacrée au début du XIX^{ème} siècle, avec la perte par la Perse de la province d'Erivan, au profit de la Russie (au terme de la guerre de 1826-1828).

Les autres césures se sont opérées au début des années vingt de notre siècle, période décisive, où se parachève le morcellement du Kurdistan. En réalité, tout se joue entre le traité de Sèvres (août 1920) et le traité d'Angora (juin 1926) co-signé par l'Angleterre, l'Irak et la Turquie. C'est effectivement alors que se sont individualisés les différents États-nations de la région – Turquie, Syrie, Irak –, sur les décombres de l'Empire ottoman (ce redécoupage n'affecte donc que le Kurdistan ottoman). Il s'agit premièrement de la frontière turco-syrienne (sur 822 km), fixée par l'accord Briand/Bekir du 11 mars 1921; deuxièmement de la frontière turco-irakienne (sur 331 km), établie par une résolution de la SDN datée du 27 octobre 1924 (on parle alors de la "ligne de Bruxelles"), et confirmée par le traité d'Angora (1926), qui règle la "question de Mossoul"; et troisièmement de la frontière irako-syrienne, dessinée en avril 1920 à la conférence de San Remo, au cours de laquelle les territoires sous mandat – Syrie, Irak et Palestine – furent définis. De plus, il est à souligner que ces frontières arbitraires – en grande partie tracées par les puissances (mandataires) européennes – se sont pourtant (étonnamment ?) consolidées avec le temps depuis. Si bien que l'on parle maintenant

²²Selon A.R. Ghassemlou (1981) – assassiné à Vienne en juillet 1989 –, ce Kurdistan iranien couvre au moins 125 000 km², et s'étend en fait sur les trois provinces : Kurdistan, Bakhtaran et Ilam.

²³Selon I.C. Vanly (1981, p.270) : "Au nombre de 145 000 en automne 1974, les civils kurdes <d'Irak> qui trouvent refuge en territoire iranien seront entre 250 000 et 300 000 avant la fin des combats en mars 1975".

de "Kurdistans du sud" (*i.e.* Kurdistans syrien et irakien), et de "Kurdistan du nord" ou "du nord-ouest" (*i.e.* Kurdistan turc).

Il y a plus : ces multiples divisions, et même les plus récentes, ont été maintenant intégrées par la plupart des Kurdes, qui les vivent comme difficilement dépassables. Les militants kurdes eux-mêmes n'envisagent souvent de solutions à la "question kurde" – autonomie, reconnaissance de droits spécifiques... – que dans les cadres nationaux existant. Par exemple, les 13-15 mars 1994 a été organisée à Bruxelles – à l'initiative de l'ERNK²⁴, "Front pour la Libération Nationale du Kurdistan", émanation du PKK en Europe – une conférence internationale sur le "Kurdistan du nord", qui n'a pris en compte que le sort des Kurdes de Turquie²⁵. Approche réductrice, mais pragmatique, compte tenu de la vigueur des clivages, bien sûr complaisamment entretenus par les divers États-nations concernés. A cet égard, le pire réside peut-être dans les affrontements fratricides qui ensanglantent le Kurdistan depuis des années, signe manifeste du succès des politiques de division intra-kurde conduites par les États de la région. Pensons aux derniers en date, qui ont à nouveau opposé durant l'été et l'automne 1995²⁶ l'aile combattante du PKK, l'ARGK, aux "peshmergas" du Parti Démocratique Kurde d'Irak (de M. Barzani).

Ajoutons cependant que les armées nationales – qu'elles soient turques, irakiennes ou iraniennes – ont, paradoxalement, une tendance à violer les frontières qui scindent le Kurdistan, reconnaissant par là, tacitement, à la fois l'imperméabilité de celles-ci, leur arbitraire et une certaine continuité/homogénéité du peuplement de part et d'autre²⁷.

L'histoire politique de la région fait du Kurdistan un *espace transnational*, sans statut reconnu.

C. Des clivages internes à dépasser

A ces coupures "étatiques" irréfutables, il faut ajouter d'autres clivages – moins facilement, appréhendables – qui contribuent à fragmenter le Kurdistan, et à contrarier la perception globale, comme *ensemble territorial singulier*, que l'on peut en avoir. Dans tous les cas, on se gardera d'absolutiser ces clivages, et d'en faire des obstacles rédhibitoires à tout sentiment d'unité ou de commune appartenance parmi les Kurdes (Andrews, P.A., 1989).

Au plan religieux, les Sunnites de rite chaféite²⁸ semblent prépondérants. Mais les Sunnites d'autres rites, notamment hanéfite, sont aussi présents. De même, il existe d'importantes communautés d'obédience chiite, duodécimaines (en Iran), ou septimaniennes (comme les Alévis). Constituant en Turquie près de 20-25 % de la population, les Alévis, indifféremment turcs ou kurdes, ne sont pas considérés comme musulmans par les Sunnites. Leur pratique de l'Islam, minimaliste, empreinte de secret et tolérante, les place en effet très en marge de la "communauté des croyants" (Gökalp, A., 1994). Depuis des années d'ailleurs, le pouvoir turc s'efforce d'exacerber le différencialisme alévi, comme pour scinder sur des critères religieux la population kurde (Kieser, H.L., 1994); de la même façon que naguère, le pouvoir ottoman jouait auprès des Kurdes sunnites la carte du pan-islamisme, par essence *trans-ethnique*, contre l'ennemi chrétien. Les Musulmans (plus ou moins reconnus) mis à part,

²⁴Soit, en kurde kurmandji, "*Eniya Rizgariya Netewa Kurdistan*".

²⁵Cf. *Özgür Gündem*, 16/03/1995.

²⁶Il s'agit du "mouvement du soleil", lancé par l'ARGK à l'encontre du KDP-Irak accusé de servir de milice garde-frontière au service de l'armée turque après le "mouvement de l'acier" de mars-mai 1995, qui visait à la formation d'une sorte de "zone-tampon" du côté irakien, pour empêcher toute infiltration de l'ARGK en Turquie, à partir de bases arrière en Irak, ou tout repli en Irak après opérations déstabilisatrices. Un cessez-le-feu a néanmoins été conclu entre les deux parties kurdes le 11/12/1995, qui met un terme (provisoirement?) à ces affrontements fratricides.

²⁷Les dernières opérations massives de l'armée turque en Irak du Nord en sont un exemple flagrant : avec 30 000 hommes mobilisés en mars 1995.

²⁸École interprétative se réclamant de Mohamed ibn Idris al-Chafi'i (né à Gaza vers 750 de l'ère chrétienne), auteur du *Guide des zélés croyants*.

on compte aussi quelques Kurdes chrétiens, assyriens (Rondot, P., 1993), des Kurdes yézidis (Lescot, R., 1938 et B. Nitikine, 1953, carte n°14), et quelques communautés de "gens de la vérité" (*Ahl-é Haqq*), dénommées *Kaka'i* en Irak (Mokri, M., 1994). La diversité religieuse interne n'est assurément pas en soi un obstacle à l'émergence d'une conscience commune; elle peut néanmoins être instrumentalisée en vue de fractionner.

Ceci posé, c'est probablement au niveau linguistique que les clivages sont les plus gênants (et exploitables...). En effet, les langues kurdes se subdivisent en deux sous-ensembles principaux : Sorani, une part, et Kurmandji, d'autre part, avec une difficile intercompréhension²⁹. A ces deux rameaux se greffent le Lure, le Bakhtiari, l'Awroman (parler des *Ahl-é Haqq*), le dialecte fayli, le zaza (ou Dimli), parlé essentiellement dans le Kurdistan turc (département actuel de Tunceli et ses marges, ancien "Dersim") et le Gurani. En ce qui concerne les deux derniers parlers, certains auteurs (comme l'éminent linguiste Minorsky) se refusent à les considérer comme kurdes. On assiste même, depuis le milieu des années quatre-vingts, à l'émergence d'un particularisme zaza anti-kurde, parfois soigneusement entretenu par le pouvoir turc (Bruinessen, M. van, 1994). Cette diversité rappelée, on ne peut rien en inférer, dans la mesure où toute définition de la nation (population souveraine sur un territoire donné) posant la langue unique, comme condition préalable à sa genèse, nous semble restrictive. L'action de "MED-TV" à l'heure actuelle – chaîne de télévision émise de Londres depuis l'été 1995 dans toutes les langues et parlers du Kurdistan – met en échec ceux qui posent la diversité linguistique comme foncièrement antinomique de l'émergence d'une conscience (nationale) kurde unifiée aspirant à une unique souveraineté territoriale.

En ce qui concerne les clivages internes dus à la subsistance de rapports sociaux féodaux (ou néo-féodaux) et à la survie de structures sociales d'ordres clanique et tribal³⁰, il faut bien voir qu'ils n'ont rien d'immuable, et qu'ils ne se perpétuent que du fait des blocages économique et politique dans les différents États où sont dispersés les Kurdes. On sait par ailleurs que les États constitués n'ont de cesse d'entretenir ces clivages, et, par exemple, de pérenniser les rivalités inter-tribales, afin de se prémunir contre toute forme d'unification kurde. En Turquie de la sorte, les milices pro-gouvernementales qui officient au Kurdistan – les fameux "protecteurs de village", institués en 1985³¹, et qui rassembleraient maintenant près de 50 000 ou 60 000 personnes, rémunérées par l'État central – sont à structuration tribale. De même, avant chaque élection, nombre de partis politiques s'emploient à acheter le vote en bloc des tribus (par des négociations avec les chefs de tribu). De fait, le tribalisme kurde est une réalité socio-spatiale à tel point prégnante que les paysans non tribaux du Kurdistan n'ont longtemps pas été considérés comme kurdes... Cependant, si la dimension tribale demeure parfois pertinente pour caractériser les sociétés kurdes du Kurdistan, la diversité des procès de socialisation actuels (notamment en milieu urbain), empêche de s'en tenir à cette unique dimension. A cet égard, il est sûr que la scolarisation, l'émigration, ou l'exercice d'une activité économique non agricole ou pastorale contribuent à brouiller les systèmes d'allégeance et à distendre certains liens d'obligation, qu'ils soient familiaux, claniques ou tribaux. Ce qui n'exclut pas des persistances indirectes, dérivées, assez pernicieuses, dans une population kurde du Kurdistan à présent aussi urbaine que rurale, et sédentarisée en très grande majorité : au nomadisme passé se sont en effet substituées des

²⁹Au Kurdistan irakien par exemple le kurmandjî est parlé au nord (Bedinan), alors que le sorani l'est plus au sud, sud-est. Ce qui recoupe grossièrement le clivage KDP (Barzani)/UPK (Talabani).

³⁰Sachant qu'à chaque niveau de "segmentation sociétale" correspond une "division territoriale" de fait (cf. Baduel, P.-R., 1988, p.134, qui s'insurge contre les "territorialités closes" et "exclusives").

³¹Système provisoire à l'origine...; le salaire de "protecteur" (*korucu*) est de fait une des principales sources de revenus dans certaines zones en déréliction.

pratiques de semi-nomadisme ou de transhumance (sur des distances beaucoup plus courtes, avec généralisation de l'habitat permanent, éventuellement dédoublé³²).

La reconnaissance de l'existence de ces clivages internes ne doit pourtant pas empêcher de reconnaître, en parallèle, l'affirmation grandissante de la "kurdicité" (*kurdayetî*), concept totalisateur – horizon plus que nostalgie –, forgé et mis en œuvre au sein des émigrations kurdes, mais qui, par effet de retour, commence à s'imposer dans les Kurdistans.

D. Des territoires à partager : pour une déterritorialisation de l'ethnie

Compte tenu de ce que nous venons d'établir, et sans prétendre sortir de nos attributions, s'il fallait se risquer ici sur la voie d'une géographie plus appliquée, voire plus engagée, en partant de l'impossibilité de définir sur des bases solides *un* Kurdistan, et en excluant tout au moins la définition par la force et le fait accompli ("méthode" toujours négatrice d'histoire et de complexité), nous pourrions faire quelques remarques à visée pragmatique. Les territoires du Kurdistan étant *de fait* des territoires à peuplement composite, territoires de brassages, d'immigration et d'émigration (souvent violentes), de nomadismes, d'entrecroisements et de mixages identitaires, prétendre les attribuer exclusivement à une population déterminée – qu'elle soit arabe, turque, iranienne...ou kurde – nous semble, dans l'état actuel, une impasse politique dangereuse. S'il faut reconnaître d'urgence des droits aux populations kurdes *de ces territoires*, et des droits *sur ces territoires*, leur appropriation par les seules populations kurdes ne constitue pas une solution viable, car elle soulèverait des problèmes assez similaires à ceux que créent leur appropriation présente par d'autres populations (celles à la tête des États-nations dominants dans la région), même si la légitimité *in situ* de ces autres populations est sans doute bien moindre. Soutenir ceci, est-ce dénier aux Kurdes le droit de "disposer d'eux-mêmes" (Ardant, P., 1991), le droit de vivre dans *un* territoire internationalement reconnu sur lequel leur nation serait politiquement souveraine ? Selon nous, non; c'est simplement suggérer d'autres voies pour la souveraineté politique et pour l'identité, une *souveraineté et une identité non strictement /unilatéralement territorialisées*. En vérité, que faire, à la fois des populations non kurdes des territoires revendiqués par les Kurdes, et des Kurdes disséminés hors du Kurdistan (qui forment maintenant près de la moitié de l'ensemble des personnes qui s'estiment kurdes par le monde), sachant qu'un retour massif de ceux-ci est inconcevable ? A ce stade, les réflexions anciennes sur l'"autonomie personnelle" (Witte, B. de, 1991), c'est-à-dire sur une autonomie nationale et culturelle attachée non à un territoire, mais à une personne, demeurent fécondes. Dans cette optique, c'est donc la *pluri-appartenance* (être kurde *et* irakien, kurde *et* turc..), sans contradiction aucune entre les différentes composantes de celle-ci, qui serait à encourager et défendre³³.

Autrement dit, la solution ne réside pas nécessairement dans l'indépendance territoriale ("terroritoriale"... avons-nous envie de dire), mais dans des innovations juridico-politiques intégrant les divers ayants-droits (ce, sans minorisation ni exclusive). Ces innovations, inspirées par un refus du mono-ethnisme réducteur et sanglant, auraient pour effet de relativiser l'importance des cadres territoriaux, nationaux (sans pour autant nier toute leur valeur) dans la constitution de l'identité politique. Puisque pour les Kurdes, l'urgence est – en Turquie, en Syrie, en Irak comme en Iran – plus politico-économique que strictement territoriale : à savoir, une intégration à égalité dans un champ politique leur reconnaissant des droits de citoyens majeurs, à part entière.

³²En Irak comme en Turquie, le pastoralisme transhumant ou semi-nomade traverse une crise profonde du fait de l'action contrariante et dissuasive des États centraux qui aspirent à fixer les populations et à réduire toute forme de déplacement pour des raisons de sécurité. L'accès aux pâturages d'été au Kurdistan turc est depuis 1991 de plus en plus limité par l'armée. Rien de tel pour briser les bases d'économies locales.

³³Rappelons-nous le cinéaste géorgien S. Paradjanov déclarant, à la stupeur de certains, être aussi, *en même temps*, Arménien et Azerbaïdjanais...

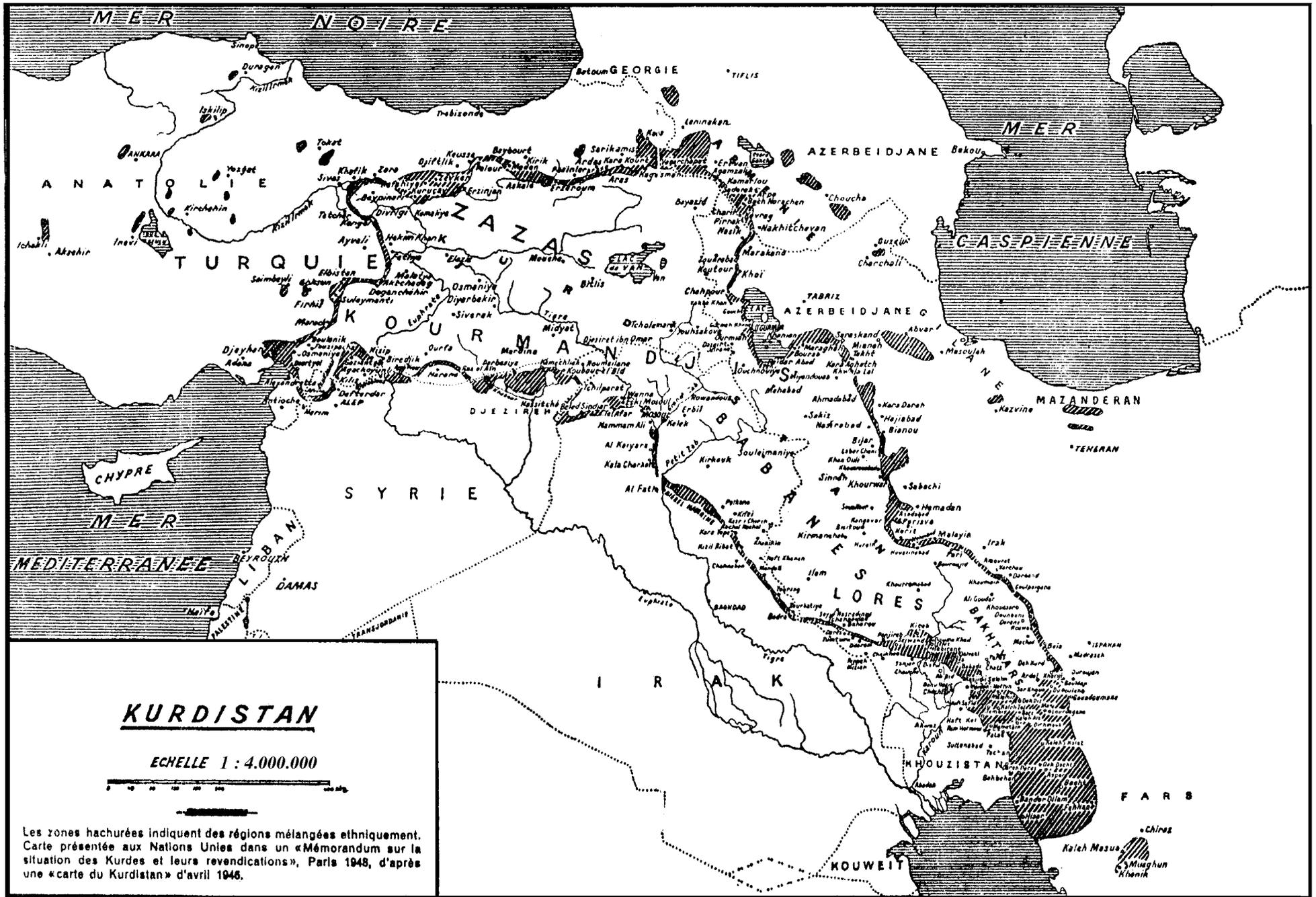
Conclusion

L'examen du cas kurde peut nous amener à reconsidérer le territoire, en en faisant (enfin ?) une composante secondaire dans le fonctionnement de l'identité et de la citoyenneté politiques. Cette *secondarisation du territoire*, qui prend ici acte de l'impossibilité de délimiter sans raccourci ou brutalité un espace d'appartenance, procède parallèlement d'une relativisation de l'ethnie comme critère d'identité politique. Aussi, au-delà des mythes et du folklore, c'est par une *double méfiance* vis-à-vis du territoire et de l'ethnie que pourra s'opérer une véritable émancipation politique des Kurdes. Cette émancipation passe par la sortie des logiques ethno-territoriales dans l'organisation de la vie sociale, de même que par la reconnaissance de l'importance prioritaire de l'intégration économique et politique.

Bibliographie

- ANDREWS, P.A. & Benningshaus, R. (sous la dir.), 1989, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, L.Reichert, ("Beihefte zum TAVO" Reihe B. Nr 60).
- ARDANT, P., 1991, "Que reste-t-il du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ?", *Pouvoirs*, n°57, pp.43-52.
- BADUEL, R., 1988, "Le front de l'État. Élément pour une approche comparée autour de la Méditerranée", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°48-49, 2/3, pp.131-164.
- BADUEL, R. (sous la dir.), 1993, "États modernes, nationalismes et islamismes", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°68-69, 1993-2-3.
- BANSE, E. 1916, *Die Türkei*, Berlin.
- BARTH, F. (sous la dir.), 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, Boston, Little Brown & Co.
- BAZIN, M., 1991, "La population turque en 1990", *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien (CEMOTI)*, n°13, pp.121-134.
- BESSON, Y., 1991, "Les crises identitaires comme paradigme d'une conflictualité proche-orientale", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, fév.91, n°127, pp.139-153.
- BLANCHARD, R., 1929, "L'Asie occidentale", *Géographie Universelle*, t.VIII, Paris, A. Colin., pp.1-234.
- BOZARSLAN, H., 1988, "Les révoltes kurdes en Turquie kémaliste", *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n°151, pp.121-136.
- BOZARSLAN, H., 1994, "De l'euphorie au suicide : l'expérience parlementaire au Kurdistan d'Irak", *Relations Internationales et Stratégiques*, n°16, Hiver 1994, pp.72-79.
- BRICE, W.C., 1966, "South-West Asia", *A systematic Regional Geography*, vol.VIII, Londres, University of London Press Ltd.
- BRUINESSEN, M. Van, 1994, "Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes", *Peuples Méditerranéens*, n°68-69 "Les Kurdes et les États", pp.11-38.
- CASSEVE, A & E. Jouve, (sous la dir.), 1978, *Pour le droit des peuples*, Paris, Berger-Levrault.
- CONFÉRENCE INTERNATIONALE sur le Kurdistan du Nord-Ouest (Sud-Est de la Turquie), Résolution Finale, 13-13 mars 1994, Bruxelles, KHRP/Medico International, 27 p.
- CONNOR, W., 1972, "Nation-building or nation-destroying ?", *World Politics*, 24, p.319-355.
- COPEAUX, E., 1994, "Quelques réflexions sur les représentations arméniennes de l'histoire", *Hérodote*, n°74-75, pp.255-286.
- DAWOD, H., 1993, "Ethnicité et pouvoir au Moyen-Orient", *La Pensée*, n°296, nov.-déc.1993, pp.59-68.
- DIGARD, J.-P. (sous la dir.), 1988, *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, éd. du CNRS.

- DUMORTIER, B., 1994, "Partition et frontière : le cas irlandais", *Hommes et Terres du Nord*, n°2-3, pp.103-111.
- EAGLETON, W., 1987 (1ère éd.1957), *La République kurde de Mahabad*, Bruxelles, Complexe.
- ENCEL, F., 1994, "Eretz Israël. Du précepte biblique aux contingences géopolitiques", *Hérodote*, n°74-75, juillet-déc. 94, pp.159-195.
- FOUCHER, M., 1984, "Les géographes et les frontières", *Hérodote*, n°33-34, pp.117-130.
- GELLNER, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- GÖKALP, A., 1994, "Les Alévî", in : Yerasimos (sous la dir.) : *Les Turcs...*, Paris, Autrement Série Monde, H.S. n°76, pp.113-125.
- HADJERES, S., 1994, "Algérie : quel État, quelle nation ?", *Hérodote* n°72-73, 1994, pp.201-250.
- JMOR, S., 1995, *L'origine de la question kurde*, Paris, L'Harmattan.
- JOUBE, E., 1986 (1ère éd.), *Le droit des peuples*, Paris, PUF, coll. "QSJ ?" n°2315.
- KELIDAR, A., 1993, "State and Society in the Arab East", *Journal of Contemporary History*, vol.28, 315-339.
- KIESER, H.L., 1994, "L'Alévisme kurde", *Peuples Méditerranéens*, n°68-69 "Les Kurdes et les États", pp.57-76.
- LESCOT, R., 1938, *L'enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Mémoire de l'Institut Français de Damas, t.IV.
- LESCOT, R., "Les Kurdes et les États", *Peuples Méditerranéens*, n°68-69, juillet-déc.1994.
- MAUNSELL, F.R. (Captain), 1894, "Kurdistan", *The Geographical Journal*, n°2, vol.III, pp.81-95 (carte p.168).
- MOKRI, M., 1994, "Notes sur la généalogie des fondateurs de la secte des fidèles de la vérité d'après un manuscrit inédit de source sunnite", *Journal Asiatique*, T.CCCLXXXII, n°1, pp.37-109.
- NIKITINE B., 1956, *Les Kurdes. Étude sociologique et historique*, Paris, Imprimerie Nationale, Librairie Klincksieck (Préface de Louis Massignon), 356 p.
- O'SHEA, M.T., 1992, "Greater Kurdistan, The Mapping of a Myth", in, O'SHEA, M.T. (éd.) : *Kurdistan, Economic and Political Potential*, Londres, SOAS.
- O'SHEA, Maria T., 1994, "Between the Map and the Reality. Some Fundamental Myths of Kurdish Nationalism", *Peuples Méditerranéens* n°68-69, pp.165-183.
- RECLUS, E., 1884, "L'Asie antérieure", t.IX, *Nouvelle Géographie Universelle*, Paris.
- RONDOT, P., 1993, "Origine et caractères ancestraux du peuplement assyrien en Haute Djezireh syrienne. Esquisse d'une étude de la vie tribale", *Bulletin d'Études Orientales*, Tome XLI-XLII (année 1989-1990) : "Le Nord-Est Syrien", pp.65-111.
- ROOSEVELT, A., 1978, "La République kurde de Mahabad", in : Chaliand, G. (sous dir.) : *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspéro, pp.199-224.
- SCHNAPPER, D., 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 225 p.
- SMITH, Anthony, D., 1979, "Towards a theory of ethnic separatism", *Ethnic and Racial Studies*, II/1, pp.21-37.
- STAVENHAGEN, R., 1991, "les conflits ethniques et leur impact sur la société internationale", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°127, pp.123-138.
- TER MINASSIAN, A., 1990, "L'Arménie soviétique", *Historiens-Géographes*, n°237, mars-avril, pp.330-372.
- VALENSI, L., 1986, "La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord", *Annales ESC* n°4, pp.817-838.
- VANLY, I.C., 1981 (1ère éd., 1978), "Le Kurdistan irakien", in : Chaliand, G. (sous la dir.) : *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspéro, "Petite collection", pp. 225-306.
- WITTE (de), B., 1991, "Minorités nationales : reconnaissance et protection", *Pouvoirs*, n°57, pp. 113-127.



Les fondements de l'identité uruguayenne : territoire et/ou modèle socio-culturel

Anne-Lise PIETRI-LEVY
CNRS

L'Uruguay est un pays atypique en Amérique latine, et ses habitants ne se font pas faute de le souligner puisque le sentiment de différence qu'ils ressentent par rapport aux autres pays du sous-continent est ancien.

L'Uruguay est atypique par son origine : il n'est pas né au moment de l'indépendance des colonies espagnoles mais a été créé quelques années plus tard (en 1828) à l'initiative de la Grande-Bretagne (toute puissante à l'époque dans la région) comme un État tampon entre le Brésil et l'Argentine.

Il est atypique également par son évolution socio-culturelle, notamment au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle, et par ses caractéristiques économiques et démographiques. Il l'est aussi, en conséquence, par la nature du sentiment identitaire et par les rapports que ses habitants entretiennent avec leur territoire.

Quel est ce territoire ?

Celui d'un petit pays (176 000 km²), couvert d'une vaste prairie naturelle et ondulé sur à peine 3 % de son extension, sous forme de *cuchillas* dont la plus élevée culmine à 513 mètres. Il est sillonné par 1 700 kilomètres de cours d'eau navigables et coupé en deux, transversalement, par le plus important d'entre eux, le Rio Negro (500 km).

L'Uruguay occupe un territoire connu sous le nom de *Bande Orientale*, c'est à dire la rive orientale du Rio Uruguay. La Bande Orientale ne fut que tardivement occupée par les colonisateurs car, au XVI^{ème} siècle, les premiers établissements de colons furent systématiquement détruits par les populations autochtones nomades (Charruás et Chanás).

Mais le bétail, introduit au début du XVII^{ème} siècle, proliféra sur ces terres de pampa. La chasse aux bovins pour le cuir y fut longtemps la seule activité des nouveaux arrivants, donnant lieu à ce que l'on appelait la *vaquería del mar* puisqu'elle était souvent pratiquée à partir de bateaux relâchant dans les mouillages naturels du Rio de la Plata. Quelques points d'occupation permanente, des postes militaires espagnols et une mission franciscaine, virent cependant le jour sur la rive orientale du Rio Uruguay.

La Bande orientale fut aussi régulièrement visitée par les Bandeirantes paulistas, en quête de main d'œuvre indienne.

Ce territoire fut de fait une pomme de discorde entre les empires espagnol et portugais. La première colonie de peuplement, la Colonia del Sacramento (l'actuelle ville de Colonia) fut fondée en 1680 par les Portugais, face à Buenos Aires, sur le site de l'un des trois ports naturels de la rive orientale du Rio de la Plata. Cette fondation provoqua une forte opposition espagnole et Colonia changea plusieurs fois de mains jusqu'en 1777 quand un traité régla définitivement son sort, et fixa, pour un temps, le tracé de la frontière. Montevideo et Maldonado (fondés en 1726 et en 1757 sur les sites des deux autres ports naturels) furent au début des forts militaires destinés à contenir l'avance portugaise.

Cette rivalité pour le contrôle de la Bande orientale entre l'Espagne et le Portugal, puis entre l'Argentine et le Brésil, a été à l'origine de la création d'un État indépendant, mais elle est aussi fondamentale pour comprendre certaines caractéristiques de l'identité uruguayenne.

L'occupation de la Bande orientale fut très lente au cours du XVIII^{ème} siècle. Les implantations permanentes de population se firent le long du littoral du Rio de la Plata jusqu'à Maldonado, sur la rive du Rio Uruguay et comme étapes sur les routes menant vers le sud du Brésil (cf. carte). Au début du XIX^{ème} siècle, à la veille de l'Indépendance, la pénétration des établissements permanents ne dépasse guère 100 kilomètres à partir du littoral du Rio de la Plata entre Colonia et Montevideo.

L'Uruguay naît donc sur un territoire presque vide (une estimation donne, pour 1829, 74 000 habitants dont 14 000 à Montevideo) sous le nom de République Orientale de l'Uruguay. Un nom qui mérite un commentaire, tout comme le fait que, tout au long du XIX^{ème} siècle et parfois encore plus récemment, on a parlé de nationalité *orientale* (dans les statistiques officielles notamment, et dans un pays d'immigration elles sont nombreuses à s'intéresser à la nationalité) et non de nationalité *uruguayenne*.

Cette dénomination fait référence au lien à un territoire, mais un territoire que l'on situe par rapport à autre chose, c'est à dire par rapport au monde hispano-américain, qu'on oppose au monde luso-brésilien qui constitue un autre univers culturel. Or si la frontière avec le Brésil n'est pas, sauf sur de courtes sections, matérialisée par des éléments géographiques importants, le Rio Uruguay est lui une frontière, clairement matérialisée, mais avec un pays appartenant au même domaine culturel et dont l'Uruguay a été détaché.

L'emphase mise sur le terme *oriental* semble vouloir faire de ce fleuve, plus qu'une ligne de démarcation, un trait d'union avec un pays qui partage une histoire commune et avec qui les Uruguayens ont de nombreux points communs. Le terme *oriental* pour désigner la nationalité manifeste donc, plus que le lien à un territoire, une appartenance à un univers culturel plus vaste.

Et cette distorsion qui semble exister, dès l'origine, entre le territoire et le sentiment identitaire, se retrouve tout au long de l'histoire du pays, même si les points de référence évoluent selon les périodes. Ces périodes sont au nombre de trois :

- la période formative, au XIX^{ème} siècle, quand le pays se peuple et organise son territoire;
- la période *batlliste*, quand naît et se développe le modèle socio-culturel qui va caractériser le pays, c'est à dire grosso modo au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle;
- enfin la période contemporaine, après la détérioration, dans les années 1950, des termes des échanges sur lesquels se fondait la prospérité économique du pays – mettant à mal le modèle socio-culturel qu'elle soutenait –, et qui est marquée par de profondes transformations économiques, politiques, sociales et culturelles.

Au cours de chacune de ces périodes, tant la nature des rapports des hommes avec le territoire, que celle du sentiment identitaire ont des caractéristiques différentes.

La période formative

Au moment de la naissance de l'Uruguay, Montevideo concentre moins de 20 % de la population nationale. Le pouvoir politique est donc à la campagne, il est le fait de *caudillos* ruraux.

Montevideo représente la culture et le mode de vie européens. C'est là que se trouvent le gouvernement, l'Église, l'armée et le commerce. La ville a organisé son hinterland immédiat, en fait la seule zone qui dépendait directement d'elle à l'époque coloniale, puisque le reste de la Bande orientale était sous l'administration directe de Buenos Aires.

Dans l'intérieur de la Bande orientale (et surtout dans la partie du territoire qui se trouve au nord du Rio Negro) évoluent des groupes humains nomades : indiens, mais aussi vachers

d'origines ethniques diverses (des Guaranis notamment issus des missions jésuites, qui ont contribué à *guaraniser* la toponymie du pays), et des contrebandiers de toutes origines. C'est le domaine des latifundia et de la loi du plus fort.

La culture européenne s'étendra et aura le dessus sur cette culture rurale, qualifiée d'*orientale* (ou de créole parfois), mais l'opposition entre ces deux univers va se manifester tout au long du XIX^{ème} siècle (jusqu'en 1904 en fait), par l'opposition souvent violente (il y aura une guerre civile, et deux révoltes) entre deux grandes forces politiques et par l'interférence constante des pays voisins (jusqu'en 1877, quand les frontières régionales sont définitivement fixées à la fin de la guerre du Paraguay). Le parti Colorado, celui de Montevideo, est perçu comme lié à l'étranger (les Britanniques et les Français très actifs dans la région à l'époque); il a l'appui de Buenos Aires. Le parti Blanco, ou National (un terme qui parle de lui-même), représente la société rurale; il a la sympathie du Brésil.

La victoire des Colorados, non seulement sur le plan militaire et politique, mais également au niveau culturel, impliquera donc de fait la prédominance des valeurs venant d'ailleurs sur celles qui sont liées à une société rurale spécifique.

Elle va se manifester par l'opposition entre les termes *oriental* et *uruguayen*, notamment pour désigner la nationalité et de fait l'appartenance culturelle. La généralisation progressive du second va marquer l'adoption de références culturelles et identitaires externes et donc une rupture de plus en plus marquée des liens avec le territoire qui a donné naissance à cette société rurale.

Mais quelle est cette société rurale, quelles sont ses caractéristiques au moment de la naissance de l'Uruguay et quelle est son évolution au cours du XIX^{ème} siècle ?

Elle est avant tout constituée par des *gauchos* (localement par des fermiers ou des métayers) travaillant dans des exploitations d'élevage bovin extensif. Peu payés, ils ont une grande mobilité. La majorité de ces *gauchos* sont créoles, c'est à dire descendants des colons espagnols. Les grands propriétaires, généralement absentéistes, sont de plus en plus fréquemment de nouveaux arrivants : Anglais, Français, Italiens, Basques ou Catalans.

Ce n'est que dans le sud ou en certains points du littoral du Rio Uruguay qu'il y a développement d'une agriculture familiale. Au milieu du XIX^{ème} siècle, l'extension de l'élevage ovin, qui demande plus de soins, entraîne un début de sédentarisation dans les zones d'élevage. Mais à partir de 1870, la généralisation rapide des clôtures provoque l'expulsion d'une main d'œuvre devenue excédentaire, qui s'entasse dans des hameaux ruraux extrêmement pauvres, les *pueblos de ratas*. Cette population survit grâce aux travaux occasionnels liés à l'élevage. D'autres migrent vers les centres urbains, et avant tout vers Montevideo, amorçant un mouvement d'exode rural qui ne cessera de s'intensifier.

En fait c'est au moment où le territoire national est enfin pacifié et clairement défini (les frontières ne changeront plus) et commence à s'organiser (par la mise en place d'un système administratif et le développement des infrastructures) que l'intérieur du pays commence à expulser une grande partie de sa population.

Sauf localement, il n'y a donc pas eu possibilité d'enracinement local (qu'il s'agisse de l'établissement de communautés sédentaires, ou de mouvements réguliers de groupes mobiles), fondement d'une forte identité territoriale. Et si il y a eu développement d'une agriculture paysanne, c'est presque exclusivement dans le cadre de colonies de peuplement où se sont établis des groupes de population étrangère, qualifiée d'européenne (par opposition aux orientaux, ou créoles) : Suisses, Piémontais (Vaudois), Allemands ou Russes. Ces communautés ont recréé, dans la mesure du possible, les conditions et les styles de vie de leurs pays d'origine. Elles ont mis en valeur un territoire, clairement délimité, mais qui est de fait le

support d'une identité étrangère. Il faut noter, par ailleurs, le caractère limité, spatialement et numériquement, de ces implantations.

La société rurale caractéristique de la Bande Orientale n'a donc jamais été une société de paysans ou d'éleveurs attachés à un territoire. Ce que défend le parti National, c'est un mode de vie, la *civilisation gaucha*, caractérisée justement par une mobilité, souvent anarchique, qui ne favorise guère une identification territoriale.

Il est significatif de remarquer à ce sujet, et malgré les antagonismes nationaux entre le Brésil et l'Uruguay, la participation de bandes armées de *gauchos* aux luttes civiles du pays voisin (Brésiliens en Uruguay ou Uruguayens au Brésil). Car l'enjeu est justement la défense de cette culture rurale. Il n'y a pas d'identification nationale, mais simplement la défense d'un territoire perçu comme le support d'un certain mode de vie dont la liberté s'oppose à la ville et à ses interventions autoritaires. Il est significatif aussi que les premiers immigrants, des Basques français essentiellement, lutteront pendant la *Guerra Grande* (la guerre civile qui dura de 1839 à 1852) dans les deux camps, suivant qu'ils s'étaient établis en milieu rural ou en milieu urbain, une installation qui était généralement fonction de leur origine sociale, de leur profession et donc de leur façon de vivre. L'opposition entre *Blancos* et *Colorados*, entre l'intérieur du pays et Montevideo, est donc bien plus une opposition entre deux styles de vie, deux façon de sentir le pays, que réellement une opposition à fondement territorial.

Il serait faux de penser que ce territoire n'a jamais été perçu comme le fondement d'une identité nationale. Le souci du gouvernement uruguayen, dès la fin de la *Guerra Grande*, a été la *nationalisation de la frontière*, c'est à dire des espaces situés au nord du Rio Negro qui, à une époque de grande instabilité politique régionale, étaient le siège d'une forte immigration brésilienne. Un député disait en 1861 :

“Je ne vois pas d'autre chemin pour sauver notre indépendance que d'établir des colonies aux frontières, quel qu'en soit le prix. Si nous voulons être orientaux, si nous voulons être indépendants, il est nécessaire de faire des sacrifices”.

Le territoire est donc alors clairement perçu comme le fondement indispensable d'une identité face à l'autre univers culturel de la région, face à l'ennemi potentiel qu'est le Brésil. Mais les frontières se stabiliseront, l'immigration brésilienne se tarira, alors que le nombre des immigrants venus d'Europe ne cessera d'augmenter et que la domination économique britannique sera toujours plus forte.

Quelques chiffres résument l'évolution démographique de l'Uruguay au XIX^{ème} siècle :

en 1830 : 74 000 habitants, dont 14 000 (19 %) à Montevideo

en 1860 : 220 000 habitants dont 60 000 (27 %) à Montevideo où 35 % sont des étrangers : Brésiliens, Espagnols, Italiens, Français (le volume de la population a donc été multiplié par trois en 30 ans)

en 1872 : 420 000 habitants (c'est à dire presque un doublement en douze ans), près du quart de cette population est constituée par des étrangers, beaucoup d'Espagnols sauf à Montevideo où les Italiens sont déjà nombreux, mais bientôt les Italiens domineront

en 1884 : Montevideo a 115 000 habitants, dont 45 % sont des immigrants (33 000 Italiens, 22 000 Espagnols, 7 500 Français)

Au début du XX^{ème} siècle le pays a 1 million d'habitants, Montevideo 300 000.

Carte

L'Uruguay se modernise au cours du dernier quart du siècle, grâce à un accord entre les deux groupes politiques qui permet une relative stabilité, et grâce aux investissements britanniques dans la plupart des domaines clés et notamment les infrastructures. Ce qui fera dire

à l'un des présidents de cette période, Julio Herrera y Obes : “*Je me sens comme le gérant d'une grande entreprise dont le directoire est à Londres*”.

Le développement touche les activités agro-pastorales (autour de Montevideo, l'agriculture pour l'approvisionnement du marché urbain remplace les estancias d'élevage), le commerce, l'industrie, l'éducation et la vie culturelle.

Les valeurs sociales et culturelles fondamentales sont hispaniques, mais les apports des nombreux migrants donnent une connotation différente à la culture du pays. Ce sont les Italiens qui marqueront le plus profondément le style de vie, les habitudes alimentaires et même la langue. Cette immigration fait que les *Orientaux* deviennent *Uruguayens* : ce changement de terme implique l'abandon de la référence territoriale à une partie du monde hispano-américain et la reconnaissance du produit d'un creuset culturel particulier qui va développer un modèle socio-culturel lui aussi original.

Le modèle batlliste

José Batlle y Ordóñez, membre du parti Colorado, sera président de 1903 à 1907 et de 1911 à 1915, mais il dominera la vie politique uruguayenne jusqu'à sa mort en 1929. Après une période troublée liée à la crise économique et à la deuxième guerre mondiale, le modèle *batlliste* connaîtra un renouveau, autour de 1950, avec le nouveau leader du parti colorado, Luis Batlle Berres neveu du précédent.

Le modèle *batlliste* est caractérisé par une sensibilité humanitaire face au problème social. Il considère que l'État doit avoir un rôle promoteur et protecteur, qu'il doit être le “bouclier des faibles”. Il promeut l'éducation à tous les niveaux et la laïcisation de la société. C'est un modèle urbain, pour un pays que l'immigration a converti en pays urbain ouvert, de part l'origine de ses habitants, aux influences extérieures.

Mais sa mise en valeur n'est possible que grâce aux revenus que fournit le milieu rural. Le commerce du cuir et de la laine, le développement de l'industrie frigorifique font de l'Uruguay l'un des pays du monde ayant le plus fort revenu par habitant. Un système de taxe foncière et de taxe à l'exportation fournit à l'État des ressources qui lui permettent de développer des programmes sociaux (caisses de retraite, sécurité sociale, etc.) et éducatifs qui sont à l'époque parmi les plus avancés du monde, et sont uniques en Amérique latine.

Le pays semble aller vers la réalisation d'une démocratie ayant d'excellentes perspectives au niveau social et au niveau culturel, et tant dans le pays qu'à l'étranger commencent à surgir, pour parler de l'Uruguay, des qualificatifs comme : “Suisse de l'Amérique”, ou “Athènes du Rio de la Plata”.

Mais la politique sociale du *batllisme* n'a pu transformer de façon significative, ni le régime de tenure de la terre, ni la technologie agro-pastorale. Les latifundia, à peine modernisés (pourquoi réaliser des investissements et prendre des risques quand on a la chance de disposer de prairies naturelles irriguées ?), dominant en milieu rural où une population marginale continue de végéter dans les *pueblos de ratas*, sans autre perspective d'avenir que l'exode vers les villes.

La population de Montevideo augmente, à la fois du fait de l'exode rural et à cause de l'immigration. Dans les nouveaux quartiers populaires s'entassent les *gauchos* expulsés de la campagne et les paysans sans terre expulsés d'Europe. L'industrie naissante et le commerce ne peuvent fournir des emplois en nombre suffisant. Seul l'État peut fournir emplois, pensions et retraites. Par le moyen de l'emploi public, l'État redistribue la rente nationale sans trop toucher aux intérêts de la classe dominante, ni altérer la dépendance de l'étranger.

Car ce n'est qu'après la guerre, qu'une conjoncture favorable permettra le développement de l'industrialisation par substitution des importations et une politique d'appui à l'agriculture.

L'intervention de l'État dans l'économie et la redistribution de la richesse, le développement de l'enseignement public et d'un système de protection sociale ont fait de l'Uruguay un pays de classes moyennes urbaines. Ces transformations sociales ont affaibli, sans la détruire, l'opposition culturelle, à base territoriale, entre Montevideo et l'*intérieur*. Mais surtout ce modèle socio-culturel, parce qu'il est proche de celui des pays européens, a renforcé la cohésion et l'identité nationales à travers un sentiment de différence par rapport aux pays voisins.

Au milieu de cet équilibre compliqué l'Uruguay s'est forgé une image complaisante de lui-même, fondée sur un certain nombre de réalités et sur pas mal de mythes. Dans une Amérique tourmentée, le pays apparaît comme une île, plus proche de l'Europe que d'un continent de métis et d'indiens. Les Uruguayens se considèrent européens et non latino-américains, du fait de ce que l'on pourrait appeler une *identité extra-territoriale*.

Le modèle *batlliste* n'a pu se développer que grâce aux ressources de ce territoire sur lequel les politiciens du siècle précédent souhaitaient fonder l'identité nationale. Mais le fait que ce territoire produisait des richesses sans avoir besoin d'être très peuplé et que le modèle *batlliste* était essentiellement urbain, a rompu les liens existant entre cette identité nationale, qui a pris des formes nouvelles, et un territoire qui pour beaucoup n'a guère de réalité.

La période contemporaine

Dans les années 1950 la détérioration des termes des échanges, avec le développement des textiles et des cuirs synthétiques et les modifications d'un marché de la viande qui devient de plus en plus exigeant au niveau de la qualité, vont réduire dramatiquement les ressources de l'État uruguayen et mettre à mal le modèle de société sur lequel se fondait l'identité uruguayenne puisqu'il n'y avait eu aucune transformation structurelle profonde des bases de l'économie nationale. Les difficultés économiques vont entraîner un appauvrissement marqué d'amples secteurs de la population, un recul en matière d'éducation et de santé, et provoquer des troubles sociaux et une instabilité politique qui aboutiront finalement à l'établissement d'une dictature militaire, comme dans les pays voisins.

L'Uruguay, pays qui se dit *européen*, est rattrapé par la conjoncture régionale. Mais si le choc culturel de la dictature a définitivement coupé l'identité uruguayenne de l'Europe pour l'ancrer en Amérique latine, l'évolution du sentiment identitaire est antérieure à cet épisode politique, typiquement régional à cette époque. Elle est liée à la détérioration des conditions économiques, à un retour brutal aux réalités après un rêve d'*extra-territorialité*.

Un historien uruguayen, Enrique Mena Segarra, écrivait en 1968 dans un petit ouvrage sur les frontières du pays (*Fronteras y límites. Nuestra Tierra n°42, Montevideo*) :

“ L'inconscience historique et géographique dans laquelle l'Uruguayen moyen a vécu pendant une grande partie de ce siècle lui a même fait oublier que son pays occupe un territoire délimité dans l'espace, au-delà duquel s'étendent d'autres territoires beaucoup plus étendus et beaucoup plus puissants, si l'on adapte ce dernier adjectif à l'échelle modeste des réalités latino-américaines.

Le nombrilisme et l'insularité mentale, produits d'un processus particulier d'intégration des immigrants, d'une autarcie économique imaginée et de l'absence de conflits territoriaux avec les pays voisins, se sont cristallisés dans l'image complaisante d'un pays d'Europe fiché dans un continent obscur, de la Suisse de l'Amérique dont l'oraison funèbre est déjà écrite.

Cette image, véhiculée essentiellement en Amérique latine, nous autorisait à reconnaître les Argentins – en fait les Porteños – comme nos seuls proches parents et à laisser le reste des “peuples frères” dans un magma d'exotisme irrémédiable. Les niveaux pathologiques de la crise actuelle nous ont réincorporés brutalement aux réalités communes de ce segment du Tiers-Monde qui s'étend au sud du Rio Bravo.”

Inconscience géographique. Oubli du territoire. Le retour aux réalités va-t-il s'accompagner d'une prise de conscience à ce niveau, d'une redécouverte de ce territoire ? Ce n'est pas évident.

Si les Uruguayens de la fin du XX^{ème} siècle sont clairement conscients des implications de la position géographique de leur pays, du fait qu'ils appartiennent au monde latino-américain avec tout ce que cela signifie au niveau économique, social ou politique, cette nouvelle identité, à la fois nationale et latino-américaine, n'a toujours que très peu de liens avec le territoire national. Comme si ce territoire, qu'il n'a jamais été question de mettre globalement en valeur et où la population ne s'est que rarement enracinée, ne pouvait constituer le fondement de l'identité nationale.

Certes ce territoire n'est plus totalement ignoré, parce que ce retour aux origines, si l'on peut dire, s'accompagne pour certains d'un intérêt pour tous les fondements de la nation (les hommes et leur diverses origines, mais aussi la terre); aussi parce qu'à l'heure actuelle les notions d'aménagement de l'espace, d'organisation du territoire sont, même en Uruguay, parfois à l'ordre du jour. Mais s'il n'est plus ignoré, ce territoire est largement méconnu : en raison de contraintes matérielles et économiques qui rendent souvent impossible pour l'Uruguayen moyen tout déplacement de quelque envergure, mais surtout du fait de la permanence d'un certain nombre de préjugés et d'un désintérêt pour tout ce qui n'est pas immédiatement local. Car si il existe bien un attachement, une identification avec le lieu d'origine ils sont d'ordre strictement local, ils ne concernent que la *petite patrie*.

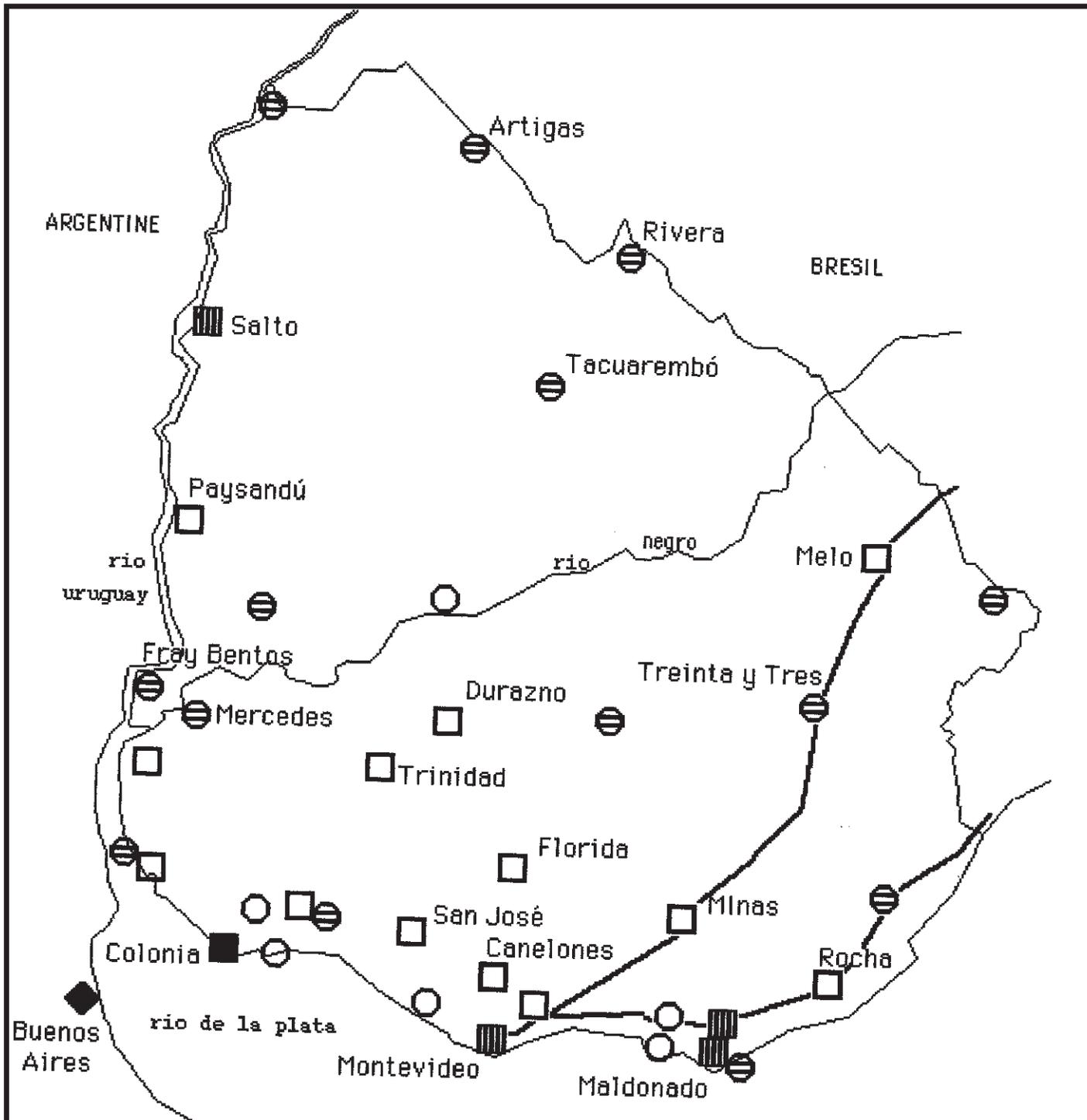
L'intérieur du pays, de plus en plus vide il est vrai (l'agglomération métropolitaine concentre la moitié des 3 millions d'habitants du pays, et la population est urbaine à plus de 85 %), est perçu par le citoyen, et notamment par l'habitant de Montevideo, comme un espace indifférencié de champs pelés, un espace qui n'a jamais été humanisé et auquel il ne semble pas possible d'accorder une réelle signification. Il est intéressant d'ailleurs de remarquer que, encore aujourd'hui, les noms qui sont donnés aux habitants de certaines régions, notamment les départements proches de Montevideo où s'est développée une petite agriculture familiale et qui ont connu un enracinement réel de la population, ne sont pas liés au territoire qu'ils occupent, mais à leur pays ou leur région d'origine. On parle des Canarios ou des Maragatos et non des Canelonais ou des habitants de San José. Même parmi la population rurale de l'intérieur du pays, les références aux lieux ne traduisent pas toujours la perception des éléments constitutifs du territoire, des points de repère identitaires : les habitants des petites localités indiqueront à l'occasion leur lieu d'origine en donnant un numéro de section administrative, plutôt que par une référence au milieu environnant. Une forme d'identification plus que d'identité avec le territoire. Et cette relation se perd très vite quand ces personnes se fondent dans le creuset urbain (car cette population rurale ne cesse de diminuer et bien des secteurs ont depuis longtemps des taux de croissance démographique négatifs). Il faut remarquer également que les lois promulguées durant le régime militaire, et qui sont toujours en vigueur, faisant de Montevideo une place financière internationale ne favorisent nullement l'établissement de liens entre la société uruguayenne et son territoire. Elles donnent à un secteur de la population la possibilité de vivre, et de s'enrichir pour certains, sans s'intéresser aux potentialités du territoire ; en d'autres termes elles donnent un fondement extra-territorial aux possibilités d'accumulation économique.

L'absence de perspectives économiques et sociales pour une grande majorité des habitants du pays est à l'origine d'un fort mouvement d'émigration (qui annule presque la croissance démographique, faible il est vrai 0,8 %), mais elle provoque parfois le rejet d'une identité qui n'a pas de fondement territorial et qui n'a plus de base socio-culturelle. Ce phénomène, qui si il est indéniable n'a cependant qu'une ampleur limitée, touche les jeunes, et certains exilés politiques qui sont revenus, et plus particulièrement leurs enfants qui ne peuvent s'identifier à un pays en pleine décomposition économique et sociale. L'expression "ce pays n'a pas de futur" que l'on entend aujourd'hui fréquemment traduit, sous une forme aiguë, la perte de confiance déjà ancienne des habitants dans les possibilités de leur pays; un pays qui ne leur

semble plus avoir de ressources culturelles propres, qui manque du dynamisme lui permettant de se conserver une réelle identité.

Le problème de l'identité uruguayenne se pose actuellement dans un contexte plus vaste, celui du Mercosur, et tout particulièrement dans le cadre des relations avec l'Argentine (c'est à dire avant tout avec Buenos Aires). Il y a déjà un phénomène de satellisation de l'Uruguay vis-à-vis de l'Argentine, et il y a un risque d'annexion économique de fait à plus ou moins long terme.

En raison de ses origines ethniques, la population de Buenos Aires est très proche de celle de l'Uruguay, mais elle a un style de vie et des systèmes de valeurs différents. Une absorption économique de l'Uruguay par l'Argentine pourrait signifier à terme une dilution de l'identité uruguayenne dans une identité *rioplatense* dans la mesure où il n'y a pas de mise en valeur du territoire qui permettrait de soutenir un niveau d'autonomie indispensable au maintien d'une certaine spécificité culturelle et donc à celui d'une identité nationale forte.



Date de fondation des principales localités uruguayennes

- | | | |
|--------|-------------|-------------|
| ◆ 1580 | ■ 1680 | ⊖ 1830-1855 |
| | ▨ 1725-1765 | ⊙ 1875-1900 |
| | □ 1780-1820 | |

— Chemins vers le Rio Grande do Sul

La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann

Georges PRÉVÉLAKIS
Université de Paris-Sorbonne
Laboratoire "Espace et Culture"

Jean Gottmann est célèbre pour sa contribution à la géographie urbaine, pour l'invention d'un terme qui a connu une notoriété internationale, la *Mégalopolis*. Pourtant, une grande partie de son œuvre est consacrée à la géographie politique. Les idées fondamentales de Jean Gottmann en géographie politique ont été présentées dans son ouvrage *La politique des États et leur géographie*, paru à Paris en 1952 (Gottmann, 1952). Vingt ans plus tard, après avoir publié le livre auquel il doit sa renommée (Gottmann, 1961), il a présenté encore une fois ses idées en géographie politique dans un livre nouveau (Gottmann, 1973). Ce livre a connu beaucoup moins de succès que ses autres ouvrages, ce qui était probablement dû à l'intérêt limité des géographes pour la géographie politique à cette époque. Le titre de ce livre est en anglais *The Significance of Territory*. On peut le traduire en français comme la *signification*, mais aussi comme *l'importance* du territoire. Dans la préface de cet ouvrage, Jean Gottmann affirmait que le concept du territoire était un de ses principaux intérêts depuis trente ans (donc depuis son départ de la France pour les États-Unis). En étudiant sa pensée, on comprend facilement le rôle fondamental du concept du territoire.

La définition du territoire

La définition du territoire dans la pensée de Jean Gottmann repose sur deux autres notions, celle de l'espace géographique et celle du cloisonnement de l'espace.

L'espace géographique selon Gottmann coïncide avec l'espace politique, ce qui fait l'intérêt du rapprochement des deux disciplines qui sont la Géographie et les Sciences politiques sous la forme de la géographie politique. L'espace géographique se définit essentiellement par son *accessibilité* à l'action humaine. Il est pour cette raison limité par les possibilités technologiques et économiques de la société humaine. En même temps, parce que ces conditions changent, l'espace géographique est en expansion continue. Limité mais en expansion, l'espace géographique est aussi tridimensionnel, puisqu'il inclut l'espace maritime et l'espace aérien. Gottmann s'intéressa particulièrement à la question des limites de l'espace géographique et se tourna vers le droit international pour voir comment les juristes répondaient à la question des limites de la souveraineté des États dans la mer et dans l'air. L'espace géographique de Gottmann est donc protéique, en mutation continue et ne se limite pas à *l'épiderme de la Terre*, définition que Jean Gottmann critiqua sévèrement (Gottmann, 1965, p. 149).

Il est évident que la dynamique de l'espace géographique ne se limite pas aux métamorphoses de sa forme externe. L'espace géographique est différencié. L'action humaine conduit à l'organisation de l'espace géographique, et cette organisation, qui varie d'une région à l'autre, constitue une des principales causes de sa différenciation (Gottmann, 1952, p. 215).

Comment expliquer la grande diversité dans l'organisation de l'espace ? Il est évident qu'il y a un substrat physique, puisque l'espace naturel est déjà différencié avant l'arrivée de l'homme. L'héritage naturel n'explique cependant qu'une partie de la diversité de l'organisation, puisqu'on peut avoir de très grandes différences dans l'organisation des milieux

similaires et des similarités dans des milieux différents. Il s'agit de la question classique du déterminisme de l'environnement.

C'est à ce moment que Gottmann fait intervenir la notion du *cloisonnement*. L'espace géographique est divisé en entités politiques, à l'intérieur desquelles s'exerce l'action humaine. Ainsi, l'organisation est différente d'une entité à l'autre. L'organisation repose sur le cloisonnement et le renforce à son tour. Le cloisonnement prend ainsi une fonction axiomatique dans la pensée gottmannienne. En 1952, Gottmann suggérait qu'à l'origine du cloisonnement pouvaient se trouver les traits physiques du globe. Il écrivait :

"La "boule ronde" sur laquelle se déroule le jeu de la politique internationale, peut s'enorgueillir d'une surface très variée. Cette variété de la surface de la Terre constitue un phénomène fondamental exigeant quelque réflexion. Si notre globe était une boule bien ronde, uniforme, polie, d'une consistance homogène, comme une boule de billard, les problèmes qui se posent à sa surface seraient bien différents. Il est probable qu'il n'y aurait guère de différences régionales et que les sources de production, la population, seraient également réparties partout ... On peut se demander si l'humanité habitant une "boule de billard" aurait été divisée en autant de groupements différents que les États de notre planète. Il semble probable que, si des relations internationales avaient existé entre des unités territoriales disposant des mêmes ressources, ayant toujours communiqué entre elles de manière égale, elles ne poseraient guère de problèmes. On s'aperçoit alors que relations internationales et géographie ont une même et unique raison d'être : la variété de l'espace qui sert d'habitat à l'humanité." (Gottmann, 1952, pp. 1-2)

Plus de deux décennies plus tard, Jean Gottmann a ressenti le besoin de rectifier sa position dans un sens moins déterministe :

"En étudiant son cloisonnement dans un précédent ouvrage, déjà ancien, je me suis demandé (Gottmann, 1952) si l'humanité habitant une sphère bien ronde, uniforme, polie, d'une consistance homogène, comme une boule de billard, aurait été divisée en autant de groupements différents que les États de notre planète. Je ne sais si j'avais bien répondu par l'affirmative en 1952; un éminent spécialiste de science politique me fit remarquer en 1975 qu'en 1952 je ne paraissais pas absolument certain de la réponse. Aujourd'hui cependant ma conviction est faite : le cloisonnement du monde a sans aucun doute eu dans le passé un substratum de géographie physique; mais c'est une œuvre de l'homme, que les peuples font et refont et qui, sans se lasser, influence aussi et profondément les populations qui subissent et participent à cette évolution." (Gottmann, 1980, p. 53)

Quelle est donc l'origine du cloisonnement, si ce n'est pas la nature ? Nous arrivons ainsi à la question fondamentale de la géographie politique, dont le rôle est, selon Jean Gottmann, d'expliquer le jeu continu du cloisonnement, le changement incessant de la carte politique du monde ("Le fait fondamental de la géographie politique est bien entendu *le cloisonnement du monde habité*" Gottmann, 1952, p. 213). Pour apporter une réponse à cette question, Jean Gottmann introduisit l'idée de la confrontation de deux catégories de forces. Il s'agit du couple *circulation/iconographie* qui constitue une des principales contributions de Gottmann à la théorie de la géographie politique.

La *circulation* concerne les flux de toutes sortes, qui suivent les lignes de moindre effort définies par l'espace physique, la technologie, les réseaux déjà constitués, etc. La circulation peut parfois renforcer le cloisonnement; toutefois, la circulation est en général une force de changement qui, par conséquent, a plutôt tendance à défaire les cloisons existants.

"La circulation est tout naturellement créatrice de changement dans l'ordre établi dans l'espace : elle consiste à déplacer. Dans l'ordre politique, elle déplace les hommes, les armées et les idées; dans l'ordre économique, elle déplace les marchandises, les techniques, les capitaux et les marchés; dans l'ordre culturel, elle déplace les idées, brasse les hommes." (Gottmann, 1952, p. 215)

L'iconographie est plus difficile à définir que la circulation. Elle se définit comme une force de résistance au changement, "d'autodéfense" d'une "politique établie" (Gottmann, 1955,

fasc. II, p. 200) . Une iconographie est faite de symboles, d'icônes. Sa matière première est donc culturelle. Elle peut inclure la religion, l'histoire, les tabous, le folklore; ce n'est pas son contenu qui compte, mais sa fonction. Une iconographie joue le rôle d'un lien solide entre les membres d'une communauté ou encore entre la communauté et son territoire. Une iconographie est beaucoup plus coriace qu'une simple représentation spatiale. Elle se caractérise par une forte résistance au temps et a tendance à devenir plus rigide face au changement des conditions environnantes. Dans le même temps, elle peut changer, s'adapter à des conditions nouvelles, emprunter des formes nouvelles. La fonction de l'iconographie est décrite par Gottmann :

"Il faut en effet qu'un ciment solide lie les membres de la communauté qui acceptent la cohabitation sous la même autorité politique. Il n'est pas, nous l'avons vu, de frontière inscrite dans la nature des choses qui sépare deux peuples de façon tout à fait efficace. Il y a en revanche toute la vie de circulation qui unit les différentes régions du monde entre elles. Comment faire que dans ce cas la cohabitation ne comporte pas les mêmes conséquences d'unification pour tous les hommes dans tout l'espace qui leur est accessible ? Il faut leur inculquer les principes abstraits, des symboles en quoi ils auront foi, et qui seront ignorés ou niés par les hommes d'autres communautés. C'est ainsi que les cloisons les plus importantes sont dans les esprits." (Gottmann, 1952, p 220)

Malgré leur opposition, ces deux forces que sont la circulation et l'iconographie, ne sont pas contradictoires. Gottmann a montré comment elles ne sont que les deux aspects de la même réalité géographique. Il suffit de penser que les iconographies se développent à partir de carrefours dont l'existence est due à la circulation, et, qu'inversement, l'unification de l'espace produit par l'iconographie facilite la circulation. L'iconographie romaine, soviétique ou européenne ont créé les conditions d'un essor de la circulation à l'intérieur d'énormes espaces. L'iconographie d'une diaspora crée des réseaux de circulation d'idées, de produits, de capitaux.

Le schéma gottmannien de circulation/iconographie est beaucoup plus subtil, fin et riche qu'une simple dichotomie, comme celle, classique en géographie politique, des forces centrifuges et forces centripètes. Comme un outil conceptuel, il ouvre des grandes possibilités théoriques très peu exploitées jusqu'à maintenant, en grande partie à cause d'une lecture souvent trop superficielle d'un géographe de l'école française par ses collègues anglais ou américains (voir p.e. Taylor P.J 1985., pp. 111-117). La définition du territoire devient maintenant aisée. Le territoire est le produit du cloisonnement de l'espace géographique :

"Dans le monde cloisonné de la géographie, l'unité politique, c'est le territoire. Que ce soit l'ensemble du territoire national d'un État, ou bien l'ensemble des terres groupées en une unité qui dépend d'une autorité commune et jouit d'un régime donné, le territoire est un compartiment d'espace politiquement distinct de ceux qui l'entourent." (Gottmann, 1952, p. 70)

Le rôle politique du territoire et son évolution

The Significance of Territory est dans sa plus grande partie, l'histoire de la dialectique de la circulation et de l'iconographie dans la civilisation occidentale.

Gottmann s'intéressa tout particulièrement à l'histoire des idées. Il a montré le rôle fondamental de deux modèles politiques antiques dans les attitudes politiques concernant le territoire. Dans le modèle de Platon, il a trouvé l'idée de la séparation d'un territoire du reste du monde pour assurer la stabilité de la société. Le territoire fonctionne dans ce cas comme un refuge. Dans les idées d'Aristote et dans la politique de son élève Alexandre, il a trouvé une autre fonction du territoire, celle d'une plate-forme pour l'expansion politique et commerciale.

Gottmann s'est aussi attardé à d'autres penseurs comme Jean Bodin pour son idée de la souveraineté politique, Vauban pour la puissance économique et militaire de l'État,

Montesquieu, Novalis, Toqueville, etc., personnalités qui ont toutes marqué par leurs idées le chemin vers le concept territorial et l'organisation politique moderne. De la même manière, il a examiné l'évolution économique et technologique et a présenté un véritable panorama des transformations de la carte politique du monde depuis l'Antiquité. Il a dégagé trois étapes principales dans l'évolution du concept de territoire, étapes qui correspondent à trois grands tournants dans l'histoire de l'humanité. La "formation de la densité" a conduit à la création de la polis grecque et des États plus larges organisés autour d'un bassin fluvial (Égypte, Mésopotamie, etc.). Ensuite vient l'époque de l'"imperium universel" qui commence avec la constitution de l'empire d'Alexandre et se prolonge par l'empire romain et ses héritiers. La troisième étape est celle de la modernité occidentale, c'est à dire de l'État territorial. Commencée aux environs de 1500 (Gottmann, 1973, p. 123-126), elle est en train de s'achever pour donner sa place à une ère nouvelle.

Cette synthèse historique lui a permis de démontrer la relativité de la notion du territoire, puisque, dans d'autres époques et dans d'autres civilisations, le territoire avait un sens et une importance bien différente de celle qui caractérise les sociétés occidentales du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle. C'est en suivant un long chemin de plusieurs siècles que l'Europe occidentale a abandonné les allégeances personnelles et religieuses qui l'ont caractérisé pendant les siècles qui ont suivi l'effondrement de l'empire romain d'Occident. La France et l'Angleterre ont été les pionniers du mouvement vers la souveraineté nationale, mouvement qui est passé par le renforcement de la monarchie, la centralisation du pouvoir, le développement du patriotisme (*pro patria mori*, voir Gottmann, 1973, p. 34-35), la contestation de l'autorité de Rome au moment des grandes découvertes, etc., avant de trouver une expression idéologique achevée dans les idées de la révolution française. La Réforme, les guerres de religion et les traités de Westphalie (1648) ont joué un rôle fondamental en ce qui concerne le monde germanique. Le principe *cujus regio, illius religio* institué à Westphalie a établi un lien stable entre chaque territoire et son peuple à travers une iconographie religieuse. Le nationalisme du XIX^{ème} siècle, le droit à l'autodétermination des peuples érigé en principe fondamental des relations internationales par le président américain Wilson ont achevé la construction d'une nouvelle famille d'iconographies fondées sur l'État territorial national qui a remplacé en Occident les iconographies religieuses. L'organisation internationale qui découle de cette évolution est simplifiée à l'extrême. La communauté internationale est composée d'entités étatiques censées être indépendantes et exercer une souveraineté absolue sur un territoire délimité avec précision scientifique. Dans le monde moderne, le territoire est le fondement de la politique, à l'intérieur et à l'extérieur des États.

C'est pour cette raison que le droit s'intéresse tellement à la notion du territoire. Jean Gottmann, étudiant en droit à la Sorbonne avant d'être attiré par Albert Demangeon vers la géographie, se penche sur les textes juridiques. Dans *The Significance of Territory*, Gottmann nous présente la manière dont les juristes traitent la question du territoire, ce qui lui permet de montrer le lien essentiel entre souveraineté et territoire dans notre système politique et de souligner encore une fois la grande importance politique du territoire (Gottmann, 1973, pp. 2-10).

L'approche historique, l'approche juridique et la connaissance géographique du monde et de ses processus de changement ont mené Jean Gottmann à la conclusion que "le mouvement vers l'étatisme et vers la souveraineté nationale, commencé au XVI^{ème} siècle, paraît avoir atteint son apogée"¹(Gottmann, 1973, p. 126). Apogée signifie aussi tournant :

"... le XX^{ème} siècle apparaît comme une étape seulement dans un processus d'évolution, quoique peut être {une étape qui constitue} un tournant essentiel. Du XVI^{ème} jusqu'au milieu du XX^{ème}

¹ "The movement towards statehood and national sovereignty, begun in the sixteenth century, seems to have achieved its apogee".

siècle, l'État souverain, fondé sur la juridiction territoriale exclusive, a été peut être l'objectif de l'évolution. Déjà en 1970 la souveraineté a été dépassée et une nouvelle fluidité s'est infiltrée dans la carte récemment ébauchée des multiples État nationaux"² (Gottmann, 1973, p. 126-7)

Quelles sont les raisons de cette nouvelle mutation ? Comme cause principale, Gottmann voyait la disparition de la fonction du territoire en tant que refuge. La technologie nucléaire, les fusées, les possibilités d'observation d'un territoire étranger par les avions et les satellites, rendent la frontière de moins en moins efficace. Le développement économique a intensifié les échanges, donc l'interdépendance. Il devient de plus en plus difficile d'adopter une attitude platonicienne. L'isolation conduit au retard technologique et économique, à l'affaiblissement, enfin à la déstabilisation. De plus, l'urbanisation et surtout la métropolisation conduisent à la constitution de liens qui transcendent les frontières. Des réseaux comme ceux des sociétés multinationales sont formés, réseaux qui sont peu limités par le territoire et par la souveraineté nationale. La circulation conteste à nouveau le cloisonnement du monde.

L'avenir du territoire

Cet exposé rapide et fort schématique des idées de Gottmann sur le territoire montre le caractère presque prophétique de sa pensée. A une époque pendant laquelle on se préoccupait peu des questions de géographie politique, au moment de "l'apogée" de l'État territorial et national, alors que l'on avait tendance à considérer cette forme d'organisation politique comme quasi-naturelle, indépendante de l'espace et du temps, Gottmann a montré que notre conception du territoire n'était qu'une possibilité parmi plusieurs et que, dans d'autres époques, notre civilisation avait une relation avec l'espace politique très différente de celle que nous connaissons depuis le XVI^{ème} siècle.

Cette relativisation de la notion du territoire à travers une approche historique ouvre la voie à la prévision des enjeux de l'avenir. Jean Gottmann a consacré les dernières pages de son livre à cette réflexion, qui paraît aujourd'hui encore plus actuelle qu'au moment de la rédaction du livre. En effet, l'évolution technologique et économique des dernières décennies, ainsi que l'effondrement du communisme et de l'ordre international de la guerre froide ont conduit un grand nombre de spécialistes des relations internationales à penser, comme l'avait fait Gottmann en 1973, que notre monde se trouve à un tournant et que ce tournant est lié avec le rôle politique de l'espace géographique. De la "fin de l'Histoire" de Fukuyama (Fukuyama, 1992), jusqu'à la "fin des territoires" de Badie (Badie, 1995), en passant par la fin de la géographie d'O'Brien (O'Brien, 1992; voir sa critique dans Gottmann, 1993), on trouve la même préoccupation. Étant habitués à considérer l'État national et son territoire comme une réalité quasi-naturelle, on se sent déstabilisé face à une évolution qui montre que l'association entre souveraineté et territoire, et le monopole d'allégeances que comporte l'iconographie nationale, ne sont pas à l'abri des forces de transformation. On arrive souvent à des positions extrêmes, en considérant que ces changements signifient une rupture complète avec le passé, ce qu'expriment les formules adoptées pour les titres des trois ouvrages cités.

Dans ce contexte, l'optique de Gottmann est précieuse parce qu'elle a anticipé cette évolution en réfléchissant sur le territoire avec une sérénité qui était encore possible il y a vingt ans, avant la cascade d'événements qui ont complètement bouleversé notre monde. Gottmann n'a pas sous-estimé l'importance des changements de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Il considérait la mutation que nous traversons comme équivalente à celle du XVI^{ème} siècle :

²"... the twentieth century appears to be only one more stage in an evolutionary process, although perhaps an essential turning point. The sovereign state, based on exclusive territorial jurisdiction, may have been the evolution's purpose from the sixteenth to the mid-twentieth century. By 1970 sovereignty has been by-passed, and a new fluidity has infiltrated the recently shaped map of multiple national states".

"quand les influences combinées de la Renaissance, de la Réforme et des grandes découvertes ont placé le contrôle et la séparation territoriale au centre de la politique"³ (Gottmann, 1973, p. 155).

La transformation, il la voyait sous la forme d'une "nouvelle universalité". Aujourd'hui on utilise des termes tels que "globalisation" ou "mondialisation" pour exprimer une idée similaire. On revient ainsi à un principe qui avait existé dans le passé, mais la nouvelle universalité ne peut pas être celle de l'empire romain ou chinois. Elle concerne tout d'abord l'ensemble du globe, sans exclusion, sans limes ni barbares. Aussi, cette universalité est basée sur un pluralisme beaucoup plus avancé que celui des empires universalistes du passé. Il s'agit de l'intégration d'un grand nombre de territoires séparés. Cette séparation est le produit de l'histoire, l'héritage du triomphe de l'État national. Elle est le fondement d'une nouvelle structure universelle.

Le monde va continuer à être cloisonné, mais l'unité de cloisonnement, le territoire, ne jouera plus le même rôle. Il ne pourra plus assurer la souveraineté absolue, ni la sécurité des ses habitants, étant donnés les progrès technologiques, l'urbanisation, les mouvements migratoires, etc. La sécurité devient de plus en plus une question mondiale, gérée dans le cadre d'institutions internationales. Quel est alors le rôle du territoire ? Sommes-nous devant la "fin des territoires" ? Pour Gottmann, il est impossible d'assister à la disparition, à la fin des territoires. Il est persuadé de la persistance des iconographies, du moins pendant quelques siècles :

"Des périodes de transition d'une telle portée peuvent facilement durer pendant quelques siècles et malgré "l'accélération de l'histoire" on ne peut pas attendre que les cloisons dans les esprits des peuples vont se déplacer rapidement. Les idées de la terre comme ressource principale de survie, du territoire comme "la terre sacrée de nos ancêtres" qui mérite bien le sacrifice ultime pour la défendre ou pour la regagner, restent vivantes pour la grande majorité de l'humanité; elles peuvent encore provoquer des conflits, des guerres et des souffrances"⁴ (Gottmann, 1973, p. 157-8)

Ainsi, la "fin des territoires" est lointaine, il reste à voir quel sera le rôle des territoires dans le "nouvel universalisme" pluraliste. Les territoires vont d'abord fonctionner comme les cadres d'auto administration des peuples, comme les moyens pour la préservation des spécificité culturelles, comme les abris des iconographies. Cette remarque se trouve confirmée par l'évolution de l'espace ex-soviétique et ex-yougoslave, puisque le cloisonnement continue et s'achève dans ces régions en suivant les iconographies, et puisque de nouveaux territoires s'ajoutent ainsi sur la carte politique du monde. Elle constitue la réponse à l'idée d'une uniformisation culturelle généralisée. Plus les médias diffusent un mode de consommation universel, plus on aura tendance à se réfugier dans des territoires marqués par des iconographies particulières pour trouver un équilibre identitaire.

Le "succès" du territoire auprès des peuples est lié aussi à sa deuxième fonction, qui est nouvelle. Gottmann s'inspire d'une expression utilisée par le Juge Alvarez (Gottmann, 1973, p. 155, voir aussi pp. 6-7) selon laquelle la souveraineté des États nationaux est devenue une "fonction sociale internationale". Pour Gottmann, le territoire permet aux nations d'accéder à cette fonction, il sert comme une "union card". Sans cette carte d'accès, on ne peut participer à la société mondiale. Gottmann peut ainsi donner une nouvelle définition du territoire :

"Nous arrivons à la conclusion que le concept du territoire avec ses composantes matérielles et psychologiques est un instrument psychosomatique nécessaire pour préserver la liberté et la

³ "Taking the long view to conform to the spirit of this analysis, one recognises in the evolution of territory a new stage as momentous as that which occurred in the sixteenth century when the combined influences of the Renaissance, the Reformation, and the great discoveries brought territorial control and separation into the focus of politics".

⁴ "Transitional periods of such portent easily last a few centuries and, despite the "acceleration of history", one cannot expect the partitions in the minds of people to shift quickly. Ideas of land as the basic resource for survival, of territory as the "sacred land of our ancestors", well worth the ultimate sacrifice to defend or to regain, remain alive for the great majority of mankind; they may still cause conflicts, wars, and suffering."

diversité de communautés séparées dans un espace interdépendant et accessible"⁵ (Gottmann, 1975, p. 45)

Le rôle du territoire change après cinq cents ans (Gottmann, 1975, p. 46) mais son importance reste:

"Si certaines fonctions qui étaient considérées essentielles pour le concept du territoire sont en train de perdre une grande partie de leur importance, le territoire reste une préoccupation fondamentale de la politique contemporaine. C'est la nature du concept qui change; des principes nouveaux dirigent maintenant l'organisation du territoire"⁶(Gottmann, 1975, p. 36)

Le monde paraît ainsi évoluer de la jungle internationale dans laquelle pourtant chaque État était maître dans son territoire, vers une communauté avec ses lois, ses règles et ses droits d'ingérence. Pour être membre de cette communauté, il faut avoir une existence territoriale à part, mais cette dernière ne signifie pas, comme dans le passé, une souveraineté exclusive. La sécurité n'est plus assurée par la maîtrise d'un territoire, mais par la participation à une communauté internationale dont on est exclu sans territoire.

Le nouvel universalisme est aussi fondé sur la complémentarité qui est à la fois la condition et la conséquence de l'unification du monde, de la globalisation. La complémentarité implique l'abandon de la vision platonicienne de fermeture et l'adoption du modèle alexandrin d'ouverture. Le territoire ayant perdu son rôle de refuge, il se transforme définitivement en plate-forme d'expansion commerciale, politique, culturelle. De cette manière, il perd une partie de sa consistance. Des liens privilégiés s'établissent entre éléments qui appartenant à des territoires différents. A la carte des cloisons politiques se juxtapose une carte de réseaux. Sociétés multinationales, diasporas, sectes religieuses et organisations internationales animent ce monde de circulation de capitaux, d'idées et d'hommes qui vient contester les cloisons créées et défendues par les iconographies. La géographie politique doit ajouter à son intérêt pour le cloisonnement du monde un deuxième domaine de recherche, celui de l'étude des réseaux. Jean Gottmann a exprimé clairement cette idée lors du colloque organisé par la commission de géographie politique à Chypre en 1993 sur *les réseaux des diasporas*.

Ce monde nouveau que Gottmann avait imaginé en 1973 et que nous voyons de plus en plus prendre chair et os sous nos yeux est un monde instable. Comme le disait Gottmann : "l'humanité a choisi de vivre dangereusement" (Gottmann, 1973, p. 158.). Son livre s'achève par la phrase suivante :

"Peut-être la compréhension des changements introduits graduellement dans la signification du territoire pourra contribuer à un fonctionnement plus sûr du facteur spatial en politique"⁷ (Gottmann, 1973, p. 158.)

Par son travail intellectuel, Jean Gottmann espérait contribuer à la sécurité d'un monde qu'il prévoyait de plus en plus rempli de dangers...

⁵"We come to the conclusion that the concept of territory with its material and psychological components is a psychosomatic device needed to preserve the freedom and variety of separate communities in an interdependent accessible space".

⁶"If certain functions that used to be considered essential to the concept of territory are now losing much of their significance, territory remains a fundamental concern of contemporary politics. It is the nature of the concept that is changing; new principles now direct the organisation of territory".

⁷"To allow some freedom in a political process that inevitably includes a struggle for power pursued with determination, the international as well as the national government agencies cannot strictly enforce stabilising policies. The internal organisation of territory will concern itself with the provision of minimum daily security. With the powerfully concentrated vested interests of great hubs, of huge corporations, and of a growing number of super-powers, the security of individual territories can only be assured on a collective basis and managed in the general interest. Plato's *Laws* may be recalled once more at this juncture, but with the exciting opportunity of our time, *mankind has chosen to live dangerously. Perhaps the realisation of the changes gradually wrought in the significance of territory may contribute to a safer operation of the spatial factor in politics*".

Conclusion

La pensée de Jean Gottmann a souvent été trop avancée pour être appréciée à sa juste valeur par ses contemporains. Sa réflexion sur le territoire représente une double richesse pour la Géographie. Elle constitue une synthèse très riche de l'histoire du territoire en Occident et permet donc de définir et d'analyser ce concept tellement complexe et chargé de sens à partir d'une approche concrète. On peut éviter ainsi les mystifications et les anachronismes qui caractérisent d'habitude les débats actuels concernant les conflits territoriaux. Aussi, la pensée de Gottmann nous permet, à un moment de forte "turbulence spatiale", de prendre du recul, de relativiser la signification des changements que nous vivons, sans néanmoins perdre le sens général de l'évolution. Elle nous montre enfin que le territoire est encore loin de sa disparition, ce que d'ailleurs ne fait que confirmer notre observation quotidienne.

Bibliographie

- BADIE, B. , 1995, *La fin des territoires*, Paris, Fayard.
- FUKUYAMA, F., 1992, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GOTTMANN, J., 1952, *La Politique des États et leur géographie*, Paris, A. Colin.
- GOTTMANN, J., 1955, *Éléments de géographie politique*, Paris, Les cours de Droit, Fascicules I et II.
- GOTTMANN, J., 1961, *Megalopolis*, New York, Twentieth Century Fund.
- GOTTMANN, J., 1965, "La géographie politique", *Die modernen Wissenschaften und die Aufgaben der Diplomatie*, Vienne, Verlag Styria, pp. 141-160.
- GOTTMANN, J., 1973, *The Significance of Territory*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- GOTTMANN, J., 1975, "The evolution of the concept of territory", *Social Science Information*, Paris, 1975, XIV-3/4, pp. 29-47.
- GOTTMANN, J., 1980, "Les frontières et les marches : cloisonnement et dynamique du monde" in H. Kishimoto (éditeur), *Geography and its Frontiers : in memory of Hans Boesch*, Berne, Kummerly und Frei, pp. 53-58.
- GOTTMANN, J., 1993, "The end of Geography", *Geographical Journal*, Vol. 159, I, mars 1993, p. 101.
- O'BRIEN, R., 1992, *Global financial integration : the end of Geography*, Londres, Chatham House.
- TAYLOR, P.J., 1985, *Political Geography : world economy, nation-state and locality*, Londres.

Les nouveaux territoires des Russes

Jean RADVANYI
Institut National des Langues
et Civilisations Orientales

L'éclatement de l'URSS, fin 1991, laisse nombre de Russes désemparés. A la différence de ceux qui ont lutté pour retrouver une souveraineté étatique encore présente dans toutes les mémoires (Baltes, Géorgiens..), il ne s'agit pas pour eux de profiter d'une indépendance enfin gagnée, le pouvoir impérial étant aboli. L'éclatement leur laisse en héritage un territoire réduit (17,07 millions de km² au lieu de 22,4 soit – 24 %) dans des limites qui ne furent jamais celle d'aucun État russe. Tant il est vrai qu'au niveau symbolique mais aussi matériel, ils avaient l'habitude d'intégrer comme leur l'ensemble de ce singulier Empire d'un seul tenant.

Leur espace vécu, comme celui des autres nationalités qui composaient l'URSS, était complètement confondu avec les limites de celle-ci : après des décennies, voire des siècles, d'échanges économiques et d'intégration politique, d'apports culturels et de mariages mixtes, tous s'étaient habitués à cet immense espace de 22 402 200 km². C'était vrai du bureaucrate russe, pour qui le passage d'une république à une autre n'avait guère plus de signification qu'un changement de département pour un fonctionnaire français. Mais c'était vrai aussi pour l'ouvrier émérite de l'Oural ou de Sibérie, allant indifféremment en vacances à Jourmala (Lettonie) ou en Crimée ukrainienne. L'éclatement de l'URSS implique donc pour les Russes une remise en question identitaire profonde, un véritable *aggiornamento* géopolitique.

Une adaptation difficile

L'adaptation psychologique est d'autant plus difficile que les frontières de la nouvelle Fédération (celles de la RSFSR) n'avaient jamais été conçues comme devant être celles d'un État indépendant. Elles laissent tout d'abord à l'écart plus de 25 millions de Russes qui se retrouvent brusquement à l'étranger avec un statut dévalorisé. Dans quelques cas, ils constituent la majorité de la population de régions entières des nouveaux États indépendants (NEI) et sont tentés par la création de nouveaux territoires autonomes russes remettant en cause, parfois de façon violente, l'intangibilité des frontières affirmée officiellement. Mais, sur un autre plan, on ne peut sous-estimer la question de l'identité spatiale en Russie même. Sans doute les Russes constituent-ils désormais une majorité écrasante de la population du nouvel État russe (81,6 % contre, rappelons le, 50,8 dans l'ex-URSS). Mais s'ils ne sont que 18 % de la population, les minorités non russes disposent de 29 % de la superficie totale du pays (les 21 républiques), 53 % si l'on ajoute les Okrougs autonomes et il faut souligner qu'ils sont particulièrement concentrés en des points stratégiques du pays, Volga centrale, Caucase... Or dans plusieurs républiques, on assiste à une émigration des Russes qui amène à s'interroger sur la cohérence territoriale globale de la Fédération¹.

L'assimilation collective et individuelle de ce nouvel espace à vivre représente donc un élément crucial du véritable questionnement identitaire qui agite aujourd'hui les esprits. Qu'est donc cette nouvelle Russie qui n'a jamais existé dans ces limites ci ? Faut-il en prendre son parti ? Ou n'y a-t-il pas lieu d'en reconsidérer les limites voire la définition ? On retrouve là des débats fondamentaux autour des idées d'État-nation russe ou d'État multinational russe (pour

¹ voir RADVANYI, J., 1996, *La nouvelle Russie*, Ed. Armand Colin, Paris.

tenter d'éviter le piège de la traduction des deux mots *rousskoe* – russe au sens ethnique et linguistique – et *rossiiskoe* – de Russie au sens territorial). Boris Eltsine a imposé, dans la Constitution de décembre 1993, ce second choix : il s'agit bien de la Fédération "russienne" (de Russie) et le mot "russe" (*rousskii*) n'est utilisé dans tout le texte qu'une seule fois, à propos de la langue d'État (le russe) retenu pour toute la fédération (article 68). Mais on sait qu'une partie de l'opposition nationaliste ne se satisfait pas de cette décision, au risque d'accentuer les tensions avec les minorités ethniques.

Mais où pourraient passer les frontières de l'État russe idéal ? Quels critères utiliser ? Ethnique et linguistique ? Mais alors il faut admettre la perte d'une partie du Caucase russe voire de la Volga alors qu'on intégrerait l'Estonie du Nord, une partie de l'Ukraine et du Kazakhstan ? Historique (dans sa version impériale tsariste ou soviétique comme le réclament divers mouvements nationaux-patriotes) ? Géographique ? On constate qu'une bonne partie des frontières, en particulier sur la table russe mais aussi dans les steppes du piémont de l'Oural ne correspondent à aucune limite naturelle et, plus dérangeant dans le concret des échanges, que des segments essentiels de voies ferrées vitales (le Transsibérien, la voie Moscou-Rostov/Don) passent en terrain "étranger"...

La sagesse relative des dirigeants a prévalu pour l'instant et tous les actes constitutifs de la CEI réaffirment l'intangibilité des frontières des États membres. Pour autant ces débats sont loin d'être clos et des contestations diverses persistent.

Contestations territoriales et frontalières

Peu de territoires de l'actuelle Fédération sont officiellement revendiqués par des États limitrophes. Outre le cas bien connu des Kouriles, qui continue d'empoisonner les relations russo-nippones, on peut citer les districts des régions de Leningrad et Pskov réclamés par l'Estonie et la Lettonie dans le cadre d'un retour au traité de Tartu (1920) et l'épineuse question de l'oblast de Kaliningrad (Kœnigsberg) agitée tantôt par le Forum balte, tantôt par la presse allemande ou polonaise. D'autres litiges ont été réglés, en principe, suite aux efforts diplomatiques de M. Gorbatchev qui a multiplié les traités : avec la Chine à propos du contentieux sur l'Amour, avec les USA, la Suède et la Norvège à propos des problèmes d'application des nouvelles règles concernant les zones maritimes. Les possibles réclamations de la Finlande (sur une partie de la Carélie, sur le couloir de Petsamo) sont, d'un commun accord, mises sous le boisseau.

Toutefois, outre les exemples encore nombreux d'incidents plus ou moins mineurs (arraisonnement de bateaux de pêche, collisions de sous-marin...), on ne peut manquer de souligner la façon dont les règlements passés ou à venir de ces litiges continuent d'agiter l'opinion publique russe. Plusieurs partis de la mouvance nationaliste ont fait de ces questions un de leur chevaux de bataille pour tenter de démontrer la forfaiture des nouveaux dirigeants accusés de brader l'intégrité territoriale. Outre les pressions organisées sur le Gouvernement à propos des Kouriles, on peut mentionner les attaques concernant les traités signés par Gorbatchev avec la Chine et les USA, utilisés comme arme politique pour aviver l'esprit autonomiste des populations russes de l'Extrême-Orient.

Mais, et c'est peut-être là l'aspect le plus troublant concernant la définition d'une nouvelle identité spatiale des Russes, l'impression prévaut que ni les dirigeants ni la population ne sont parvenus à définir clairement le statut des nouvelles frontières de la Fédération. Cela concerne surtout les limites avec les ex-républiques de l'URSS : faut-il les assimiler à des frontières d'État comme les autres et y construire les lignes de défense et de contrôle qui existent ailleurs ? Ou faut-il continuer de leur accorder un statut particulier, en tenant compte qu'elles s'inscrivent, dans la plupart des cas, dans le cadre des accords de libre échange de la CEI ? On retrouve ici à la fois toute l'ambiguïté de la redéfinition de la politique extérieure russe envers "l'étranger

proche" (le *Blijnee Zaroubetje*) comme la presse (mais aussi les dirigeants officiels) désignent les NEI et l'extrême difficulté qu'éprouvent la population, les décideurs économiques à considérer comme irréversible la séparation de ces États, singulièrement en ce qui concerne l'Ukraine, la Biélorussie ou le Kazakhstan...

La tentation irrédentiste

Un deuxième groupe de litiges oppose la Russie aux anciennes républiques fédérées de l'URSS. C'est certainement là qu'on trouve les enjeux les plus brûlants tant ces frontières étaient jugées fictives – ce n'étaient de fait que des limites administratives internes –, autorisant tous les redécoupages. Le cas de la Crimée, "offerte" en 1954 par Khrouchtchev à l'Ukraine, à l'occasion de l'anniversaire du rattachement de celle-ci à l'Empire russe, est le plus révélateur de ces pratiques. On sait que le Parlement russe, vota en 1992, malgré les accords de Minsk sur l'intangibilité des frontières dans la CEI, un décret remettant en cause ce don.

Cette question territoriale est un aspect de celle, plus vaste, des Russes du *proche Étranger* soit, au recensement de 1989, 25 289 000 individus, représentant 17,4 % du nombre total des Russes. Mais les autorités moscovites y adjoignent aujourd'hui les quelques 10 millions de "russophones" vivant hors de Russie, c'est à dire les ressortissants de nationalité non russe qui pour diverses raisons (couples mixtes et leurs enfants) ont déclaré le Russe comme langue maternelle. Le plus souvent citoyens, ils étaient administrateurs, militaires mais aussi enseignants, intellectuels, ouvriers ou techniciens; dans quelques républiques (nord-Kazakhstan, Ukraine orientale) ils étaient aussi nombreux dans les campagnes. Dans tous les cas, ils se sentaient pleinement chez eux, membres de la nationalité dominante dans tous les rouages de la société soviétique, parlant mieux que les nationaux qui les entouraient la langue véhiculaire officielle.

Autrefois privilégiée, leur situation est très variable selon les États. Plusieurs pays ont en effet voté des législations conciliantes comme l'Ukraine, la Biélorussie, maintenant un statut spécifique pour la langue russe, allant jusqu'à accorder la possibilité d'une double nationalité comme au Turkménistan. C'est que souvent, ils constituent une part essentielle des actifs dans des secteurs clefs de l'économie et sont intégrés profondément aux populations locales par de multiples mariages mixtes. Dans d'autres cas cependant, certains États, soucieux de se protéger des pressions que ne manquerait pas d'exercer cette minorité active, ont voté des législations discriminatoires visant ouvertement, comme dans les États baltes, à provoquer leur départ massif, départ immédiat en ce qui concerne les militaires considérés comme une force d'occupation. Par le biais des lois sur la citoyenneté, sur le droit de vote, sur les possibilités d'acheter ou non des terres, ces États ont fait des Russes, qualifiés de "pieds rouges" des citoyens de deuxième ordre, multipliant le nombre des apatrides, avivant les tensions avec Moscou.

Dans d'autres cas enfin, la multiplication des points chauds, au Caucase, en Asie centrale, a entraîné une brusque montée du sentiment d'insécurité chez ces Russes, même quand ils n'étaient pas directement visés par les conflits interethniques. Craignant pour leur sécurité, ils ont fui non seulement les zones de combats ou de pogroms mais aussi les villes et régions voisines, pour demander refuge en Russie.

Dans quelques régions où ils constituent la majorité de la population, la tentation est forte pour ces communautés russes de réclamer une autonomie territoriale qui bénéficierait de la protection, directe ou indirecte, du Kremlin. En Moldavie, ce type de revendication, de la part des Russes de Transnistrie qui craignaient que le nouvel État moldave indépendant ne soit rattaché à la Roumanie, a entraîné un conflit sanglant dans lequel la 14^{ème} armée russe est intervenue directement. Ailleurs (Crimée, Estonie du nord) les revendications sont plus

politiques et ont donné lieu à des référendums ou élections locales contestées par les autorités de l'État et les tensions demeurent vives.

Dans la plupart de ces régions, surtout celles de la frange méridionale, on voit réapparaître un élément ancien du dispositif stratégique russe de domination et de contrôle des marges, les cosaques. Volontairement affaiblis par le régime tsariste qui craignait leurs velléités autonomistes, décimés par le pouvoir soviétique, ils ont obtenu de Boris Eltsine un nouveau statut et réclament activement qu'on leur confie à nouveau la protection des frontières sur toute la bordure méridionale de la Russie, depuis l'Ukraine jusqu'au Primorie. Or au delà de leurs revendications propres (réanimation des structures communautaires, maintien de la propriété collective des terres, incorporation dans l'armée en tant qu'unités spécifiques..) ils inscrivent leur démarche dans une logique de contestation des frontières actuelles multipliant les foyers potentiels de tension. A ce titre, une des régions les plus agitées pourrait bien être le nord du Kazakhstan, la partie la plus riche de ce pays, dont les cosaques prônent le rattachement à la Russie, au risque de voir les rapports avec les Kazakhs dégénérer.

Quand ils interfèrent avec la contestation de certaines minorités de Russie (Tchéchènes) ou la demande de minorités extérieures (Abkhazes, Ossètes de Géorgie..) de se rattacher à celle ci, ces mouvements incontrôlés, mais volontiers utilisés par telle ou telle force politique moscovite, peuvent aboutir, comme au Caucase, à la multiplication de conflits sanglants avec leur cortège de destructions, d'exode de réfugiés².

Partir ou s'adapter ? La redéfinition des flux migratoires

Contrairement aux craintes initiales qui prédisaient le déferlement de 10 à 20 millions de migrants en Russie, les mouvements migratoires, s'ils se sont accélérés, n'ont pas atteint les proportions les plus pessimistes. Entre 1990 et 1994, on est passé de quelques 300 000 arrivées à plus d'un million alors que le chiffre des départs se tassait de 600 000 à moins de 300 000. En cinq ans, la Russie a ainsi constaté, avec les autres États de l'ex-URSS, un bilan migratoire positif de 2,2 millions de migrants. Une partie d'entre eux ont obtenu le statut de réfugié, quand ils fuyaient les "points chauds" homologués, recevant des aides à l'installation au domicile modeste. Les autres doivent se contenter du statut de simple migrant. A noter qu'une part importante (près du tiers) de ces immigrants ne sont pas des Russes mais des russophones d'autres nationalités (Arméniens, Géorgiens, Allemands, Tatares, Turcs-meskhètes..) ce qui complique encore leur installation dans les régions russes.

La plupart des observateurs comptent sur une certaine stabilisation de ces flux migratoires, en tenant compte des mesures préventives prises par le Gouvernement russe. Outre l'affirmation d'un devoir de protection de ces compatriotes, les aspects économiques (impossibilité d'intégrer dans de bonnes conditions ces migrants dans la période actuelle) mais aussi le souhait de voir se maintenir dans ces États une minorité russe agissante comptent pour beaucoup dans la mise au point d'une stratégie du statu quo. Les appels aux organisations internationales visant à obliger les États baltes à modifier leurs législations discriminatoires ont permis quelques assouplissements. Ailleurs, Moscou a exercé des pressions économiques afin que soient pris compte les besoins des Russes. Dans certains cas, c'est l'armée russe qui est intervenue, soit seule (Moldavie), soit dans le cadre d'un mandat de la CEI (Tadjikistan) voire de l'ONU ou de la CSCE comme en Abkhazie.

Toutefois, l'observation des mouvements migratoires en Russie montre que certaines régions, au Caucase Nord (Tchéchénie, Daghestan) sont abandonnées par les Russes. Est-ce là le prélude à de futures et déchirantes convulsions ? Le bilan migratoire en millions

² Sur les mouvements de population et les modifications de la carte ethnique au Caucase, voir BEROUTCHACHVILI, N. et J. RADVANYI, 1996, *Atlas géopolitique du Caucase*, Éditions Langues' O, INALCO, Paris.

Russie/Étranger proche est de plus en plus nettement positif de 1980 (+0,87 – 0,77) à 1993 (+0,92 – 0,37) 1994 (+1,14 – 0,23). Il semble que le potentiel d'émigration (retour de familles ukrainiennes, biélorusses... s'épuise) alors que le nombre de "retours" reste très élevé. A noter que si les Russes représentent une large majorité de ces immigrants (75,7 % en 1993), un quart est constitué d'autres nationalités, Arméniens, Ukrainiens, Géorgiens etc.

S'agissant de notre sujet, on peut constater – mais il faudra attendre de prochains recensements pour le confirmer – que la distribution des Russes subit depuis plusieurs décennies de profondes mutations, singulièrement accélérées depuis 1988-89.

Si les communautés russes-russophones demeurent stables et nombreuses en Ukraine, en Biélorussie et même, malgré les législations anti-russes, dans les États baltes, la population russe est en train de disparaître d'Arménie, d'Azerbaïdjan du Tadjikistan, elle diminue très fortement en Kirghizie, Turkmenistan, Ouzbékistan. plus faiblement en Géorgie et Kazakhstan. Ceci touche les citoyens récents mais aussi des communautés anciennes, considérées comme relativement stables jusqu'ici, comme les populations de vieux croyants sectateurs (malokanys et doukhobors) de Transcaucasie. A noter que si certains ont fui de crainte de pogroms (bien qu'il n'y en ait pas eu à leur encontre), ce mouvement de départ a été largement encouragé dans certains cas (doukhobors de Géorgie) par les autorités russes elles-mêmes qui ont vu là le moyen de faire "rentrer" de bons agriculteurs qu'ils ont installé dans les terres non-noires...

C'est dans ces conditions que les Russes doivent se pencher de façon nouvelle sur leur approche de la territorialité. Le rapport au territoire a toujours été ambivalent, à la fois très concret et passionnel comme celui d'un peuple longtemps rural, attaché au terroir qu'il mettait en valeur dans des conditions naturelles difficiles, et relativement abstrait quant à ses limites. Il est assez compréhensible qu'il n'y ait pas chez les Russes une image très nette de leur territoire étatique : il n'est guère de période où il n'ait varié, le plus généralement en s'étendant au détriment de ses marges, mais avec de fréquents replis ponctuels (Mandchourie, Pologne, Finlande...). En outre il fut toujours marqué par son caractère de mosaïque ethnique et, si les Russes se sentaient partout chez eux, le maintien d'espaces peuplés d'ethnies fortement enracinées jusqu'au cœur même de la Russie (Tatares et autres minorités de la moyenne Volga, Caucase) venait troubler la perception d'un espace spécifiquement russe. A défaut d'un territoire national clairement défini, patiemment construit et défendu, la territorialité intervenait plutôt comme élément de puissance, aux contours géographiques flous, mais riche de son étendue même, symbolisée par ses potentialités variées et sa position à cheval sur deux mondes, l'occidental européen et l'asiatique.

On retrouve ces contradictions en filigrane des deux campagnes électorales qui viennent de s'achever en Russie (législative de décembre 1995 et présidentielle de juin 1996). Si certains nostalgiques continuent de se référer à la globalité du territoire soviétique, représentant selon eux le cadre indispensable pour recouvrer la puissance perdue, nombre d'acteurs de la vie politique et économique commencent à comprendre qu'il n'est pas sans intérêt pour la Russie d'intégrer au plus vite ses nouvelles frontières, quitte à modifier en profondeur son mode de relation à ses marges. Ceux-là voient sans déplaisir les républiques turbulentes, et toujours animées de sentiments nationalistes, conserver leur indépendance politique. En les abandonnant à leur sort, la Russie se libère de nombreuses épines, ce qui ne devrait pas l'empêcher de maintenir, à des degrés divers, des liens de dépendance économique et géopolitiques forts. La présence de minorités russes et russophones actives dans la plupart de ces États fait aussi partie d'une telle stratégie. Dans le même temps, il faudra aussi redéfinir un *modus vivendi* stable à l'intérieur de la fédération russe entre les régions administratives et les entités nationales.

Ces défis spatiaux sont moins souvent abordés mais tout aussi fondamentaux que les enjeux politiques ou économiques qu'on évoque habituellement dans le cadre de la période de transition. Sans doute, le retour rapide à la croissance permettrait d'apaiser les tensions les plus

aiguës. Mais cela ne fait guère de doute, la transition sera longue et les soubresauts ne manqueront pas, y compris au plan territorial.

Les territoires clandestins du trafic de drogue au Mexique

Jean RIVELLOIS
ORSTOM

Introduction

Le territoire *clandestin* est souvent perçu comme un territoire réel non conforme à la légalité juridique ou administrative. Dans la réalité, le territoire clandestin et le territoire *légal* se superposent et peuvent même se compléter; cependant, si les contours du territoire clandestin restent imprécis, ses frontières "sociologiques" sont bien délimitées puisqu'il s'agit d'un territoire *approprié*, fondé sur des relations sociales à forte identité, exclusives et utilisant la violence comme moyen de défense de l'espace ou de conquête des réseaux spatiaux. On définira un territoire clandestin à partir de deux caractéristiques : d'une part, il s'agit d'un territoire *contrôlé* (en partie seulement, ou sur la base d'alliances locales) par un groupe social particulier, et d'autre part, ce groupe y exerce une activité spécifique, le plus souvent liée à un trafic *illégal*. Il en résulte un caractère incertain du territoire clandestin, ombre et ombrage des espaces territorialisés par le pouvoir administratif institué, et, de ce fait, toujours susceptible d'être remis en cause par celui-ci.

L'objet ici en question sera l'activité liée au *trafic de drogue* en tant que support de l'organisation d'un territoire clandestin qui se forme ou se transforme au niveau local, et s'étend au delà des frontières, à travers des filières utilisant des réseaux multinationaux. Le champ d'analyse sera limité au Mexique où différents groupes se partagent le territoire national en vue de développer leurs activités illégales de production (de cannabis et d'opium), de transformation et de trafic de drogue (de marijuana, de cocaïne andine et d'héroïne). A travers les structures de clan, de cartel, de clientèle et d'entreprise, le territoire apparaît investi clandestinement par les trafiquants de drogue afin de réaliser un objectif d'enrichissement qui suppose une domination sociale de/par l'espace ainsi qu'une recombinaison des formes traditionnelles de socialisation. Il s'agira de mettre en relief les stratégies utilisées à cette fin, ainsi que les limites de ce processus pouvant conduire à la création de *nouvelles sociétés territoriales*.

Le territoire clandestin de ces sociétés parallèles situées à la marge du système se constitue à partir de *caractéristiques culturelles* qui permettent d'identifier un territoire clandestin (la pratique de la contrebande, l'usage de la violence, les liens familiaux, la pauvreté ambiante, la récupération des marges), ainsi que de certaines stratégies qui donnent un sens aux *modes de domination exercés sur ce territoire clandestin* (l'usage de la corruption, le rapport au parti d'État et aux représentants des institutions, des administrations ou des pouvoirs locaux, le caciquisme, le clientélisme). Le territoire clandestin peut donc être caractérisé à la croisée entre *différentes structures de socialisation et les niveaux de territorialisation qui leur correspondent*.

C'est ainsi que peuvent être distingués quatre niveaux de *domination territoriale* qui président à la formation de territoires clandestins liés au trafic de drogue :

- 1) l'enracinement local à travers une organisation clanique qui favorise certains regroupements communautaires ou familiaux de type exclusifs ;
- 2) le partage du territoire national entre différents cartels sur la base de complicités avec les pouvoirs établis;

3) l'appropriation clientéliste du territoire comme condition de canalisation de la violence, de territorialisation des marges et d'intégration sociale par la formation de statuts sociaux hiérarchisés;

4) l'organisation entrepreneuriale du territoire fondée autant sur le local de la production que sur le local de la commercialisation et de la redistribution.

1. La genèse de l'organisation criminelle mexicaine

L'histoire du trafic de drogue à grande échelle au Mexique commence en fait à partir les années 1940, dans l'État du Sinaloa (en bordure du Pacifique) par une entente entre les gouvernements mexicain et américain en vue de promouvoir la culture de pavot devant servir à couvrir les besoins de l'armée américaine en morphine et en héroïne durant les conflits militaires. L'État du Sinaloa fut choisi parce que la culture de pavot y était déjà développée (à une échelle modeste) à la fois pour servir de plante ornementale, mais aussi pour satisfaire les besoins en opium de la petite communauté chinoise ayant choisi de demeurer au Mexique après avoir servi de main d'œuvre (dans les années 1920) pour la construction des voies ferroviaires traversant la *Sierra Madre Occidental* et reliant les villes de Los Mochis et de Chihuahua. Cet accord restera en vigueur jusqu'en 1946, date à laquelle le gouvernement américain le résilie; mais les structures de production à grande échelle sont dès lors implantées dans cette région dont les habitants ont connu, grâce à elles, une richesse rapide et inespérée. Elle ne sera pas éphémère. Avec l'accord des différents gouvernements locaux qui se succèdent, d'autres acheteurs prennent le relais, et ainsi commence le commerce illégal – mais toléré – du pavot, dans la zone de ce qu'on dénommera *le triangle d'or du Mexique*, constitué par le territoire environnant la frontière commune entre les trois États mexicains du Chihuahua, de Sinaloa et du Durango. Chacun y trouve son compte (agriculteurs, trafiquants, responsables politiques locaux, commerçants, banquiers, entrepreneurs) jusqu'à ce que le puissant voisin du Nord se fâche lorsque, dans les années 1970, la culture du pavot connaît un tel essor¹ qu'elle est perçue comme une menace par les autorités américaines.

C'est alors que fut déclenchée l'opération *Condor* qui sera réalisée tout au long des années 1971-1978 et qui consistait à allier les forces policières et militaires des pays concernés² et des États-Unis afin de réprimer les producteurs de plantes illicite. Au Mexique, la répression sera féroce pour les populations de petits agriculteurs, et vaine vis-à-vis des grands trafiquants; la mafia locale sera néanmoins décapitée tandis que les petits paysans (et leurs familles) travaillant pour elle, viendront grossir le flot des migrants résidant à la périphérie urbaine de la ville de Culiacán, la capitale du Sinaloa; quant aux gros trafiquants, ils émigreront dans l'État du Jalisco et fonderont le cartel de Guadalajara qui diffusera ses activités illégales à l'échelle d'une grande partie du territoire national. C'est ainsi que, grâce à l'opération Condor, la culture de la drogue, au lieu d'être éliminée, sera déplacée et étendue aux États du Michoacan, Sonora, San Luis Potosi, Zacatecas, Guerrero, Oaxaca³... Depuis Guadalajara, centre de leurs opérations, les têtes du trafic de drogue (Rafael Caro Quintero, Ernesto Fonseca Carrillo, Miguel Angel Felix Gallardo) dirigeront la culture de pavot et de cannabis au Mexique, l'importation de cocaïne de Colombie, le passage des marchandises à travers la frontière et la distribution de la drogue vers la Californie. Ils commenceront à investir dans des entreprises légales du Jalisco dans les

¹ A cause de la fin de la prohibition en Turquie (les cultures autorisées devant servir à des fins médicales) et du démantèlement de la *french connection* qui contrôlait le trafic d'héroïne en direction des États-Unis. Actuellement, le Mexique fournirait 25 % de l'héroïne consommée aux États-Unis.

² L'opération Condor concernera les pays producteurs d'Amérique centrale jusqu'au Mexique.

³ A l'issue de l'opération Condor, les autorités américaines décideront de concentrer leur effort répressif, non plus prioritairement contre les producteurs, mais surtout contre les trafiquants; malgré les promesses du président Clinton lors de sa campagne électorale, il ne semble pas que la politique américaine ait changé ces dernières années au point de s'attaquer véritablement, à travers la mise en chantier de politiques sociales ou sanitaires, aux causes et aux effets qui motivent le comportement des consommateurs.

années 1980-1981 et leur activité illicite à l'échelle industrielle culminera entre les années 1982 et 1985.

L'opération Condor terminée, les trafiquants avaient en effet réinvesti les États laissés en friche et repris la culture ainsi que le trafic de drogue dans l'État du Chihuahua dont la ville frontalière de Ciudad Juárez constitue une des deux plus importantes places stratégiques de passage clandestin de la drogue (l'autre étant la ville de Tijuana, dans l'État de Basse Californie). C'est ainsi que durant les années 1980-1984, depuis la ville de Guadalajara, Rafael Caro Quintero dirigera l'exploitation du ranch dit *el Búfalo* dans l'État du Chihuahua. En outre, le cartel de Guadalajara enverra un de ses hommes (Amado Carrillo Fuentes, l'actuel baron du Cartel de Ciudad Juárez) prendre contact avec le capo local de la drogue (Pablo Acosta) qui contrôlait la place d'Ojinaga à la frontière avec les États-Unis; Amado Carrillo supervisera les opérations de trafic de cocaïne pour le compte du Cartel de Guadalajara à Ojinaga; de ce point, passera (durant la première moitié de la décennie 80, et selon les estimations de la DEA) 5 tonnes de cocaïne par mois⁴.

Le cartel de Guadalajara, dans sa forme originelle, sera décapité entre les années 1984 et 1989; ses principaux fondateurs seront emprisonnés ou assassinés⁵ et l'activité industrielle du trafic de drogue se déplacera à nouveau vers le Nord du pays pour donner naissance au cartel de Ciudad Juárez; celui-ci se développera à partir de l'année 1984, sous la direction de Rafael Aguilar Guajardo (assassiné en avril 1993), des frères Munoz Talavera (arrêtés en septembre 1992) et de la famille Tapia Achondo. En 1984, une entente entre les différents barons des cartels mexicains les plus importants, avait permis le partage du territoire et définit les modes d'assistance mutuelle entre les différents cartels mexicains afin de rationaliser et de pacifier leurs relations concernant le contrôle de la frontière Nord (et notamment le contrôle du point stratégique de Ciudad Juárez). C'est sur ces bases que culmineront, durant la période 1988-1991, les activités illégales de la deuxième génération (après la première qui associait Pablo Acosta et Rafael Caro Quintero) installée dans le Chihuahua. Aujourd'hui, l'organisation est passée sous la domination de la troisième génération, dirigée par Amado Carrillo qui contrôle toujours la frontière – principalement les points de passage de Ciudad Juárez et d'Ojinaga, mais également le trafic réalisé à partir des États de Coahuila et de Sonora.

2. Le partage aléatoire des territoires

Les limites de la protection dont bénéficient les trafiquants sont liées à leur capacité financière ainsi qu'au rapport de forces entre les différents niveaux territoriaux de pouvoir, entre les différentes corporations impliquées et entre les différents clans politiques qui se partagent le pouvoir, distribuent les dérogations à la Loi et déterminent les formes de répartition de la rente de corruption. La protection dépend de la capacité financière des trafiquants parce qu'elle est toujours concédée par les forces de répression, soit à travers une corruption individuelle effectuée par les trafiquants (dans ce cas, ils achètent les services de professionnels de la répression qui deviennent leurs employés exclusifs⁶), soit à travers une corruption hiérarchique, sur une demande politique, et ici les agents de protection demeurent aux ordres de l'autorité

⁴ Alors que la consommation annuelle aux États-Unis atteignait à cette période quelques 100 tonnes.

⁵ Leurs héritiers, les frères Arellano Felix (cousins de Miguel Angel Felix Gallardo) iront fonder le cartel de Tijuana, tandis que Luis Hector "el Güero" Palma Salazar (en compagnie de Joaquim "el Chapo" Guzman Loera, arrêté en juin 1993) fondera le cartel de Culiacán (dit également cartel de Sinaloa); les deux cartels se livreront une lutte fratricide pour des raisons de conquête de territoire, de conquêtes féminines, d'influence politique et de contrôle de trafic d'héroïne (la drogue qui tend à supplanter la cocaïne aux États-Unis).

⁶ C'est ainsi que les trafiquants ont organisé l'évasion de nombreux policiers qui avaient été emprisonnés pour trafic, meurtre, vol, séquestration...; ces derniers ont donc choisi de passer de l'autre côté de la légalité et d'y demeurer; ils sont ainsi devenus les obligés perpétuels des trafiquants qui leur ont redonné une seconde chance de recouvrer la liberté, en se mettant à leur service; d'autres policiers, simplement par appât du gain, ont basculé, de leur propre initiative, dans la délinquance organisée.

administrative (même s'ils reçoivent un complément de salaire plus ou moins important de la part du trafiquant⁷). La puissance d'un baron (le *capo*) se mesure à sa capacité de mobilisation des forces de protection, ainsi qu'à son aptitude à manœuvrer à la fois la corruption individuelle et la corruption hiérarchique afin de s'assurer une protection et une influence (par une puissance de feu exercée comme menace ou exécutée dans les faits) maximales. Néanmoins, la puissance du *capo* n'égalera jamais celle que peut mobiliser l'État à titre exceptionnel; le *capo* peut être le plus fort lors d'une opération surprise, mais les forces de répression officielles resteront maîtresses du jeu. La hiérarchie commande; ainsi une protection simplement locale n'assure aucun passe droit, ni sur un territoire extra-local contrôlé par d'autres autorités, ni vis-à-vis des autorités supérieures qui surveillent l'espace local et n'ont pas bénéficié d'une corruption hiérarchique. La hiérarchie politique décide des règles du jeu et de la durée de celles-ci; un contrat de corruption hiérarchique qui permettait au *capo* de bénéficier de toutes les protections possibles peut être interrompu à chaque instant sur simple intervention de la présidence de la République⁸. En ce sens, la protection du *capo* est toujours partielle (il lui manquera toujours le contrôle d'un niveau de pouvoir pour anticiper l'imprévisible) et éphémère (il sait qu'il tombera un jour ou l'autre lorsque son pouvoir fera de l'ombre au pouvoir légal ou aux appétits de ses concurrents⁹); sa protection voile une tragédie car ses multiples responsabilités (de meneur d'hommes, de maître de clientèle, de parrain paternaliste, de chef d'entreprise distribuant des salaires) sont trop importantes pour qu'il puisse faire marche arrière sans courir le risque de voir sa propre organisation se retourner contre lui s'il l'abandonne. Il est devenu l'esclave de ses esclaves, tout en demeurant l'esclave de ses maîtres politiques; et même emprisonné, il ne peut rendre publics ses contrats de corruption car il sait qu'il y perdrait la vie ou que sa famille, toujours en liberté, mais tenue en otage par l'État, en pâtirait.

La discrétion, la générosité bien ciblée et la soumission aux hiérarchies politiques, semblent donc être les principales qualités qui permettent à un narco-trafiquant de durer le plus de temps que les autorités ou le hasard lui en donneront l'occasion. Malheureusement pour eux, la tentation du pouvoir et la volonté de montrer ou de fortifier leur puissance par l'utilisation de la force, fragilisent les grands narcos. Ils tombent tous à cause de leur exhibitionnisme excessif, de leur blanchiment à outrance dans des investissements ne respectant pas la concurrence légale et de leurs guerres de clans pour le contrôle exclusif de certaines places (au Mexique, les villes de Tijuana ou de Ciudad Juárez, par exemple); mais la grande manipulation provient du machiavélisme et de la duplicité de pouvoirs établis disposant de la Loi et de violence légitime comme monopoles d'État. D'un État divisé entre clans (groupes) politiques institutionnalisés et dont les représentants, usant de pratiques autoritaires et de leur expérience clientéliste, conservent le contrôle de cette activité illégale jusqu'au niveau le plus local.

⁷ Les plus hauts responsables (régionaux ou fédéraux) des autorités policières servent fréquemment d'agents de liaison entre les trafiquants qu'ils protègent et les représentants du monde extérieur (avocats, notaires, journalistes, chercheurs...) qui entrent en contact avec les trafiquants; ils accompagnent ces derniers à l'endroit où se trouve le trafiquant qu'ils sont censés arrêter. Il ne s'agit pas d'un pacte temporaire entre les deux, mais bien d'une relation permanente liée à une protection hiérarchique.

⁸ C'est ce qui est arrivé aux *capos* du cartel de Guadalajara, Caro Quintero et Felix Gallardo; ils étaient devenus trop visibles aux yeux des autorités américaines qui ont demandé leur arrestation; pour le cas de Felix Gallardo (qui s'est laissé interpellé sans opposer de résistance tellement il était sûr de ses protections), il a été arrêté par Guillermo Gonzalez Calderoni qui, en tant que fidèle serviteur (et profiteur, puisqu'il est maintenant accusé d'avoir protégé, contre fortes rétributions, des narco-trafiquants qu'il a finalement arrêtés) de l'État clientéliste, a exécuté un ordre venant de la plus haute autorité; il a ainsi révélé, dans un entretien publié par *Proceso* (n° 947 du 26 décembre 1994), que, dans ce cas là, "sur ordres du Président[...], il avait fallu agir parce que la dette extérieure était sur le point d'être révisée".

⁹ Pour neutraliser ces derniers, il n'hésitera pas à les dénoncer en s'alliant aux forces de répression légales (il s'agira alors d'établir un *pacte* avec les autorités), s'il peut y gagner en territoire (conquis sur ses adversaires-concurrents), en pouvoir (sur des narcos indépendants dont le contrôle lui échappait), ou en tranquillité pour la poursuite de ses activités (les forces de l'ordre étant tenues de remplir un certain quota de prises, il les aide donc, pour se protéger lui-même).

3. Les territoires du blanchiment

Les institutions bancaires jouent un rôle important concernant le blanchiment des bénéfices de la drogue. Quatre niveaux de recyclage peuvent être discernés :

1) le niveau international du recyclage dans les circuits financiers des pays du Nord : principalement les États-Unis, mais également les pays européens (à travers des sociétés fictives, des prises de participations dans des entreprises étrangères ou l'utilisation des paradis fiscaux pour nettoyer l'argent sale);

2) le niveau national qui serait centralisé, au Mexique, par la Présidence de la République pour ce qui concerne la réinjection d'une partie des bénéfices dans les circuits publics légaux (principalement à travers les saisies opérées sur les biens des narco-trafiquants), mais qui consisterait également en certaines prises de participation, par des capitaux boursiers d'origine étrangère, dans le rachat des entreprises publiques¹⁰);

3) le niveau régional à travers les dépôts effectués par les *capos* eux-mêmes (ou par l'intermédiaire de prête-noms amis ou familiaux), mais surtout à travers les réinvestissements opérés par *les grands caciques locaux* (chefs policiers, officiers supérieurs de l'armée, gouverneurs, membres rapprochés de l'administration du gouverneur, délégués de certaines administrations fédérales impliquées comme les douanes, anciens gouverneurs... auxquels il conviendrait de rajouter les familles et amis de tous ces grands caciques) à partir des fruits de la corruption institutionnelle tolérée;

4) le niveau local des petits producteurs ou trafiquants indépendants qui réinvestissent leurs bénéfices dans certains établissements bancaires consentants (comme certaines banques choisies ou certains bureaux de change dont les responsables sont peu regardants sur l'origine des virements effectués). Il est pourtant un indice qui ne trompe pas : la dollarisation de l'économie locale; en effet, les sommes dont disposent les petits et grands trafiquants sont amassées à partir des bénéfices obtenus de la vente au détail de l'autre côté de la frontière; tous les paiements aux producteurs ou aux intermédiaires (privés ou institutionnels) s'effectuent donc en dollars qui sont ensuite convertis en monnaie locale dans le système bancaire légal. Les autorités policières américaines – qui sont très scrupuleuses lorsqu'il s'agit de mettre en cause les administrations de pays étrangers – ont dénoncé à maintes reprises les responsables mexicains de certaines succursales bancaires ou de certains bureaux de change, qui ont alors été licenciés ou mutés ; les responsables des bureaux de change sont assimilables à des entrepreneurs indépendants qu'il est possible de réprimer en fermant leurs établissements¹¹, mais il est très rare que les autorités mexicaines engagent des enquêtes sur ces grands commis

¹⁰ Selon Enrique Quintana, économiste du Chihuahua cité par *Le Monde* du 6 juillet 1993, l'un des objectifs des privatisations opérées au cours de l'administration du président Salinas (1988-1994), était de faire revenir les capitaux nationaux ayant fui le Mexique au cours des deux dernières décennies; la moitié environ des sommes investies dans le rachat des entreprises publiques (15 milliards de dollars sur près de 30 milliards) seraient des capitaux ainsi rapatriés; c'est au sein de ces investissements qu'il faudrait rechercher quelle proportion d'entre eux proviennent de l'argent de la drogue, ce qui semble difficile à déterminer, d'abord parce que des prête-noms "honorables" sont probablement utilisés, et ensuite parce qu'aucune enquête sérieuse n'a été effectuée sur l'origine de ces fonds qui auraient pu se réinvestir dans les circuits légaux en l'absence de tout contrôle des autorités mexicaines sur le rapatriement des capitaux.

¹¹ Concernant les méthodes de blanchiment utilisées à partir des bureaux de change, il existe la déposition d'un ancien administrateur de ce genre d'établissements, recueillie le 27 février 1992, par le Congrès américain; il s'agissait du directeur de plusieurs bureaux de change situés des deux côtés de la frontière et qui, avant son arrestation, en 1987, effectuait le blanchiment de 50 millions de dollars par semestre; la majeure partie de l'argent blanchi était initialement déposée dans un bureau de change des États-Unis avant d'être convertie en pesos et transférée sur un compte bancaire mexicain appartenant au directeur du bureau de change, pour ensuite être virée sur le compte bancaire du client, le plus souvent domicilié à Guadalajara; une autre méthode consistait à confier l'argent (déposé préalablement par le narco-trafiquant dans un bureau de change complice, aux États-Unis) à un employé qui, muni de la somme en dollars, traversait la frontière vers le Mexique et la repassait ensuite en direction des États-Unis en remplissant les formalités de douane afin de pouvoir déclarer que l'argent était le fruit des activités liées aux autres bureaux de change possédés au Mexique; l'argent était ainsi blanchi et revenait aux États-Unis où il était déposé sur les comptes américains du directeur du bureau de change qui le transférait ensuite, par voie électronique, sur le compte de son client.

de l'État que sont les directeurs de banque, tout simplement parce qu'ils font partie du sérail des *grands caciques*, dont on tolère la corruption institutionnelle contre leur silence concernant les moyens qu'ils ont utilisé pour capter les devises étrangères; ils travailleraient donc "sur commande".

Certains entrepreneurs participent également au processus de blanchiment en permettant que l'argent de la drogue soit recyclé dans le circuit légal. Pour ce qui concerne les réinvestissements locaux effectués par les trafiquants indépendants, un indice ne trompe pas : le développement artificiel de l'économie locale; c'est ainsi que fleurissent nombre d'hôtels, de restaurants, de commerces, de *ranchos*¹² dont les capacités sont supérieures aux besoins locaux mais qui approvisionnent régulièrement les banques des fruits de leurs chiffres d'affaires fictifs (c'est-à-dire dont les bénéfices ne proviennent pas de l'activité déclarée) ou réels (lorsque ces activités servent à capter les bénéfices liés à la drogue). Au moment du second boom de la drogue dans le Chihuahua, au cours des années 1980 (le premier ayant eu lieu avant l'opération *Condor*), l'économie locale s'était trouvée dopée artificiellement : les *ranchos*, les bois, le foncier, l'immobilier étaient achetés à des prix dépassant 3 fois leurs valeurs réelles; cette surévaluation était le signe qu'il fallait investir à n'importe quel prix les bénéfices de la drogue. De nombreuses fortunes se sont bâties sur ce recyclage et de nombreux entrepreneurs locaux en ont profité tout en connaissant pertinemment l'origine des fonds investis : notaires, avocats d'affaires, promoteurs immobiliers, agriculteurs, entrepreneurs du bâtiment, concessionnaires automobiles, propriétaires de boîtes de nuits ou de bordels, administrateurs de centres commerciaux...

Ces activités permettaient à la richesse de circuler sur des espaces (ruraux ou villageois) abandonnées jusqu'alors des projets de développement nationaux : les commerces fleurissaient, le travail abondait, la consommation était débridée. Si l'on découvrait un jour de la cocaïne dissimulée dans des citernes de gaz appartenant à l'entrepreneur qui dispose du monopole de sa distribution dans le Chihuahua, si un ancien ministre des armées s'était converti en un influent membre de conseil d'administration d'un groupe industriel spécialisé dans la construction de lotissements, rien ne pouvait prouver qu'ils étaient directement impliqués dans les affaires de trafic ou de blanchiment. La morale publique institutionnelle, le nationalisme, le soutien obligé à l'activité économique en période de crise alentours, soudaient les consciences des hommes et recouvraient d'un tabou opaque l'ensemble de la société. En réalité, si la partie visible – et négligeable – du blanchiment était le fait des petits trafiquants indépendants qui profitaient d'une conjoncture favorable pour faire de bonnes affaires, le gros des bénéfices captés par les grands narcos, mis à part quelques *ranchos* ou quelques maisons somptueuses, n'était pas réinvesti directement par eux : discrétion oblige ! Il y a cependant fort à penser qu'une partie importante de ces bénéfices, captés par la corruption institutionnelle appliquée aux marges du système, était blanchie par les grands caciques locaux qui rendaient ainsi une forme d'honorabilité à ces sommes mal acquises; et ces chefs de clientèle là étaient – et restent – insoupçonnables, même lorsqu'ils investissaient leur capital dans les affaires de leurs amis *socios*, les autres grands caciques locaux que sont les grands entrepreneurs. Si les énormes fortunes des grands entrepreneurs doivent beaucoup à l'accumulation primitive du capital opérée au fil de l'histoire par certaines dynasties locales, le fait que, non seulement elles ont échappé à la crise, mais qu'elles aient réussi à investir encore davantage afin de se moderniser et de parvenir à acheter des banques au Texas, laissera toujours planer un grand nombre de doutes sur l'origine de leurs ressources (et surtout sur l'origine des ressources de leurs actionnaires).

¹² Les *ranchos* sont de très grosses fermes (souvent de plusieurs dizaines ou centaines d'hectares) dont les terres sont consacrées à l'élevage, sur lesquelles les propriétaires possèdent une maison souvent très confortable (il n'est pas rare de trouver une piste d'atterrissage sur la propriété) et où les ouvriers permanents et saisonniers sont logés et entretenus selon des méthodes qui relèvent plutôt du système paternaliste.

Maintenant, les narcos sont en repli dans le Chihuahua et également à Guadalajara ; ils étaient devenus trop visibles, trop ostentatoires, trop déstabilisants pour le pouvoir en place; ils se sont donc déplacés comme chaque fois lorsque le pouvoir les y contraint. Mais les grands investisseurs "légitimes" sont toujours là, continuant à construire leurs grands hôtels de béton dont les façades vitrées cachent l'absence de fréquentation, mais qui confortent l'orgueil d'un modernisme qui ne veut pas dire son origine. Quant aux zones rurales ou aux petits villages et villes de province, lorsqu'ils sont "nettoyés" par la police ou l'armée (comme la ville de Madera, dans le Chihuahua, après l'opération *Condor*, ou actuellement la ville de Guadalajara), la dépression s'y installe; seuls demeurent quelques commerces et maisons cossues dont les habitants se souviennent de l'origine douteuse dont leurs propriétaires les ont construits ou acquis. Dans les villages les plus reculés desquels sont originaires de gros trafiquants résidants en ville, il n'est pas rare de rencontrer une église ou un cimetière fraîchement restaurés et bien entretenus sur les deniers de celui qui peut être considéré comme un narco-cacique local, et qui bénéficie ainsi d'une reconnaissance de la population, en même temps que d'une protection pour l'éternité¹³.

4. La métamorphose des caciques locaux

Parmi les principaux caciques locaux établis, deux catégories peuvent être distinguées : les caciques institutionnels (hommes politiques locaux, présidents municipaux, commissaires *ejidaux*, représentants syndicaux, policiers municipaux, délégués des différentes administrations régionales ou fédérales comme les représentants locaux de la Police Judiciaire de l'État ou les délégués de la Réforme Agraire chargés de l'affectation des terres) et les caciques sociaux (représentants locaux du parti, entrepreneurs locaux, anciens hommes politiques jouissant encore d'un fort pouvoir d'influence, hommes de main des caciques établis qui ne résident pas sur place); une troisième catégorie, à la marge du système, est apparue en même temps que se développaient la culture et le trafic de drogue : les narco-caciques. Ces trois catégories de caciques expriment tous une autorité, d'un côté ou de l'autre de la Loi, avec laquelle il faut compter si l'on est un petit producteur indépendant. C'est ainsi que dans les zones les plus difficiles d'accès du Sud ou du Sud Est de l'État du Chihuahua où d'énormes falaises ferment les sociétés au monde, la Loi est souvent celle du plus fort, et le plus fort n'est pas toujours celui qui représente la Loi mais celui qui dispose de suffisamment de moyens financiers pour se procurer armes et véhicules lui assurant une capacité de contrôle des populations et une mobilité face aux autorités répressives ou aux groupes rivaux ; la justice est encore moins qu'ailleurs celle de l'État de droit, mais plutôt celle de l'allégeance au plus fort. Les représentants de l'État ne peuvent se prévaloir du monopole de la violence légitime sur des territoires où l'usage de la violence est la chose la mieux partagée et la condition habituelle de survie des caciques sociaux; ces derniers, souvent membres de la société civile – et donc ne jouissant d'aucune fonction électorale – disposent donc d'un pouvoir délégué de l'usage de la violence de la part des caciques institutionnels (représentants de l'État) dont ils confortent eux-mêmes le pouvoir; le pouvoir local (issu de la société civile) et le pouvoir régional et national (conféré par l'appartenance à des instances étatiques) sont donc indissociables et tous deux légitimes. Mais l'acceptation par la collectivité que la culture et le trafic de drogue représentent une affaire lucrative pour tous,

¹³ On se demande encore quel était le rôle du prêtre catholique américain qui a été appréhendé dans la rafle contre le cartel de Ciudad Juárez en 1992; le respect du culte nous a interdit de questionner les autorités policières à son sujet et nous ne le mentionnerons donc pas; par contre il est cocasse d'entendre certaines histoires venant des campagnes les plus profondes où de belles églises coloniales attendent encore qu'un prêtre y soit nommé (les institutrices ont abandonné depuis longtemps leurs postes, lassées d'être violées dans l'indifférence générale); dans ces églises, le prêtre de la paroisse qui réside dans un bourg éloigné de ces villages inaccessibles vient tous les trois mois pour officier et recevoir une obole, souvent fort généreuse, pour son déplacement; dans un cimetière récemment restauré (tombes propres, mur d'enceinte haut comme celui d'une prison consacrée aux morts), les narco-trafiquants locaux ont fait construire une petite chapelle qui, en prévision de l'envahissement du village par les forces de l'ordre, leur servira à "s'évanouir" et à tenir le siège, discrètement puisqu'il s'agit d'un endroit que l'on ne peut profaner.

permet que ces activités se poursuivent dans le plus parfait des consensus et confère une légitimité à cette nouvelle catégorie de caciques que sont les narco-caciques.

En effet, dans ces zones semi-arides de grande pauvreté, la culture de la drogue apparaît bien comme un recours contre la pauvreté et l'émigration forcée vers les villes, à la fois pour les petits paysans traditionnels, mais également pour les communautés indigènes. Tant qu'il n'y a pas de guerre des clans criminels pour l'appropriation des terres ou que ne se manifeste pas une résistance locale organisée contre la poursuite des activités illégales, les retombées de celles-ci sur le commerce local ainsi que les prélèvements effectués sur les producteurs par les caciques institutionnels (politiques, administratifs ou policiers) suffisent à assurer la reproduction du système social et économique. La majorité des paysans indépendants cultive ses semis et, les récoltes effectuées, vendent leur production au plus offrant des collecteurs – intermédiaires indépendants ou représentants des grands *narcos* – qui passent de ferme en ferme. Les zones de cultures sont tellement enclavées et, de ce fait, éloignées des autorités, que les trafiquants y ont construit des pistes d'atterrissage clandestines où se posent les avions provenant des pays andins (après avoir fait plusieurs escales pour leur ravitaillement, dont au moins une dans un pays d'Amérique centrale, et une autre dans la région de Guadalajara) et à proximité desquelles ont été établis des laboratoires clandestins de transformation de la coca ou du pavot.

Dans les zones rurales sous contrôle des hommes de main d'un narco-cacique, celui-ci négocie avec les autorités fédérales (armée, police), depuis la ville où il réside, les champs où s'exercera la répression terrestre (par envoi de troupes au sol afin d'effectuer une coupe manuelle des plantes suivie d'un grand feu purificateur et paradisiaque, selon le sens des vents) ou aérienne (par fumigation héliportée); souvent, les petits paysans indépendants voient ainsi leurs récoltes détruites, mais ils se rattrapent sur la prochaine (il y a de toutes manières deux ou trois récoltes par année), ou alors – ceci est apparu depuis 1991 – ils changent leurs modes de production et font des micros semis d'une centaine de mètres carrés dissimulés au milieu d'autres plantations, afin de déjouer la détection des autorités et de limiter les pertes en cas de destruction. La répression touche principalement les petits producteurs et les narco-caciques indépendants qui ne disposent d'aucun contact avec les autorités fédérales; rarement les caciques institutionnels sont inquiétés car ils sont protégés par leur statut politique. Mais, tant que les affaires marchent, ces narco-caciques (influents barons ou indépendants), du fait qu'ils développent une des rares richesses qui profite à tous les membres de la collectivité, jouissent d'une légitimité sociale et d'un pouvoir financier qui leur permet de soumettre les caciques institutionnels et sociaux locaux; ces derniers deviennent donc les obligés des acteurs de la marge qui peuvent exercer sur eux la force de persuasion de la corruption ou l'usage de la force réelle (si les alliances ne peuvent se nouer ou si le contrat est unilatéralement rompu). C'est ainsi que s'effectue le retournement des caciques institutionnels et sociaux locaux; la corruption, comme mode de redistribution informelle des richesses, est certes constitutive de l'État clientéliste; mais lorsque les sources légales d'alimentation de la corruption sont taries (du fait de la crise économique qui provoque, par exemple la mévente des produits de l'agriculture ou la fermeture des industries minières), les caciques institutionnels et sociaux ont intérêt à laisser se développer certaines ressources illégales (comme la culture et le trafic de drogue) afin de trouver d'autres sources substitutives de prélèvement. De toutes façons, les bénéficiaires de cette corruption leur sont dûs de par la nature même du système clientéliste dont ils sont les représentants locaux; pour ces caciques, peu importe l'origine (extérieure à leur fonction) de la corruption dont ils bénéficient; seul compte leur enrichissement, et plus il y a d'argent qui circule, plus ils s'enrichiront. Ils ont ainsi intérêt, non seulement à laisser faire, mais à favoriser l'essor d'activités illégales qui produisent plus de richesses – et donc, davantage de bénéficiaires de corruption – que les activités traditionnelles légales.

A travers cette corruption dépendante et captive des autorités traditionnelles locales, et en l'absence d'autorités fédérales suffisamment fortes pour s'opposer au pouvoir des narco-

trafiquants, peut s'exercer la réalité mafieuse des narco-trafiquants : au niveau le plus local. Et à ce moment là, si un consensus général n'est pas trouvé, fondé sur une légitimité sociale des acteurs de la marge et une reconnaissance collective de leur statut politique de narco-néo-caciques locaux, toutes les dérives "totalitaires" deviennent possibles. Mais, en règle générale, le narco-caciquisme ne fait que reproduire les modes d'exploitation et de domination du caciquisme traditionnel, et ceci est surtout flagrant dans les rapports avec les communautés indigènes qui vivent dans la *sierra* et dont certaines sont maintenues dans une situation de quasi esclavage autant par les narco-trafiquants que, par exemple, de la part des entrepreneurs forestiers¹⁴. L'inexpérience de la majorité des indigènes en matière de commercialisation du bois ou de recherche de financements publics, permet aux industriels des compagnies sylvicoles de déboiser en toute impunité les territoires communautaires, sous la protection des fonctionnaires locaux du ministère de l'agriculture (SARH) ou de la Réforme Agraire (SRA).

Que ce soit avec l'industrie du bois ou celle de la drogue, les inégalités sont donc toujours aussi criantes pour les indigènes, mais les méthodes utilisées par les narco-trafiquants se distinguent néanmoins par quelques nuances particulières. Ainsi, pour maintenir les indiens et les paysans sous leur dépendance, les narco-trafiquants qui ont investi leurs territoires leur offrent-ils comme mode de paiement de leur travail, de la cocaïne ou de l'alcool, mais également des armes afin que les paysans se regroupent en milices locales pour défendre les intérêts de leur employeur – ainsi que les leurs, par la même occasion. Ce mode paternaliste de rétribution en nature (par exemple, une tonne de maïs contre cinq kilos de marijuana) d'un travail forcé ou effectué par consentement (selon le degré de collaboration des communautés locales), tend cependant à modifier l'équilibre des relations sociales en imposant de nouveaux petits caciques locaux (les sous-caciques délégués des narco-caciques) qui s'opposent aux autorités traditionnelles et ne respecteront pas les règles collectives de sociabilité, les décisions de justice communautaire et les modes de répartition des richesses. La variable ethnique n'est jamais absente de ces prises de pouvoir par la force à l'intérieur des communautés indigènes; en effet, la majorité des caciques traditionnels locaux (présidents municipaux, chefs de la police municipale ou régionale, grands propriétaires terriens, industriels du bois, propriétaires de la *tienda* qui fournit les indigènes en marchandises courantes contre un endettement remboursable en travail forcé, mais également les trafiquants de drogue eux-mêmes) est composée de métis qui ont le plus profond mépris pour les populations indigènes qu'ils considèrent comme corvéables à volonté¹⁵.

¹⁴ C'est ainsi que l'*ejido* de Coloradas de la Virgen, par exemple, était contrôlé de main de fer par deux compagnies forestières et un narco-trafiquant qui vivait tranquillement dans un quartier résidentiel de la ville de Chihuahua tandis que leurs hommes de main faisaient régner la terreur auprès des communautés rurales; sous l'instigation de l'ONG *Consejo Asesor Sierra Madre*, les habitants se sont mobilisés pour expulser les représentants du narco-trafiquant; ces derniers ont résisté en tuant 4 indigènes et un de leurs gouverneurs (l'autorité traditionnelle que le gouvernement national a imposé aux indigènes). Ailleurs, sur le territoire de Guadalupe y Calvo (une des plus importantes zones de culture et de trafic de drogue de l'État du Chihuahua) qui est le plus étendu des 20 *municipes* de la *sierra* Tarahumara (du nom des indiens qui peuplent cette région) avec plus de 36 000 habitants dispersés en 680 communautés, la présence gouvernementale ne se manifeste qu'à l'occasion des opérations de répression du trafic de drogue. L'industrie du bois est à l'origine de multiples formes de corruption liées la plupart du temps à l'accaparement des terres par les exploitants forestiers; les problèmes concernent principalement les zones communautaires *ejidales* dont les techniciens publics chargés de l'exploitation du bois ou les autorités *ejidales* elles-mêmes ont été corrompus par certains caciques au service des entreprises forestières afin que celles-ci profitent des terrains boisés pour un usage capitaliste privé; les caciques locaux disposent donc comme bon leur semble des terrains appartenant aux communautés, de l'exploitation du bois et de sa commercialisation aux grandes compagnies, mais également de la capacité d'imposition d'autorités *ejidales* soumises. Dans l'État du Durango, on a même vu des entrepreneurs forestiers qui non seulement déboisaient entièrement les territoires *ejidales*, mais qui, en plus, lorsqu'ils en avaient terminé, laissaient les communautés fortement endettées auprès des banques ou des services de Sécurité Sociale (cf. revue *Proceso*, n°901 du 7 février 1994).

¹⁵ Les programmes public d'aide aux populations indigènes qui étaient engagés à partir de PRONASOL (Programme National de Solidarité, développés entre 1989 et 1994) furent relayés localement par les présidences municipales, sans aucune participation des autorités indigènes traditionnelles; la majeure partie des investissements a été accaparée par les populations métis.

La substitution de certains *líderes* communautaires ou le dévoiement de caciques traditionnels (commissaires *ejidaux*, gouverneurs indigènes) au service captif des représentants d'un pouvoir économique capitaliste (les narco-trafiquants, les industriels du bois, les grands propriétaires de domaines agricoles), vont de pair avec le changement du rôle du cacique rural ; celui-ci qui était naguère un intermédiaire entre la communauté et les autorités extérieures, devient dès lors le représentant exclusif des intérêts d'un acteur extérieur à la communauté. Afin de conserver leur pouvoir, ces sous-caciques locaux constitueront rapidement des bandes armées incontrôlables par les communautés dont ils sont quelquefois issus, ce qui explique le nombre important d'assassinats (de gouverneurs, de *líderes* ou d'autorités indigènes) et de règlements de comptes intra-familiaux¹⁶ dans les zones rurales touchées par le narco-traffic.

C'est ainsi que peuvent être démontées les ramifications institutionnelles des trafiquants, les méthodes de blanchiment ainsi que les secteurs bénéficiaires, et leur localisation. Pourtant, rien ne bouge et rien ne change. C'est qu'il existe une étanchéité presque parfaite entre les acteurs de la marge et les acteurs institutionnels, ces derniers bénéficiant des retombées des activités illicites sans jamais se trouver directement compromis : la division des fonctions permet au système de se reproduire, de se concentrer et d'être de plus en plus efficace. C'est pourquoi sont connus les noms des personnalités politiques ou appartenant au monde économique et financier, mais jamais aucune charge ne peut être retenue contre elles; les aveux recueillis sont toujours fragmentaires, et de toutes façons, l'impunité judiciaire comme la morale publique protègent les tenants du régime parce qu'ils sont les représentants du peuple et que les condamner reviendrait à condamner le peuple. Le nationalisme joue donc en faveur de la reproduction d'un système criminel qui unit les clans politiques et les cartels de la drogue, les acteurs institutionnels et les narco-trafiquants. En tout état de cause, il conviendrait de relativiser le dynamisme des entrepreneurs mexicains qui ont souvent apprécié – par l'intermédiaire des grands caciques ou de l'État lui-même – les bénéfices retirés des récoltes défendues¹⁷.

Il apparaît donc que, non seulement le clientélisme d'État est perverti par les marges qu'il a intégrées, mais également qu'il favorise le clientélisme de la marge. Ces deux formes de clientélisme sont donc simultanément unies et rivales en ce que toutes deux recherchent la légitimité qui leur assurera la reconnaissance la plus large possible des sociétés impliquées, d'un côté ou de l'autre de la Loi, par l'essor des activités illégales. Telle est la raison profonde qui permet d'expliquer l'existence de ces si nombreux ponts institutionnels entre les deux mondes : ils se développent l'un à côté de l'autre, l'un par l'autre.

5. Les territoires du trafic

¹⁶ Chez les petits paysans où la possession d'armes à feu est courante pour la pratique de la chasse, l'existence de *vendettas* entre familles rivales n'est pas exceptionnelle; elle tend néanmoins à se banaliser lorsque l'usage d'armes de combat devient une pratique courante d'exercice d'un pouvoir local à la portée de n'importe quel membre de la communauté associé aux narco-trafiquants; l'utilisation de méthodes de terreur peut aller jusqu'à l'assassinat (pour l'exemple et en public) de certains membres des communautés indigènes afin d'inciter l'ensemble de la communauté à se soumettre aux narco-caciques et à cultiver la drogue; la plupart de ces meurtres sont impunis, comme restaient impunis les assassinats d'indigènes de la part des caciques métis traditionnels; ainsi, selon le responsable d'une association de défense des indigènes (*Consejo Asesor Sierra Madre*) cité par le *Diario de Juarez* des 16 et 17 mars 1994, sur le territoire de Guadalupe y Calvo, neuf familles exerceraient un pouvoir municipal parallèle en usant de la terreur sur l'ensemble des communautés et quelques uns des membres de ces familles seraient connus pour être des assassins multirécidivistes.

¹⁷ D'après le ministère mexicain de la Justice, la mise en œuvre du modèle néo-libéral au Mexique, et notamment la privatisation des entreprises d'État ainsi que la captation des capitaux boursiers, aurait été en partie financée par les bénéfices directement investis des cartels; ces bénéfices seraient estimés à 30 milliards de dollars, soit, avant la crise du peso de décembre 1994, près de 10 % du PIB; si, ainsi que l'a montré notre analyse, il convient d'y ajouter les bénéfices partagés à travers le racket institutionnel ou la corruption, le montant des capitaux blanchis serait nettement plus élevé.

Il est maintenant possible de caractériser les différents niveaux territoriaux du système institutionnel du narco-traffic au Mexique, et de les croiser avec les principales branches d'activités illégales intégrées qui leur sont liées :

- 1) le niveau international et national : de la répression, du trafic et du blanchiment institutionnel (éventuellement, de la captation de la rente lorsque le niveau régional est défaillant);
- 2) le niveau national et régional : de la récupération et de la captation de la rente par les grands caciques;
- 3) le niveau local : de la production, du trafic et de la corruption de moindre importance.

Il apparaît bien que le niveau régional peut être occulté, sans que le système soit atteint. Au lieu d'être partagée avec les caciques du gouvernement régional, la rente est captée uniquement par les grands caciques nationaux et le trafic est alors centralisé, dirigé et contrôlé depuis la présidence et avec la complicité des barons de cartels.

Malgré les déclarations officielles sur la modernisation du système politique mexicain, il est maintenant évident que l'augmentation de la pauvreté (au niveau local), la croissance de certains secteurs (dont les secteurs bancaires, touristique, des travaux publics) et la volonté politique des responsables de l'État, sont des éléments déterminants qui ont contribué au renforcement du caciquisme au cours de ces dernières années. Aujourd'hui, les clans traditionnels existent encore qui structurent l'État clientéliste et disposent toujours de la direction institutionnelle des grandes affaires publiques et privées; or, le trafic de drogue est l'une des plus grandes parmi celles-ci qui ne peut leur échapper compte tenu des caractéristiques du système mexicain de gouvernement. C'est ainsi que le pouvoir légal est en mesure de s'approprier et de conquérir ses marges afin de réaliser ses deux objectifs prioritaires :

- 1) la captation institutionnelle de la rente à des fins d'enrichissement privé ou/et d'intégration dans le système bancaire¹⁸;
- 2) la reproduction du PRI, en déviant les revendications politiques et sociales liées à la redistribution des richesses, vers une tension générée par des affaires passagères de corruption, ainsi que par l'accroissement d'une criminalité, d'une délinquance et d'une violence marginale, autant de phénomènes présentés comme conjoncturels et qui relèvent en fait des structures de l'État clientéliste.

A présent, il reste à rapporter certaines caractéristiques communes des différents acteurs impliqués dans le trafic, à des référénts constants qui déterminent le système entrepreneurial du narco-traffic; les sept référents suivants ont été sélectionnés :

- 1) le niveau d'insertion est le plus élevé pour les narcos indépendants ou sous-traitants ou employés permanents d'une organisation;
- 2) le mode de recrutement est prioritairement familial ou extra-familial avec cooptation;
- 3) le niveau de protection est d'ordre territorial (local ou national ou transfrontalier), administratif (chaque institution complice appartenant à un niveau particulier, plus ou moins influent, du gouvernement régional ou national) et politique (la protection d'un groupe politique

¹⁸ A ce sujet, un rapport de l'ambassade des États-Unis au Mexique, cité par *la Jornada* du 22 avril 1995, mentionne que le Mexique est le centre principal du blanchiment de l'argent de la drogue sur le continent américain (il serait probablement plus exact d'indiquer "d'Amérique centrale et du Sud"), à cause de son système bancaire qui n'oblige pas les institutions financières à reporter l'origine de leurs dépôts liés au change de devises ou aux opérations informatiques, et ceci malgré un changement de la législation mexicaine en 1992 qui impose aux banques de tenir à jour un registre de leurs transactions; d'autre part, il n'existe toujours aucune limitation des sommes qui sont déposées dans les bureaux de change.

sera d'autant plus efficace que son influence s'exercera à partir de la proximité du sommet de la hiérarchie qui dirige les affaires publiques);

4) la forme de pénétration de l'économie légale est dépendante de la situation d'intégration au sein de l'édifice à trois étages constitué par les niveaux criminel, politique et industriel; les réinvestissements dans l'économie légale sont alimentés par deux sources : le blanchiment institutionnel (régional et/ou national et productif) et le blanchiment social (local et artificiel);

5) le type d'activité est soit principale, soit complémentaire, soit occasionnelle;

6) la forme de diffusion est locale (pour les sous-traitants ou les paysans qui vendent sur les lieux de production ou ceux qui trafiquent en vue de satisfaire la consommation locale), régionale (pour les commerçants ou les employés des barons), nationale (pour les indépendants ou les employés) et transnationale (pour les indépendants et les grandes organisations);

7) les moyens de pression consistent en l'utilisation de la corruption (la persuasion douce) et en l'usage de la violence (la contrainte) à divers degrés, le plus fort étant l'objectif de déstabilisation soit des rapports sociaux au sein des communautés locales, soit des rapports de pouvoir au niveau national afin de conserver, de recomposer ou de modifier les termes des alliances avec les représentants politiques du régime.

Enfin, il est possible de repérer les différents acteurs privés et publics qui sont susceptibles d'intervenir (au titre de l'organisation, du contrôle, de la répression, de la protection ou de la participation aux bénéfices) à chacun des trois niveaux de la culture, du trafic et du blanchiment, afin de reconnaître *les acteurs forts intervenant dans plusieurs phases du système de production* :

1 – le niveau de la production :

*les acteurs privés : *rancheros* (grands propriétaires fonciers), petits propriétaires, ouvriers agricoles saisonniers, *ejidatarios*, indigènes, caciques, acheteurs, hommes de main, trafiquants d'armes, chimistes (pour la transformation dans les laboratoires clandestins dissimulés au milieu de la végétation);

*les acteurs publics : maires, commissaires *ejidaux*, militaires, police fédérale (PJF), police municipale, notaires (pour l'enregistrement des propriétés), commerçants locaux (dynamisés par l'augmentation du pouvoir d'achat).

2 – Le niveau du trafic :

* Les acteurs privés : hommes de main des policiers (*madrinas*) ou des narcos, transporteurs, passeurs (*mulas*), fourmis, bandes organisées, trafiquants d'armes, famille, avocats;

les acteurs publics : police fédérale (PJF), police de l'État (PJE), chefs PJF, Ministère Public (PGR), juges, gouverneur (et hauts fonctionnaires du gouvernement régional), fonctionnaires ou conseillers attachés à la Présidence, douaniers, personnel de l'administration pénitentiaire.

3 – Le niveau du blanchiment (et du recyclage) :

*les acteurs privés : gros entrepreneurs du loisir, du tourisme, du bâtiment et des travaux publics, petits entrepreneurs en difficulté, agents immobiliers, responsables de bureaux de change, banquiers, membres de cabinets de placements financiers, commerçants fictifs, *rancheros*, restaurateurs, avocats d'affaires, comptables, responsables de sociétés de fausses

factures, famille et amis (des hauts militaires, des chefs policiers, des responsables politiques, des narcos);

*les acteurs publics : le Parti (les clans), le personnel du gouvernement régional, de certains ministères "impliqués" (agriculture, transports...) et de la présidence, les chefs de la police fédérale, les juges, les avocats, les notaires, les responsables de l'administration fiscale.

Le Mexique est donc devenu l'État du continent américain qui s'est le mieux organisé pour répondre à la demande des consommateurs américains; c'est l'État qui a su transformer sa rente géographique en une formidable source de revenu, captant un droit de passage pour les drogues étrangères, s'assurant le quasi monopole du transport ainsi qu'une partie de la distribution aux États-Unis, et produisant sur son sol suffisamment de cannabis et de pavot pour assurer une bonne partie de la demande américaine. Mais c'est surtout l'État dont le système politique a été le mieux "armé" pour affronter la puissance des narco-trafiquants et la convertir au point qu'elle contribue à la bonne marche des affaires intérieures, et n'entrave pas les bonnes relations bilatérales avec le voisin du Nord. Le Mexique apparaît donc comme le pays dont le territoire entier constitue la plaque tournante stratégique du trafic de drogue sur le continent américain. Les différents cartels nationaux s'en partagent le territoire, contrôlant à la fois une grande partie des cultures locales ainsi que le trafic transnational; la production permet d'amortir la crise en favorisant la consommation et le commerce; les organisations du Nord du pays assistent celles de l'intérieur pour le passage de la marchandise de l'autre côté de la frontière; les mêmes organisations possèdent leurs réseaux de distribution aux États-Unis et elles blanchissent ensuite (directement ou institutionnellement) leurs bénéfices pour soutenir le système économique des deux pays. Les différents clans mexicains (politiques et criminels) "gagnent" donc sur tous les plans.

Conclusion

Une analyse comparée du système politique et du système d'organisation du trafic de drogue a donc permis de comprendre comment s'infiltrent les acteurs de la marge au sein du système politique, mais surtout comment ils sont "institutionnellement" contenus, contrôlés et récupérés par un système global (le Parti-Etat centralisé) qui est plus fort qu'eux. Les narco-trafiquants doivent agir en toute autonomie du système politique, mais ils ne peuvent empêcher que le système politique agisse sur eux. D'autre part, c'est lorsque le système politique ne parvient plus à réguler les relations entre les différents clans qui le composent, que les relations du système global avec les narco-trafiquants se détériorent et que ces derniers sont en mesure d'infléchir le système politique (en jouant un clan contre un autre). La corruption constitue la porte d'entrée dans le système politique qui peut transformer des rapports de force entre partenaires rivaux en narco-relations de pouvoir.

Les différentes dimensions économique, sociale et politique se retrouvent donc au cœur de la coexistence entre le système ancien de clientélisme et le néo-clientélisme; si les frontières entre le tolérable et le non-tolérable ont été déplacées, les territoires de ces deux formes de clientélisme sont également en phase de recomposition, ce qui semble perceptible à travers :

- *les politiques de solidarité qui jouent sur la relation national-local;
- *les économies souterraines qui privilégient le lien du local au transnational;
- *les économies libérales fondées sur la relation national-mondial.

Au niveau local, les deux premières formes d'intégration seraient donc complémentaires; au niveau national, la première et la dernière semblent compatibles; au niveau transfrontalier, la deuxième et la troisième se complèteraient. Ainsi se mettrait en place une nouvelle division des

fonctions et des territoires d'intégration, fondée sur deux modes différents – mais complémentaires – de clientélisme.

Il est finalement remarquable de constater comment un système politique favorise une redistribution financière et économique d'une partie des bénéfices réalisés à sa marge externe. Mais il est tout aussi évident qu'une telle forme de redistribution se heurte à certaines limites : limite sociale car elle se fonde sur des méthodes clientélistes qui sont intrinsèquement inégalitaires (ce qui permet de comprendre les difficultés de la classe moyenne mexicaine à se constituer, mais aussi la reproduction d'une pauvreté chronique même en période de croissance, les maîtres de clientèle ne sachant développer que des stratégies d'assujettissement politique et d'obligation financière génératrice d'endettement); de plus, le développement de l'économie souterraine qui favorise l'émergence de sociétés parallèles hors de la légalité, peut remettre en question l'intégration sociale et politique, ainsi que la pacification des rapports sociaux, dans un contexte où la violence n'est plus le monopole des agents liés au pouvoir, mais tend à se généraliser dans l'ensemble des couches sociales. Limite politique car le clientélisme (à travers les caciques qui en contrôlent le fonctionnement à leur profit) constituera toujours un obstacle aux revendications démocratiques (fondées sur un *plus* de reconnaissance par le mérite, de transparence dans la gestion des affaires publiques, de justice égalitaire...). Et enfin limite économique car le caractère transnational des capitaux blanchis et recyclés n'autorise pas les investisseurs à cultiver une "fibre nationaliste", et leur seul critère d'élection demeure la recherche de profits plus substantiels; c'est pourquoi le recours à la marge n'a pu empêcher la crise monétaire et économique de décembre 1994 de se manifester au Mexique. Mais nul doute que la marge permettra d'en atténuer les effets, de la même manière qu'elle avait servi auparavant de catalyseur de la croissance.

Quoi qu'il en soit, grâce à l'établissement de territoires clandestins réticulaires, le trafic de drogue devient une entreprise multinationale qui s'exerce contre l'État-Nation (ses frontières, ses lois et ses réglementations), mais qui nécessite un fort ancrage local car, sans territoire d'origine, ne sont possibles ni l'organisation de la circulation des marchandises, ni le retour des hommes à leur communauté, ni la formation des statuts sociaux. Le trafic de drogue impliquerait donc l'établissement de réseaux qui vont du local au multinational, transformant les espaces nationaux conquis en territoires clandestins; ici seraient développées des stratégies fondées sur la corruption et la violence exercées contre l'État, mais avec l'assentiment de certains de ses représentants qui, participant au commerce illégal, auraient intérêt à ce que celui-ci se perpétue. Métissé d'identité et d'exclusion, le territoire *clandestin* apparaît, en fait, comme un territoire *intégré* au territoire *légal*, le légal et le clandestin formant les deux facettes du même territoire *réel*.

Bibliographie

Ouvrages

AGUAYO, S. et B. M. BAGLEY, 1990, *En busca de la seguridad perdida : aproximaciones a la seguridad nacional mexicana*, México, Siglo XXI.

AZIZ NASSIF, A., 1994, *Chihuahua : historia de una alternativa*, Mexico, Ediciones Amega.

CAMP, R. AI, 1992, *Generales in the Palace*, Oxford University Press.

COLLECTIF, 1990, *Economía y Política del Narcotráfico*, cf. Lupsha, P. A., *El Tráfico de Drogas : México y Colombia. Una perspectiva comparada*, Bogotá, Fondo Editorial CEREC.

COLLECTIF, 1994, *État des Drogues, Drogue des États*, Observatoire Géopolitique des Drogues, Paris, Hachette / Pluriel.

COLLECTIF, 1989, sous la direction de Gonzalez, G. et Tienda, M., *México y Estados Unidos en la cadena internacional del narcotráfico*, cf. Ruiz-Cabanas, M., *La oferta de drogas ilícitas hacia Estados Unidos : el papel fluctuante de México*, Mexico, FCE.

COLLECTIF, 1989, *The Drug Connection in U.S.-mexican Relations*, cf. Craig, R., *U.S. Narcotics Policy toward Mexico : consequences for the bilateral Relationship*, San Diego, Center for U.S. Mexican Studies, University of California.

COLLECTIF, 1992, *War on Drugs : studies in the failure of U.S. narcotics policy*, cf. ch. 7 : Lupsha, P. A., *Drug Lords and Narco-Corruption : the players change but the game continues*, Westview Press.

GARCIA RAMIREZ, S., 1989, *Narcotráfico : un punto de vista mexicano*, México, Porrúa.

HERNANDEZ, R., 1989, *Zorilla : el imperio del crimen*, México D.F., editorial Planeta.

JOHNS, C.J., 1992, *Power, Ideology and the War on Drugs : nothing succeeds like failure*, New York, Praeger.

KINDELBERGER, C. P., 1987, "A Historical Perspective", in *Capital flight and third world debt*, Institute for International Economics, Washington D.C..

NADELMANN, E. A., 1993, *Cops across Borders : the internationalization of U.S. criminal law enforcement*, University Park, the Pennsylvania State University Press.

NOE TORRES, O., 1988, *México y los Estados Unidos ante el Problema del Narcotráfico*, Centro Latinoamericano de Estudios Estratégicos A.C., México D.F..

POPPA, T. E., 1990, *Drug Lord : the life and death of a mexican kingpin*, New York, Pharos Books.

SAULOY, M. et Y. LE BONIEC, 1992, *A qui profite la Cocaïne ?*, Paris, Calmann-Lévy.

SHANNON, E., 1988, *Desperados : latin drug lords, US lawmen and the war america can't win*, New York, Viking Press.

WALKER III, W. O., 1989, *Drug Control in the Americas*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Revue spécialisée

CASTRO REA, J., G. Ducatenzeiler et P. Faucher, 1990, "La tentacion populista : Argentina, Brasil, México y Peru", in *Foro Internacional*, XXXI, 2, México.

CHABAT, J., 1991, "Mexico's Foreign Policy in 1990 : electoral sovereignty and integration with the United States", in *Journal Of Interamerican Studies And World Affairs*, Institute of Interamerican Studies, University of Miami, vol. 33, n° 4.

GONZALEZ, G., 1985, "El problema del Narcotráfico en el Contexto de la Relación entre México y Estados Unidos", in *Carta De Política Exterior Mexicana*, CIDE, México, año V, n° 2-3, abril-septiembre 1985.

LUPSHA, P. A., 1981, "Drug trafficking : Mexico and Colombia in comparative perspective", in *Journal Of International Affairs*, 35.

REUTER, P. et D. RONFELDT, 1992, "Quest for Integrity : the Mexican-US Drug Issue in the 1980's", in *Journal Of Interamerican Studies And World Affairs*, Vol. 34, n° 3, Institute of Interamerican Studies, University of Miami.

SALAZAR, L. S., 1987, "El Narcotráfico en las Relaciones interamericanas : una aproximación estructural", in *Cuadernos De Nuestra America*, 4.

Rapports

ASTORGA, A., L.A. : *entre goma, hierba, polvo, plata y plomo*, Mexico, IIS/UNAM, s.d.

Chabat, J., 1992, *Drug Trafficking in the U.S.-Mexico Relationship : what you see is what you get*, multigr., 30 p..

COCHET, H., 1990, *Cannabis et Pavot : essor des cultures illicites et spécialisation régionale (un exemple en Sierra Madre del Sur au Mexique)*, multigr., 17 p..

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DE NORTEAMERICA, 1993, *Politica Comercial y Antidrogas en la Frontera Sur de Estados Unidos*, Tijuana.

Organe international de contrôle des stupéfiants, 1990 et 1991, *rapports 1989 et 1990*, Nations-Unies, Vienne.

PROCURADURIA GENERAL DE LA REPUBLICA, 1992, *El Control de Drogas en México : Programa Nacional 1989-1994 (Evaluación y Seguimiento)*, México.

US DEPARTMENT OF STATE, 1993, *International Narcotics Control Strategy Report*, Bureau of International Narcotics Matters (BINM), Washington D.C., Department of State Publication, march 1991, march 1992, april 1993.

US DEPARTMENT OF STATE DISPATCH, 1992, *Fact Sheet : US economic, military and counter-narcotics program assistance*, march 2, 1992.

US CONGRESS, 1989, *US Narcotics Control Programs in Peru, Bolivia, Colombia and Mexico : an update House report of a staff study mission to Peru, Colombia and Mexico*, november 19 to december 18, 1988 to the Committee on Foreign Affairs, One hundred first Congress, first session, Washington D.C., US Government Printing Office.

US GENERAL ACCOUNTING OFFICE, 1990, *Drug Control : how drug-consuming nations are organized for the war on drugs*, GAO/ NSIAD-90-133.

US GENERAL ACCOUNTING OFFICE, 1993, *Drug Control : revised drug interdiction approach is needed in Mexico*, GAO/NSIAD-93-152.

VILLAR (del), S. I., 1992, *La Guerra contra las Drogas de E.U. : los derechos humanos y la corrupción en México*, multigr. 85 p., El Colegio de México, décembre 1992.

WHITE HOUSE (The), *National Drug Control Strategy*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., septembre 1989. *Nacional Drug Control Strategy : a nation responds to drug use*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., janvier 1992 (a). *Nacional Drug Control Strategy : a nation responds to drug use*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., janvier 1992 (b). *Nacional Drug Control Strategy : reclaiming our communities from drugs and violence*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., mars 1993.

WORLD REPORT 1990, *Human Rights Watch*, New York, février 1991.

Système électoral et territorialité en Israël

Emmanuel SAADIA
Université de Paris IV

Introduction

On se propose d'étudier la constitution du territoire israélien sous l'angle de son système électoral. L'approche pourra paraître bizarre, voire incongrue, mais l'on s'attachera à en établir sinon la validité, du moins la pertinence.

Deux faits ressortent en effet d'emblée lorsque l'on se penche sur l'histoire de l'État d'Israël : premièrement la rapidité de son édification (60 ans entre la première vague d'installation juive, ou de réinstallation juive en Palestine, et la proclamation de l'État en 1948) et deuxièmement la permanence de son système électoral – les élections se font sur un scrutin de listes élues à la proportionnelle intégrale, *sur la base d'une circonscription territoriale unique* –, resté le même, *grosso modo*, depuis les premiers Congrès sionistes jusqu'aux élections de Mai 1996.

Dans ces deux cas, une brève comparaison avec les pays européens suffit à aiguïser notre curiosité. Les États-Nations de l'Europe se sont construits très lentement. On peut objecter que d'autres États, issus de la décolonisation, sont plus récents, plus jeunes, que l'État d'Israël. Cependant, aucun de ces États ne s'est construit pratiquement ex-nihilo, ou du moins sur une base aussi ténue, comme l'État d'Israël. Concernant le système électoral, on ne trouve guère que les Pays-Bas l'ayant adopté et maintenu depuis le XIX^{ème} siècle.

Ces deux "curiosités historiques" n'entretiennent-elles pas des relations étroites ? Quels sont les liens entre ces deux faits ?

L'articulation entre le système électoral et la territorialité en Israël ne peut faire l'économie de l'Histoire. Pour essayer de comprendre les raisons de ce système électoral et son rapport avec le territoire israélien lui-même – puisque transparaît une option politique déterminée dans tout système électoral – c'est bien ce territoire qu'il faut étudier, et plus précisément la stratégie qui l'a produit. Ceci oblige à nous situer à l'intersection des champs politique et géographique. Or il apparaît que le lieu théorique privilégié de cette intersection est le territoire, à la fois concept géographique et catégorie politique.

L'enjeu de notre interrogation sera donc l'examen d'un processus très singulier de territorialisation, dans lequel se jouent la construction physique et socioculturelle d'un espace (la catégorie du territoire) et la construction simultanée d'un espace politique (la catégorie de l'État).

Le sionisme, fondement de la stratégie territoriale

Pourquoi un tel refus de représenter le territoire dans le système électoral ? Afin de répondre à cette interrogation il nous faut d'abord revenir brièvement sur le sionisme¹. Celui-ci naît à la fin du XIX^{ème} siècle, sous la plume de Theodor Herzl, journaliste viennois qui se trouve à Paris lorsqu'éclate l'affaire Dreyfus². Ses origines sont marquées à la fois par les persécutions

¹. Voir sur la question l'ouvrage de référence de Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, Paris, trad. et rééd. 1995, TEL, Gallimard

². Theodor Herzl, 1989 (rééd.), *L'État des Juifs*, Paris, La Découverte.

(notamment les pogroms en Russie) et par le bouillonnement intellectuel de l'époque : on assiste à l'essor des idées libérales, à un renouvellement de la culture et à l'affirmation d'une société civile au sein de ce vaste ensemble culturel transnational que constitue alors le Yiddishland (période que l'historiographie juive appelle Haskala, l'équivalent des "Lumières").

Qu'est exactement le sionisme ? Pour reprendre la formule d'Alain Dieckhoff :

"le sionisme est, par essence, un projet avant tout géographique qui passe par la maîtrise du territoire"³.

Il se propose de réunir les Juifs exilés et opprimés dans leur exil sur une même terre et de recréer ainsi, par le biais de l'homogénéisation territoriale, l'homogénéité culturelle perdue après deux mille ans de dispersion. L'aboutissement de ce projet consisterait donc à rétablir le peuple Juif en tant que Nation, c'est-à-dire à le recréer, libéré des avanies de la diaspora.

Le premier enjeu politique du sionisme sera donc exclusivement territorial : quel espace, et comment le peupler ? Nulle part Herzl ne formule la question en terme de retour, mais en terme de départ, de destination. Tant et si bien que la Palestine ne constitue au début qu'une solution parmi d'autres, dont l'Ouganda ou encore une autre région de l'Empire Ottoman, éventuellement cédée par le Sultan contre le remboursement, par les Juifs, de ses créances. Ces différentes solutions sont abandonnées l'une après l'autre, notamment en raison de l'achat de terres en Palestine par lord Rothschild et des implantations des Hovevei Sion (littéralement "les amants de Sion", étudiants juifs tchékhovistes de Crimée qui s'étaient établis en Palestine dès 1860) rejoints à partir de 1903 par l'afflux de jeunes russes émigrés à la suite des pogroms.

Le second enjeu politique majeur du sionisme est un enjeu culturel. Il pose, dès sa naissance, une question fondamentale au judaïsme et à son identité culturelle, tous deux forgés dans l'exil, l'oppression et l'espérance d'un retour mythique. En cela il constitue un événement révolutionnaire : il introduit la politique, autant comme projet que comme instrument, dans l'espace culturel judaïque, au centre même de cet espace.

Rappelons que la pierre angulaire du judaïsme est en effet la terre⁴. Donnée par le Seigneur à Abraham et à sa descendance en gage de l'alliance conclue avec lui, à nouveau offerte aux Hébreux par l'intermédiaire de Moïse pour qu'ils y vivent et y prospèrent selon la Loi, c'est cet attachement symbolique qui est célébré lors de la fête liturgique la plus importante : la Pâque (*Pessah*). La religion avait assuré la permanence et la transmission de ce lien, au point de se confondre avec lui. Or le sionisme battait en brèche ce rôle de la religion en affirmant qu'il n'était plus pertinent de conserver ce lien de cette manière, selon un protocole religieux, puisque les conditions historiques (notamment l'émancipation des peuples européens et l'acuité persistante du "problème juif") permettaient de penser et d'agir de façon à le restaurer dans sa dimension originelle, qui était spécifiquement géographique et politique, avant d'être symbolique.

Ainsi donc le sionisme, non content de produire des idées et des souhaits, se préoccupe également de les mener à leur terme, et les arme en conséquence d'instruments politiques.

Le cadre institutionnel de la stratégie territoriale est forgé par les premiers Congrès Sionistes, tant du point de vue des décisions qu'ils tentent de mettre en œuvre que des représentants qui y siègent⁵. Le Congrès se veut l'organe représentatif des communautés juives. À cette fin, ceux

³ A. Dieckhoff, 1993, *L'invention d'une nation, Israël et la modernité politique*, Paris, NRF-Gallimard, p. 112.

⁴ Sur les fondements philosophiques du judaïsme, voir Armand Abécassis, 1990, *La pensée juive*, Le Livre de Poche, Paris.

⁵ On se base largement dans cette partie sur la description très complète du fonctionnement et de l'évolution de l'OSM, ainsi que des luttes idéologiques en son sein, faite par M. Cohen dans son ouvrage *Du rêve sioniste à la réalité israélienne*. L'auteur, d'inspiration marxiste lùkacsienne, y développe la thèse selon laquelle le mouvement travailliste aurait peu à peu renoncé, par nécessité stratégique, à identifier l'intérêt national à l'intérêt de la classe ouvrière.

qui y siègent sont dûment mandatés par des élections. Celles-ci se déroulent tous les deux ans au sein de chaque communauté, préalablement à la session du Congrès. Le scrutin s'effectue déjà sur la base de listes auxquelles les différents candidats sont affiliés. Chaque communauté envoie un nombre de représentants proportionnel à son importance numérique, indépendamment du nombre de votants. On peut affirmer, dans cette mesure, que le Congrès Sioniste tire sa légitimité d'une représentation territoriale, au sens où la communauté polonaise détient plus de mandats que la communauté danoise par exemple. Cela confère au Congrès l'allure de l'Assemblée nationale d'une nation dispersée. Et même si, lors des premiers Congrès, la quantité de votants est faible, leurs voix permettent au sionisme de formuler ses revendications. C'est fort de cet appui qu'Herzl démarche les gouvernements en quête d'une terre. Le Congrès relève de l'Organisation Sioniste Mondiale (OSM ou WSO) dont il constitue l'organe législatif. Il élit également un exécutif, en charge d'appliquer ses décisions. Ainsi se dessinent les contours d'un véritable État représentant une Nation dépourvue de territoire.

La mise en œuvre de la stratégie territoriale

L'installation progressive des Juifs – originaires principalement d'Europe centrale – sur le territoire de la Palestine est organisée par l'OSM dominée par les socialistes. Dès le début du processus qui mène, en Palestine, à l'État d'Israël, on utilise le système électoral basé sur une circonscription unique; on reprend le régime ottoman d'auto-administration des communautés religieuses (le Millet) et les scrutins proportionnels par liste utilisés pour les élections des Congrès Sionistes.

Au-delà de l'idéal démocratique qu'il prétend incarner, ce système présente des avantages stratégiques évidents : en premier lieu il permet au politique d'éviter de représenter le territoire, fluctuant, discontinu, véritable maillon faible de l'entreprise sioniste. En 1920, les implantations juives ne présentent aucune continuité territoriale, même si elles en esquissent l'armature. L'absence de représentation territoriale dissimule cette faiblesse. Le politique tire ainsi avantage d'une situation géographique peu favorable.

Par ailleurs, l'usage de la proportionnelle intégrale sur une seule circonscription efface les disparités démographiques entre les villes et les campagnes, créant un effet de "bloc" au sein de la population : chacun s'exprime en fonction des enjeux concernant toute la communauté. Et cet effet de bloc renforce singulièrement les positions des dirigeants élus qui concentrent et centralisent ainsi le pouvoir décisionnel.

Enfin, le troisième avantage est diplomatique et s'inscrit dans une stratégie à long terme face aux Anglais et à la population arabe. Ce type de représentation, en évitant tout référent géographique, sert la tactique des "petits pas" des dirigeants de la communauté juive de Palestine (ou Yishouv) : il s'agit de ne pas laisser apparaître aux autres parties impliquées qu'un territoire autonome juif est en voie de constitution (fait inacceptable au vu des termes de la déclaration Balfour de 1917 qui, en octroyant un foyer national juif en Palestine, demeure délibérément dans le flou quant à ses limites territoriales).

Considérons plus précisément les deux premiers de ces avantages et leurs conséquences dans le processus de territorialisation.

Les fluctuations de la population rurale juive reflètent fidèlement l'évolution de l'implantation juive : une première phase, de 1920 à 1931, voit l'accroissement constant de la population rurale, passant de 16 % à 26 %. Puis une seconde phase, de 1931 à 1948, où son accroissement en valeur absolue est tempéré par l'accélération du développement urbain. Au cours de cette seconde phase, qui coïncide avec la plus importante vague d'immigration, la proportion de population rurale décline de 26 % à 15 %. En 1948, lorsque commence la période étatique du processus, 85 % de la population juive réside donc en zone urbaine, et en particulier

L'État, autant que la Nation, comme projets et comme réalisations, placés au-dessus des classes et des luttes partisans, auraient été "réifiés". En ce sens, l'édification d'une société "socialiste" aurait été un échec.

à Tel Aviv qui concentre à elle seule presque 60 % de la population totale⁶. Cette disparité laisse penser que le secteur agricole n'occupe finalement qu'une place marginale dans la constitution du territoire. Or, bien entendu il n'en est rien et c'est pourquoi quelques éclaircissements sont nécessaires.

A partir de 1882, les implantations agricoles sont disséminées le long de la bande côtière, grossièrement de Tel Aviv à Haïfa, et autour du Lac de Tibériade. Les voies de communication sont les antiques voies romaines, la route de Jaffa à Haïfa et les chemins vicinaux reliant entre eux les villages arabes. En somme, les Juifs dépendent du bon vouloir de leurs voisins arabes. Si bien que la construction d'une route contrôlée par les Juifs, ainsi que d'une voie ferrée, est le premier grand ouvrage mené à bien au début des années vingt. Elle relie Tel Aviv à Haïfa, puis suit la vallée de Jézréel jusqu'au Lac de Tibériade.

Comme le remarque Kellerman⁷, la localisation des implantations n'obéit manifestement pas à des critères de rentabilité immédiate : les terres marécageuses de la bande côtière et de la vallée de Jézréel, nécessitant drainage et assainissement, sont des foyers de malaria. Quant aux terres de Galilée, certes plus fertiles, elles réclament également de nombreux travaux de drainage et d'amendement. Leur réseau s'organise, comme par accréation, autour des maillons originels constitués par le centre de la bande côtière et le pourtour du Lac de Tibériade. Puis, par une volonté délibérée, attestée par l'achat des terres, la jonction s'effectue par la vallée de Jézréel, Haïfa et le littoral jusqu'à l'agglomération de Tel Aviv-Jaffa. Il apparaît donc que les implantations se structurent selon une logique de densification, voire de conquête de l'espace. L'agent de cette conquête est l'agriculture. L'idéologie du sionisme-socialisme fournit le soutien politique nécessaire, stipulant dans sa synthèse hardie non seulement que la terre appartient à celui qui la travaille mais de surcroît que le travail, donc la classe qui l'accomplit, est la source de la légitimité nationale.

Les implantations concentrent deux fonctions dont chacune puise sa raison d'être dans l'autre grâce au ciment de l'idéologie. D'une part, une occupation économique de l'espace géographique, avec les implications stratégiques à long terme qui en découlent, et d'autre part une occupation politique de ce même espace, puisque c'est dans et par l'agriculture que se réalise l'idéal national du sionisme-socialisme, et c'est autour de cet idéal que la population juive est mobilisée dans, mais aussi hors de Palestine. Ainsi, le secteur agricole, dont les kibboutzim sont l'emblème, se révèle d'autant plus important idéologiquement qu'il est minoritaire géographiquement.

Par ailleurs, la volonté délibérée de doter le Yishouv d'un puissant éventail d'institutions participe également de la stratégie territoriale. L'enjeu est d'édifier, en dépit de l'incertitude territoriale, les cadres formels d'une société autonome. Il s'agit, dans les deux cas, de conquête judicieuse, autrement dit fournissant un bénéfice stratégique déterminant, puis d'organisation rationnelle de ce qui est conquis.

Géographiquement, on est frappé par la logique implacable de l'implantation : hormis Jérusalem, le territoire juif dessine une sorte de "N"⁸; les colonies se localisent dans les vallées et communiquent entre elles, ce qui les rend aisément défendables, tandis que les villes se "judaïsent" très rapidement grâce à l'afflux massif de population. Politiquement, et c'est là que s'opère le lien entre les sphères géographiques et institutionnelles, la communauté juive prend en charge la gestion de toutes ses affaires, s'assurant ainsi d'une emprise réelle sur le territoire conquis.

⁶. *Israel Government Yearbook*, 1952, cité par D. Bensimon et E. Errera (*Israël, des Juifs et des Arabes*, Complexe, Bruxelles, 1989, p. 86)

⁷. Aharon Kellerman, 1993, *Society and Settlement, Jewish Land of Israel in the XXth century*, SUNY Press, Albany.

⁸. Kellerman attribue à ce "N" septentrional le rôle de "noyau originel".

La problématique des frontières du Yishouv est une des clés qui ouvre à la compréhension de la stratégie territoriale mise en œuvre. Elle conditionne le système électoral : ce dernier masque avantageusement la discontinuité juridique du territoire ainsi que sa précarité stratégique, liée aux aléas de l'expansion pionnière. Cette discontinuité est accentuée par les deux mouvements simultanés de territorialisation, l'un de développement urbain et l'autre d'expansion rurale, car les écarts démographiques entre les noyaux se creusent au fur et à mesure que le réseau d'implantations s'étend. Le système électoral là aussi contrebalance cette disparité en ne la prenant tout simplement pas en compte. Si la centralisation du pouvoir au sein du Yishouv ne découle pas directement de cette même incertitude, elle en constitue pour le moins une réponse pertinente. En effet, l'émiettement des implantations juives est tel qu'aucune de ces implantations ne peut se suffire à elle-même, que ce soit pour sa pérennité économique ou pour sa défense. Cet émiettement empêche les échanges de marchandises, d'hommes et d'informations en flux continus. Une des réponses possibles à ces obstacles naturels autant que stratégiques est bien le contrôle planifié de ces flux et la centralisation du pouvoir, le moyen de ce contrôle. En outre, ce contrôle permet de les diriger dans le sens de la stratégie globale de territorialisation.

Une autre dimension de la précarité frontalière transparait à la fois dans le système électoral et dans le système politique. L'imbrication sur un espace réduit de populations aux intérêts violemment opposés contraint les unes et les autres à s'organiser. Or, le modèle organisationnel du Yishouv est très structuré et nettement supérieur à celui des Arabes (à ceci près que les institutions juives de Palestine et leurs représentants socialistes "tiennent" aussi l'OSM, disposant de ce fait d'une mobilisation et d'une cohérence, tant idéologique que financière, bien plus grandes au niveau international).

Il en résulte que l'indépendance, proclamée le 14 mai 1948, ne constitue pas un changement radical de nature : l'incertitude territoriale demeure, seule son origine change qui, de l'émiettement, se mue en opposition frontale avec les pays limitrophes. La menace de conflit ne provient plus des interstices arabes entre les zones d'implantations juives : elle se reporte désormais sur les zones frontalières. On peut donc affirmer qu'aussi longtemps que subsiste cette incertitude, le processus de territorialisation n'est pas achevé. C'est sous le signe de cet inachèvement, et des conséquences qu'il induit, que le nouvel État va se développer.

La territorialisation achevée ?

La précarité territoriale se perpétue dans la phase étatique, et ce jusqu'à nos jours, à travers les problèmes des frontières établies par les armes, des conquêtes de 1967 et de l'occupation de la Cisjordanie, puis de la rétrocession du Sinaï à la suite des accords de Camp David. Les frontières d'Israël ont été dessinées par la guerre et les lignes de cessez-le-feu, plutôt que par des accords internationaux.

L'absence du territoire dans la représentation politique législative a persisté, et de manière bien utile. Par exemple, dans le cas des implantations juives en Cisjordanie et à Gaza : les colons votent mais on évite de poser la question de leur statut politique et géographique – une colonie juive de Cisjordanie est-elle partie intégrante de la circonscription unique ? ou seulement ses habitants ? Chaque faction politique a par ailleurs trouvé avantage au maintien de pareille ambiguïté ; les Travailleurs d'une part, qui ont lancé puis soutenu la colonisation en Judée et Samarie au nom de la sécurité des frontières par le fameux Plan Allon (or on sait aujourd'hui combien les dirigeants israéliens avaient peu à redouter du Roi Hussein, et le fait qu'ils le savaient jette une suspicion légitime sur les justifications sécuritaires de la colonisation), les religieux et une partie de la droite d'autre part, qui ont vu, et voient encore, dans ces implantations le point de départ d'un Grand Israël, plus conforme au territoire mythique du Royaume de Salomon (selon leur slogan "de la Méditerranée à l'Euphrate").

La permanence du système électoral hérité du Yishouv préserve en outre la centralisation du pouvoir. Les enjeux locaux se résolvent au niveau national. Ceci constitue aussi un atout décisif dans le cadre d'une économie fortement planifiée, devant faire face à un effort de guerre permanent et à l'afflux sans trêve de population immigrée.

À l'instabilité territoriale, tant au cours de la phase pré-étatique qu'après 1948, répond une instabilité sociologique forte. De 1882 jusqu'à la dernière vague d'immigration en provenance de l'ex-Union Soviétique, la communauté juive de Palestine, puis l'État d'Israël, se trouvent dans l'obligation d'accueillir et d'intégrer des populations d'origines et de cultures très diverses et aux intérêts souvent contradictoires. Le scrutin par liste et la circonscription unique permettent et encouragent l'expression d'enjeux communautaires, à ce jour encore très forts (comme en témoignent les dernières élections), au détriment de la représentation géographique. Ce système, que l'on qualifiera d'a-géographique, apparaît aussi comme un facteur d'intégration à la société israélienne car il pose la représentation communautaire⁹ comme médiateur politique.

Or, si ce système électoral reproduit une relation au territoire basée sur la précarité et l'inachèvement, qu'advient-il dès lors que deviennent obsolètes les réalités desquelles il tire son fondement ? On réalise, à la lumière de ce qui a été dit précédemment, que la nouvelle donne géopolitique au Moyen-Orient remet en cause les bases mêmes sur lesquelles s'est développée la communauté juive de Palestine¹⁰. À ces graves questions s'ajoutent les tendances lourdes de la société israélienne, hyperurbanisée et "post-industrielle", et dont les dernières élections ont démontré les antagonismes apparemment irréconciliables – déshérence complète de l'idéologie pionnière socialiste, réveil politique de la minorité arabe, forte opposition entre laïques et religieux, représentation communautaire toujours très puissante (les Russes en particulier) – : antagonismes qui, on a la faiblesse de l'espérer, n'ont plus guère de chance de trouver dans l'épopée guerrière l'occasion de se résorber.

Si l'on se réfère à l'histoire de la constitution des États-Nations, et en particulier aux modèles d'interaction centre/périphérie développés pour les entités d'Europe occidentale, il apparaît non seulement que, dans le cas d'Israël, l'évolution fut très rapide, mais que de surcroît on se trouve à un moment crucial de cette évolution¹¹. Après un siècle environ, le pouvoir central serait déjà en passe d'accéder à la phase ultime, où la société, devenue relativement homogène autour des valeurs nationales et du centre qui les a imposées, serait prête pour une redistribution des compétences du centre vers les pouvoirs et les acteurs locaux. L'inscription définitive dans la fixité géographique semble constituer le point de rupture, de changement de phase.

Or, la première réforme électorale, vieux "serpent de mer" de la politique israélienne, survient au même moment où se développe le processus de paix. Comme il n'existe que peu de coïncidences dans les affaires politiques, on est en droit de s'interroger sur les tenants et les aboutissants de pareille réforme.

Sa principale modalité, arrêtée récemment, consiste en l'élection du Premier Ministre au suffrage universel. Ce surcroît de légitimité conférée au Premier Ministre visait à réduire les exigences des petits partis, et la propension afférente au clientélisme, dans la constitution des alliances gouvernementales. Une autre partie de la réforme proposait l'adjonction aux listes

⁹. Sur la vie politique israélienne, voir les travaux de Asher Arian, et notamment *Politics in Israel*, 1989 (édition révisée), Chatham House.

¹⁰. Les ouvrages abondent sur la question des enjeux de la paix. La production pléthorique de ces derniers mois oscille du franchement peu recommandable (du journaliste M. Gurfinkiel, *Israël, géopolitique d'une paix*, Paris, Michalon, 1996) à l'excellence par la documentation et la pénétration : A. Dieckhoff, *Israéliens et Palestiniens, L'épreuve de la paix*, Paris, Aubier, 1996, et du grand historien Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël, entre nationalisme et socialisme*, Paris, Fayard, 1996. Ce dernier ouvrage donne une perspective précieuse quant à la compréhension des contradictions du sionisme.

¹¹. Quelques éclaircissements et points de départ sur le sujet seront trouvés dans Richard Kleinschmager, 1993, *Éléments de géographie politique*, Strasbourg, Presses Univ. de Strasbourg.

nationales de listes locales sur la base de grandes unités administratives. Ces dispositions-là n'ont pas été retenues, en raison de l'opposition farouche des partis religieux mais aussi d'une fraction de la classe politique israélienne qui les jugeait redondantes avec les élections municipales. Les simulations ont pourtant montré qu'aucun parti ne perdrait véritablement à ce changement. On voit donc bien qu'au-delà de la simple "cuisine" électorale, l'introduction de la dimension territoriale locale dans la représentation politique soulève des problèmes spécifiquement culturels à la société israélienne. Elle implique un remaniement très profond de la perception des limites de l'État et, corollairement, la fin de l'eschatologie (le renoncement au chimérique Grand Israël) par l'inscription définitive dans le temps et surtout dans l'espace séculaire.

La redistribution des compétences, et ce qu'elle implique de stabilité politique et d'assurance sur les frontières, nous semble au cœur des processus de paix en cours. Autour de la paix s'articule un réseau d'enjeux géographiques (la dialectique entre des frontières définitives et leur perception), politiques (le problème de la représentation communautaire et de l'exécutif), et culturels en dernier ressort (la base confessionnelle ou laïque de l'identité israélienne).

Perspectives : la paix, fin du sionisme ?

L'imbrication étroite en Israël entre les questions territoriales et socioculturelles font peser deux incertitudes majeures sur la transition vers la paix.

Tout d'abord, les problèmes intercommunautaires : la société israélienne est une société plurale, là aussi à l'instar des Pays-Bas¹². L'expression des intérêts communautaires y priment sur celle des intérêts locaux par la médiation du système électoral. La comparaison possède indéniablement une dimension géographique, considérant l'exiguïté territoriale et l'hyperurbanisation de ces deux pays. La tolérance proverbiale et la prospérité du Royaume de Hollande démontrent d'ailleurs la pérennité d'une telle expression communautaire.

À l'inverse, l'État d'Israël ne se distingue guère par la tolérance des différentes communautés qui le constituent : la différenciation se joue sur la définition de l'identité israélienne, encore en suspens. Si la configuration électorale a-géographique définissait les citoyens Israéliens comme l'ensemble des votants de la circonscription unique (puisqu'il ne fallait pas prendre en compte le territoire dans la définition opérationnelle du corps électoral), la Loi du Retour stipulait quant à elle que tout Juif pouvait devenir Israélien. Et la définition du Juif relevait des autorités religieuses. On a ainsi vu des Juifs yéménites, fraîchement arrivés en Israël en 1949, contraints de se convertir à nouveau au judaïsme (et ce n'est qu'un exemple parmi d'autres). Sans parler bien sûr de la situation peu enviable de la première communauté israélienne par le nombre, à savoir les Arabes.

La perspective de la paix accentue le problème communautaire et celui de la définition de la citoyenneté en Israël. En effet, la rétrocession de territoires et la fixation de frontières signifient l'achèvement stricto sensu du programme sioniste. Les religieux s'y opposent, comme ils ont toujours empêché l'adoption d'une Constitution et donc l'accession au statut de République, pour la raison que Dieu est la source du droit et de la loi, ainsi que des frontières du territoire, selon la tradition messianique. Le véritable *kulturkampf*, mené depuis longtemps par les partis religieux contre la laïcisation de la société israélienne, ne relève de rien d'autre que de cela.

Le sionisme paye à présent son alliance originelle avec les religieux. La contradiction entre le projet politico-géographique de Herzl et l'appui que lui donnèrent les religieux dès 1920 éclate désormais au grand jour : les Travailleurs, qui édifièrent l'État, privilégièrent toujours le renfort

¹². Arendt Lijphardt, 1968, *The Politics of accommodation : Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley, University of California Press.

des religieux à celui de la droite ou des communistes et leur octroyèrent nombre de prérogatives et d'avantages (il n'y a pas, par exemple, de mariage civil en Israël).

Or, l'ironie de l'Histoire veut que le programme sioniste se soit réalisé sur la plaine côtière, domaine ancestral des Philistins (d'où le nom de Palestine), et non sur le territoire du royaume biblique qui est l'actuelle Cisjordanie, ou Judée-Samarie comme l'appellent sans surprise les Israéliens. Une fois réglés les problèmes de sécurité militaire et de construction d'un territoire national définitif – la paix rendant caduque la fameuse doctrine de la profondeur stratégique qui avait présidé à la colonisation initiale de la Cisjordanie – l'occupation par des Juifs de ce territoire revêt une valeur symbolique fondamentale. La conquête territoriale a d'abord été dépouillée de sa dimension idéologique pionnière socialiste, pour faire place à des considérations d'ordre stratégique qui, à leur tour, se sont vues remplacées par des visées religieuses. L'ultime mutation du sionisme, entendu comme projet politico-géographique, est religieuse, mais elle était contenue dès les origines, dans le fait même de s'établir en Palestine (c'est tout le sens des paroles de Ben Gourion, athée et socialiste s'il en fut, qui lança à la Commission Peel chargée d'enquêter sur les causes de la révolte arabe de 1936 et sur les moyens d'y remédier : “la Bible est mon droit”).

L'objectif du sionisme dans sa version religieuse ne peut pas être atteint tant qu'une souveraineté sur les collines de Judée n'aura pas été établie (ou rétablie selon leur optique). Le système électoral, en refusant de représenter le territoire, mais aussi en maintenant l'expression communautaire et les problèmes de définition de la citoyenneté qu'il soulève, a perpétué cette ambiguïté fondatrice entre le modèle hérité du XIX^{ème} siècle de la société libérale, prôné par le sionisme laïque, et la vision religieuse de l'État et de la société. En remettant “aux calendes grecques” la question des différentes représentations contradictoires du territoire et du type de citoyenneté qui s'y rattache, ce système électoral a également permis de préserver une unité pragmatique dans des temps troublés. La circonscription unique fut donc également la transcription politique de l'absence relative d'une véritable culture de paix dans la société israélienne. Or, en cette matière, comme le disait Baltasar Gracian, “*la béquille du temps fait plus de besogne que la massue de fer d'Hercule*”. Il semble que le temps des guerres ait passé et que celui des affrontements et des révisions soit venu pour le sionisme.

Bibliographie

- ARIAN, A., 1989, *Politics in Israel, the second generation*, Chatham NJ, Chatham House.
BARNAVI, E., 1982, *Une histoire moderne d'Israël*, Paris, PUF.
BENSIMON, D., et E. Errera, 1989, *Israéliens, des Juifs et des Arabes*, Bruxelles, Complexe.
COHEN, M., 1987, *Du rêve sioniste à la réalité israélienne*, Paris, La Découverte, (trad.).
DIECKHOFF, A., 1989, *Les espaces d'Israël*, Paris, Presses de la FNSP.
DIECKHOFF, A., 1993, *L'invention d'une nation*, Paris, NRF-Gallimard.
DIECKHOFF, A., 1994, *Israéliens et Palestiniens, les défis de la paix*, Paris, la Documentation française.
DIECKHOFF, A., 1996, *Israéliens et Palestiniens, l'épreuve de la paix*, Paris, Aubier.
HERZL, T., 1989, *L'État des Juifs*, Paris, La Découverte, (trad.).
KELLERMAN, A., 1993, *Society and settlement, Jewish land of Israel in the twentieth century*, Albany, SUNY Press.
LAQUEUR, W., 1995, *Histoire du sionisme*, Paris, TEL-Gallimard, (rééd.).
STERNHELL, Z., 1996, *Aux origines d'Israël, entre nationalisme et socialisme*, Paris, Fayard.

Mexique/États-Unis : identités frontalières

Alain VANNEPH
Université de Versailles – St Quentin

Parmi les zones sensibles de la planète, les aires frontalières s'affichent régulièrement et souvent dramatiquement dans l'actualité médiatique. Malgré son importance géographique (elle s'étend sur plus de 3 000 km), et la violence des contrastes qu'elle suscite au Nord et au Sud, la frontière Mexique/ États-Unis, pourrait a priori se poser en exception. Certes, on connaît les images spectaculaires des franchissements clandestins des immigrants mexicains, mais la priorité semble donnée éventuellement au Chiapas, ou inversement au Québec, ou aux problèmes globaux binationaux d'intégration économique dans l'ALENA, plutôt qu'aux confins du Rio Grande. D'ailleurs historiquement – et cinématographiquement – ce désintérêt semble bien se confirmer dans la priorité aux problématiques et aux images de la *frontier*, face à la notion administrative ou politique de *boundary*.

Deux composantes remettent toutefois en cause cette première approche et induisent au contraire un intérêt particulier porté à cet espace. Intérêt géopolitique d'abord, à l'approche de l'élection présidentielle aux États-Unis en 1996. L'importance électorale de deux états frontaliers tels que le Texas et plus encore la Californie, et l'ampleur de la question mexicaine, frontalière et *latina*, font des problèmes de cette région un enjeu politique fondamental. On l'observe en particulier dans le thème polémique des clandestins, avec les revendications d'officialisation de la langue anglaise, ou de limitation du bilinguisme, et la Proposition 187 votée en Californie pour restreindre l'accès aux services publics (santé et scolarité notamment) aux enfants des immigrants – essentiellement mexicains illégaux –, et avec la récupération de cette crainte et de cette poussée xénophobe, par les pré-candidats républicains, Bob Dole et Pete Wilson en tête.

Mais il existe aussi un intérêt scientifique spécifique. Dans l'organisation régionale du Mexique, la frontière avec les États-Unis s'impose comme un champ d'études privilégié pour une géographie de plus en plus tournée vers la géopolitique en général et les problèmes d'identité en particulier.

Le "regard réciproque" est non seulement particulièrement intéressant dans ses différences ou son évolution, mais il semble devenir ici reflet et créateur potentiel d'une nouvelle identité. Sur le tracé de la frontière, la multiplication et l'intensification des échanges se traduit par des relations et des interactions tendant à engendrer progressivement, d'abord au niveau des villes jumelles, puis au niveau régional, un espace réticulaire transfrontalier, appuyé en particulier sur les migrations et sur les industries *maquiladoras*. La concentration de la majorité des 12 millions de mexicano-américains dans cette frange Sud-Ouest des États-Unis est à la fois la meilleure illustration, la principale conséquence et une des grandes causes de renforcement de ce phénomène de "troisième pays".

La frontière Mexique/États-Unis s'impose donc, comme fracture, puis comme suture, comme catalyseur et révélateur des relations évolutives entre l'Homme et le Territoire, comme observatoire d'un jeu complexe et ambigu des identités, entre unité et dualité. Autrement dit, en jouant sur les mots mêmes instituant ce colloque, on peut se poser la question sous la forme : la frontière, lien ou territoire(s) ?

" Et le peintre proclame son art, comme une continuelle confrontation au carrefour des régions limitrophes...Un voyage mental aux lisières des confins..."
C. Coronado (peintre et muraliste mexicain, Mexicali, 1995).

I. Une géographie, deux histoires

1. L'unité du milieu naturel

"Vers le Nord, point de frontière capable d'empêcher les migrations végétales ou humaines dans le sens du méridien ..." M. Sorre (Géographie universelle, 1929).

Au sud du tracé arbitraire de la frontière de 1848, le Mexique continue les paysages du Sud-Ouest des États-Unis. Les reliefs méridiens de l'Amérique du Nord, et l'endoréisme, se prolongent jusqu'au tropique. Sur cet espace dilaté, où alternent sierras et reliefs tabulaires, s'exerce l'empreinte puissante de l'aridité. Elle détermine la même couverture végétale éparse d'épineux et de cactées, et impose la même image emblématique du *saguaro*, ou cactus-candélabre, du Colorado à l'Oaxaca, aux côtés de quelques oasis ou, à l'inverse, de véritables déserts dunaires. Une identité naturelle qui s'illustre dans le paysage typique des "*westerns*", indifféremment tournés d'un côté ou de l'autre du Rio Grande / Rio Bravo. Les civilisations précolombiennes se sont adaptées à cet environnement contraignant. Elles ont développé une aire culturelle originale (Basket maker, puis Pueblo), distincte des peuples nomades du nord, et séparée au sud des civilisations sédentaires de l'aire Méso-américaine. Cette présence indienne est aujourd'hui résiduelle; mais sa forte opposition aux métissages du Sud ou aux extinctions du Nord contribue à l'originalité du milieu.

L'isolement et la distance qui ont freiné l'évolution de ces peuples, puis qui les ont protégé constituent le seconde marque décisive de l'espace de cette Amérique médiane. Déjà sensible à San Antonio ou Monterrey, aggravé à l'ouest, où les deux Californies ne sont atteintes qu'au XVIII^{ème} siècle par les missions, l'éloignement de Mexico se traduit par une colonisation tardive et une mise en valeur décalée. L'actuelle région frontalière est d'abord un archipel minier, un "front pionnier" empreint d'inachevé, de précarité, de régressions et d'accélération. En 1848, seuls 80 000 habitants occupent l'immense territoire annexé par les États-Unis à la suite du traité de Guadalupe Hidalgo. Peu à peu la fracture politique fractionne l'ancienne communauté, instaurant une évolution différente aux deux segments issus de l'ancienne moitié septentrionale de la Nouvelle-Espagne. Une bifurcation de l'histoire s'impose, conduisant en un siècle et demi, à la dualité la plus caricaturale, opposant, en particulier dans les doublets urbains frontaliers, en contact immédiat, la civilisation latine et la civilisation anglo-saxonne, la pauvreté et la richesse, le Sud et le Nord.

2. Les divergences de l'histoire

La rupture :

" La frontière : une zone au sein de laquelle s'affrontent les conflits les plus violents Les pulsations d'une friction portée au rouge entre deux réalités dissemblables se traduisent en termes de couleur, de plans , de dimensions, de transparences et de textures ... dont le choc suggère l'imaginaire solitude incrustée au centre du bruit et de la fureur de la ville frontalière
Carlos Coronado

États-Unis : le Sud-Ouest

" Peu de régions américaines sont aussi identifiables et identifiées ... " D.W Meinig

La moitié des manuels scolaires des États-Unis distingue une région Sud-Ouest, plus ou moins calquée sur l'espace annexé au détriment du Mexique, l'"*Occupied America*" de R. Acuna. A l'intérieur de la Sun Belt, cette aire géographique s'individualise essentiellement par sa dominante aride – *South West* s'opposant alors à *South wet* – et par sa triple culture, anglo-saxonne, indienne et hispanique. La composante amérindienne n'intervient que pour 1 % des

patronymes, mais elle inclut la plus importante réserve des États-Unis. Los Angeles est la première ville indienne, l'Arizona est le deuxième État indien derrière l'Oklaoma. Quant aux hispaniques, ils représentent 25 % des patronymes, ce qui signifie environ 10 millions d'habitants du Sud-Ouest d'origine mexicaine.

A partir du moment où cette double présence se trouve synonyme doublement de pauvreté, son opposition avec le dynamisme global de la région fait de cet espace un des plus socialement contrastés du pays. Ce qui transparait au Texas, dont la frange sud, frontalière et hispanique constitue une poche majeure de pauvreté, et, en Californie, pourtant cœur de l'«*American dream*», avec les ghettos urbains des *barrios*, dont celui de South Central, au centre des émeutes de 1993.

L'image du Sud-Ouest se brouille donc rapidement dès que l'on s'attache aux différentes perceptions, identifiant d'autres échelles du vécu. D'abord sur le plan urbain et sur le plan des quartiers en particulier, mais aussi au niveau des états fédérés, la Californie et le Texas surtout affirmant très fortement leur personnalité. La place et la perception de la frontière — et du Mexique voisin — varient, notamment vers le Nord. Elle parachève un sentiment collectif d'appartenance nourri par ailleurs par le désert, les traces indiennes, les missions, les ranchs, les palmiers, l'irrigation, les banlieues-champignon, le pétrole, l'aérospatiale, la *High tech*, les Universités et les Centres de recherche, bref l'Amérique (encore) pionnière...

Mexique : les Nord

"Le Nord du Mexique est la région la plus facile à définir : aridité, immensité, jeunesse de la mise en valeur, hauts niveaux de vie et hauts niveaux techniques sont des caractères communs de l'ensemble." C. Bataillon.

Comme pour le Sud-Ouest, un Mexique septentrional distinct impose sa personnalité à l'extérieur, en se différenciant du Centre-Ouest de Guadalajara et de la Région de Mexico. Cet espace se distingue par ses caractères physiques, par son faible métissage mais aussi par le rôle original de Monterrey (3,7 millions d'habitants) et plus généralement par le poids et la qualité du fait urbain. Une originalité qui s'affirme par la forte présence de l'opposition politique et notamment du PAN (La Basse Californie a connu le premier gouverneur n'appartenant pas au PRI) et naturellement par la proximité et l'influence des États-Unis. Cette unité se lit de l'extérieur de manière ambiguë, associant la reconnaissance d'un dynamisme spécifique qui s'opposerait aux méridionalités tropicales, et la connotation négative d'âpreté au gain et d'individualisme.

Mais l'identité *norteña* se construit avant tout de l'intérieur, autour d'un attachement original des élites à leur particularisme régional. Ce vécu est complexe, souvent lié à l'état d'appartenance (Chihuahua, Sonora, Nuevo Leon notamment), et altéré par le jeu spécifique de la frontière et les immigrations récentes. Mais il est indéniable : Mexique blanc, pays d'éleveurs, d'entrepreneurs et de tradition provinciale. Mexique dur, où les défis de la nature, et le problème de l'eau en particulier, ont contraint l'homme à se battre.

"...La basse politique...la démagogie, le mensonge, .. (s'opposaient).. à mon caractère de Norteño : dans mon pays les hommes sont francs et sincères, sans souci du protocole et de la démagogie. Nous parlons avec vérité, clairement, sans réticences ni artifices... Je dois confesser sincèrement, et non sans une certaine fierté, qu'au fond de moi j'étais persuadé de posséder des dons d'administrateur... Je sentais que je pouvais réaliser une œuvre administrative au service du pays, reposant sur l'ordre, la liberté et la constitution..." (Président Abelardo Rodriguez, autobiographie, p144.)

Mexique dynamique, industriel, symbolisé par Monterrey, avec son capitalisme conquérant et avec son Institut technologique (TEC) à la fois symbole et agent efficace de l'identité du Nord. Est-il un Mexique américanisé ? Tout est relatif, car Mexico, avec ses classes moyennes

et populaires constitue une porte d'entrée au moins aussi importante de la culture des États-Unis ; car la précocité des copies des modes, constatée dans le Nord autrefois, s'estompe de plus en plus lorsque l'américanisation se véhicule davantage par les médias – donc au niveau national – que par la proximité ou le retour des *braceros*...

A contrario, selon J. Bustamante et O. Ruiz, l'avance du Nord y permet de différencier modernisation et américanisation. Il se dessinerait donc une mexicanité frontalière particulière, affirmée grâce à l'importance locale des classes moyennes, et au repli identitaire en réponse au complexe de supériorité *gringo*. La thèse est intéressante. Elle complique toutefois davantage le problème de la limite Sud. Où arrêter en effet cette "marque" de la frontière ? Dans quelle mesure l'identité frontalière est-elle différenciable de l'identité du Nord ? Quel est le rôle médiateur possible des *chicanos* ? Ne peuvent-ils pas jouer un rôle décisif, impulsant une nouvelle phase de convergence régionale qui bouclerait, en quelque sorte, le cycle de divergence instauré à partir de 1848 ?

II. Vers une identité transfrontalière ?

"L'identité, c'est l'auto-représentation de sa place et de son intégration. C'est l'internalisation de l'ordre qui moule la personnalité..

Une société peut être définie comme une capacité d'action sur elle-même, au moyen d'un modèle culturel qui privilégie le changement et l'investissement. Ni organisme, ni marché." Durkheim.

La banalisation du franchissement dans les deux sens, la multiplicité des connexions, leur importance, leur complexité, leurs effets en retour tendent à créer un véritable système transfrontalier qui s'affiche d'abord dans la formation des conurbations binationales comme San Diego-Tijuana ou El Paso-Ciudad Juarez. Qu'en est-il au niveau régional ? Il existe bien, à travers notamment les flux touristiques et les réseaux industriels des maquiladoras, une réalité objective, une évolution vers un espace réticulaire installé sur les deux côtés : les clefs d'une région potentielle. Mais les forces du marché peuvent-elles suffire à vaincre les obstacles et les inerties ? La formalisation de cet espace transfrontalier se heurte à l'insuffisance des accords officiels de coopération, aux différentes échelles du pouvoir administratif ou politique des deux côtés. Seule la confirmation d'un espace vécu, et la pression d'une société civile consciente de son particularisme, seul le passage de la personnalité à l'identité régionale pourrait instituer un véritable espace régional transfrontalier : la "*Mexamerica*" de J. Garreau....

Le fait migratoire y concourt. Dominant des deux côtés, puisque la moitié des californiens par exemple ne sont pas nés dans l'État, il instaure une culture du mouvement, et par effet de pyramide (la croissance naturelle y équivaut à cinq fois le solde migratoire), une société jeune. Il instaure surtout l'originalité d'un "nouveau métissage". Avec la concentration des hispaniques, sur le côté nord-américain, s'installe en effet une sous-culture particulière qui réagit sur le reste de la population pour composer la sous-culture du Sud-Ouest. Légal ou illégal, et jusqu'à la troisième génération, les mexicains du Sud-Ouest forment une société distincte, séparée géographiquement (*barrios*) et psychologiquement de l'Amérique anglo-saxonne.

Objectivement

La communauté hispanique, contrairement à l'image traditionnelle des *braceros*, ouvriers agricoles, est aujourd'hui urbaine à 90 %. Los Angeles, à elle seule, concentre 1/7 des hispaniques. Dans les comtés frontaliers elle constitue 30 % de la population (50 % en excluant San Diego). Elle est majoritaire dans 16 de ces 25 comtés. Elle représente le quart de la population du Texas et de la Californie et le tiers des scolaires. C'est le premier groupe ethnique du Nouveau Mexique.

Outre la naissance et le patronyme, elle se distingue par sa langue : les trois-quarts des foyers hispaniques pratiquent l'espagnol à la maison (un quart ne parle que l'espagnol, la moitié alterne avec l'anglais). Ce qui impose souvent la nécessité, d'ailleurs controversée, d'un enseignement bilingue. Mais, malgré un pourcentage de réussites individuelles significativement supérieur à celui de la minorité noire, mexicanité rime aussi avec pauvreté : 24 % des hispaniques se situent sous le seuil officiel de pauvreté, contre 15 % de moyenne nord-américaine.

Coutumes, cuisine, catholicisme, machisme complètent une personnalité qui se renforce par la cohésion géographique des ghettos ou *barrios*, comme Barrio Logan à San Diego. Cette forte spécificité de la communauté est d'ailleurs reconnue par les services de marketing et de publicité, non seulement par la formulation des spots ou des annonces en espagnol, mais par la spécificité de leur argumentation. Ainsi une marque d'huiles (Best foods/Mazola) a conquis les deux-tiers de la clientèle latine en positionnant sa campagne, non pas sur la teneur en cholestérol du produit, mais sur la qualité particulière du goût.

Subjectivement

L'identité du groupe ethnique se fonde également sur l'image renvoyée par les autres. Elle se fonde sur des signes de pauvreté, de délinquance, et de machisme. Vis à vis du *gringo*, le *mexican-american* apparaît comme un méridional, un latin, un métis dépositaire d'une culture archaïque. Le jugement négatif s'aggrave avec l'impression que la communauté hispanique se refuse à l'intégration. En s'excluant du progrès, le *chicano* est dès lors victime de ses propres erreurs et non de la société dominante. Si légalement il a conquis l'égalité des droits constitutionnels qui lui étaient refusés au XIX^{ème} siècle, où il était assimilé à l'indien comme créature immature et donc incapable de porter témoignage, il demeure victime de discriminations de fait, à l'instar de la communauté noire. Sans que cela ne rapprochât, bien au contraire les deux communautés...On le constate dans le domaine électoral, où la sous-représentation des hispaniques tient en partie à des découpages des circonscriptions qui isolent rarement les quartiers centraux (où se trouvent les ghettos) mais s'étendent radialement pour les noyer dans la masse des banlieues résidentielles. On le constate aussi dans l'attitude très paternaliste, longtemps maintenue par l'Église catholique : les *latinos* rassemblent un tiers des catholiques états-uniens, mais ne sont représentés que par 7 % des évêques...

Renouvelée par le problème de la drogue, et par la difficile distinction entre immigrants légaux et clandestins, (la Californie en compterait 1,5 million, dont 75 % d'origine mexicaine), la suspicion – le délit de faciès – est loin d'avoir disparu. Les verdicts curieux rendus dans de nombreux procès (comme le cas Hannigans en particulier) en témoignent. Cette forme de racisme se reflète d'ailleurs dans la poussée dans le Sud Ouest, et notamment à San Diego, de mouvements d'extrême droite. Ceux-ci, tel "*English First*" peuvent rester sur le plan légal. Ils revendiquent notamment la militarisation de la frontière pour garantir la sécurité des habitants. Ils ont déjà remporté une première victoire sur le terrain linguistique, en faisant adopter en 1986, en Californie, la "proposition 63" : "*The english is the official language*". D'autres associent manifestations, violences, milices et actions de commando sur la frontière, prétendant se substituer à une *Border patrol* jugée défaillante. Une vague xénophobe se développe, nourrie d'une impression de menace venue de l'expansion démographique du Mexique proche, ainsi que du sentiment d'invasion croissante par les *chicanos*. Cette impression se cristallise dans le fantasme de la "reconquête silencieuse". Cette crainte est-elle confortée ou au contraire démentie par le rapprochement culturel, voire le syncrétisme dont on peut percevoir la croissance dans le Sud-Ouest ?

L'adoption, de la part des *anglos* de certains caractères typiquement latins se manifeste en particulier dans le domaine culinaire. La prolifération des produits et des restaurants mexicains

et la vente des *tacos* et autres *fajitos* dans les *fastfood* des États-Unis en général, et du Sud-Ouest en particulier, ne se lie pas seulement à la chalandise *chicana*, mais correspond à une forte et croissante transgression sur la clientèle *anglo*. La cuisine *Tex-Mex* représente la meilleure illustration de cette situation, avec son plat emblématique – le "*chilli con carne*" – qui n'appartient ni à la cuisine traditionnelle mexicaine, ni à la cuisine texane, mais résulte bien de la fusion des deux apports. On retrouve le même phénomène dans la musique, notamment avec la diffusion des *bandas*.

De l'intérieur

L'identité *chicana*, vécue de l'intérieur, apparaît tout aussi nette ... et ambiguë. Elle s'impose dans la force du sentiment d'appartenance, avec notamment une endogamie supérieure à 60 %, et une résistance particulière à l'intégration :

" ...Nous sommes une Race nouvelle /... / La couleur est bronzée / Elle ne s'en va / ni au savon, / ni au mensonge. / Nous ne pouvons échapper / au destin de / notre sang / Fils du cinquième soleil / nous sommes nés / Fils du cinquième soleil / nous mourrons..." Larry Estrada

Elle s'appuie sur une solidarité bien affirmée. Ainsi, parmi les 250 employés des Ojedas, propriétaires de plusieurs *fastfood*, on peut recenser 98 % d'hispaniques. Cette identité s'exprime dans l'art, avec son muralisme, sa musique, son cinéma, sa littérature. Elle se confirme par son institutionnalisation syndicale (cf. Cesar Chavez) et politique (cf. LULALC, *Raza Unida*). Une des forces de cette identité réside par ailleurs dans son acceptation sans complexe de sa dualité mexicano-américaine : "*Mexican by ancestry, american by destiny*" et de sa territorialité particulière : "*Border is home..*"

Toutefois d'autres ambiguïtés interviennent de manière plus complexe. La première concerne les divisions importantes sensibles à l'intérieur de la communauté. Ainsi se font jour les nuances entre les mexicains et les autres. Viennent aussi les différences de classe et les clivages, mal définis, mais très vécus, différenciant *chicanos*, *cholos*, *pochos*, *mexican american*, *hispanics*...

Un autre fossé important se distingue, séparant et même opposant les immigrants légaux ou légalisés, avec déjà une mentalité d'installés, aux clandestins : la police de Los Angeles rapporte que un tiers des dénonciations de clandestins émanent d'hispanophones.

Enfin la division la plus nette s'inscrit entre hommes et femmes. Avec plus de 50 % d'actives, le statut de la femme hispanique s'écarte radicalement de la tradition, alors que le machisme évolue lui moins rapidement. L'identité de la jeune femme mexicano-américaine est donc complexe. Elle conjugue de manière souvent difficile voire contradictoire, une triple marginalité, en tant que latine, en tant que pauvre, et en tant que femme.

Une seconde ambiguïté fondamentale tient à la nature de la culture hispanique. Celle-ci n'est plus simplement mexicaine, mais *chicana*, syncrétique, associant oublis, altérations et emprunts. Elle peut en arriver à rejeter la culture mexicaine et notamment la politique, tout autant que les *anglos*. Une enquête à Laredo indique ainsi que si 80 % des *chicanos* y connaissent des artistes mexicains, 60 % ne connaissent pas le nom du président de la République mexicaine !

Ce "nouveau métissage" peut s'observer encore mieux sur le plan linguistique, dans la mesure où elle tend à créer une langue propre, un "Spanglish", issu d'un espagnol mêlé de mots et de tournures anglaises, et d'une alternance ("*code switching*") de fragments de phrases dans les deux langues. Elle tend même à s'exporter, avec, par le jeu des relations familiales, les va-et-vient d'achats, de scolarisation, ou de travail, et le rôle des médias, une contagion qui pénètre le Nord mexicain et en particulier la frontière. De sorte qu'on peut se demander si le Nord n'est

pas, en fait, davantage menacé de "chicanisation" que d'américanisation. Curieusement, elle semble mieux s'accommoder que d'autres minorités de ce dualisme, assumant les contradictions, voire les affirmant ouvertement, sans complexes. Mais avec des réactions inverses à ce métissage, parallèles à cette diatribe d'Edgerton (Nashville, 1974) :

" Le sud et la nation semblent adopter le pire de chacun, exportant les vices sans importer les vertus... Le Sud se fait réceptif au Nord plus urbain, moins ouvertement raciste ...Et le Nord semble plus ouvertement raciste, oubliant ses prétentions d'innocence, et adoptant des attitudes qui étaient le triste apanage du Sud..."

Conclusion

L'identité chicana associe coexistence et syncrétisme. Elle se construit de fragments disparates sur le plan culturel comme sur le plan spatial. Elle semble bien refléter, à son échelle, l'assemblage dialogique complexe du Mexique et des États-Unis, du Sud-ouest et du Nord, des *barrios* et de la ville, des doublets urbains frontaliers, des Nord et du reste du Mexique, du Sud-Ouest et du reste des États-Unis, multipliant les échanges et les interactions entre ces espaces et leurs habitants.

Peut-on, à partir de cette réflexion, suivre J Garreau et dégager l'existence d'une "Mexamerica" installée sur les deux côtés de la frontière ? On peut effectivement penser que, par delà le hiatus de 1848, les convergences actuelles traduisent une forme de retour vers l'ancienne unité, des paysages et de la culture. A condition de vaincre la double crainte d'une "invasion" par d'autres voies que celles du passé. Une crainte liée, côté mexicain, au souvenir de phrases comme celle-ci :

"Pour des raisons géographiques et climatiques, le Mexique est un complément naturel de notre pays. Nos deux peuples devraient n'en faire qu'un seul politiquement. En vérité, c'est là leur destin inévitable..." W. Bryan, Secrétaire d'état, 1908

Et inversement, côté États-Unis, une crainte liée au fantasme d'une "reconquête silencieuse", symbolisée par la réaction du maire de New York, derrière l'Hudson, face au bouillonnement menaçant du Bronx : "*Croyez-vous qu'un fleuve puisse arrêter le futur ?*" (T.Wolfe, "le bûcher des vanités").

Mais peut-on aller au-delà du concept d'aire culturelle ? Une région, au sens plein du terme pour les géographes, si elle existe ici, ne peut prendre qu'une forme différente, car éclatée, et faite de flux et de relations, plutôt que d'homogénéité et de surface. Toute en tendance et en évolution, c'est une région émergente, pour une identité émergente. Les "Nord" mexicains seront-ils entraînés par, et dans, le dynamisme de la *Sun Belt* ? Les réactions nationalistes l'emporteront-elles ? Les clivages méridiens finiront-ils par dominer cette diagonale mexicano-américaine ? Autant de questions qu'on doit se contenter de poser dans le cadre de ce texte, mais qui soulignent l'intérêt et la complexité de ces unités et identités frontalières, dans le contexte mexicain et même au delà...

Pour conclure sur une image, la frontière, la ligne frontalière (la *linea* des mexicains) peut évoquer cette phrase de Jean Cocteau : "*Une ligne, c'est une écriture dénouée...*"

La ligne droite et rigide de la barrière s'est peu à peu festonnée de multiples incursions des deux côtés, dessinant à travers des flux de formes complexes, une sorte d'écriture de deux peuples évoluant progressivement vers un langage commun. Mais que la tension devienne trop forte, et les nœuds et les volutes des échanges dialogiques transfrontaliers peuvent se réduire soudain à la géométrie primaire d'une ligne retendue.

Rapport de synthèse de l'atelier

"Migrations et Diasporas"

A la limite de la notion de territoire

Il est difficile d'envisager le territoire du point de vue des migrations et diasporas. Les migrations contestent l'idée de cloisonnement qu'on associe plus ou moins naturellement à celle du territoire. Les diasporas nous entraînent dans le domaine des espaces-réseaux, espaces où le territoire se vit sur un mode qui n'est pas celui des États-nations auxquels on associe aussi plus ou moins naturellement l'idée de territoire. Nous nous situons donc, dans cet atelier, à la limite de la notion de territoire, telle qu'on l'accepte généralement.

Ceci nous a donné une occasion privilégiée pour tester le concept, pour voir le sens qu'il faudrait lui donner en géographie, pour essayer de lui trouver une définition opératoire, en un mot pour s'interroger sur sa pertinence pour notre discipline. Il s'agit d'un atelier où il y a donc eu plus de questions posées que de réponses claires et définitives. Il s'agit d'un atelier où régnait tout au long des deux derniers jours une atmosphère d'insécurité, atmosphère particulièrement propice, à notre avis, pour la discussion et la réflexion. Dix-sept communications y ont été livrées, sur des expériences fort diverses du territoire.

Un territoire éclaté

La réflexion a porté essentiellement sur les formes du territoire qui ne sont pas celles d'un territoire-surface, mais plutôt d'un territoire éclaté à la faveur des migrations et diasporas qui font se recomposer le territoire : de nouveaux lieux où l'on transpose des éléments du territoire d'origine s'ajoutent à celui-ci; des liens se tissent entre ces nouveaux lieux et les lieux de départ à la faveur de réseaux. Si bien que l'on se trouve à faire l'expérience à travers la migration et la diaspora d'une territorialité qui prend forme par le biais d'un espace non continu, fait de distance, de dispersion, de points, de lignes.

Sommes-nous toujours à traiter du territoire, lorsque nous nous attachons à l'appropriation de lieux dispersés qui composent certes un espace vécu cohérent mais qui n'a pas certes les attributs qu'on associe généralement au territoire ? C'est là une question que nous avons débattue en atelier, et même après l'atelier entre les trois présidents de session qui -je dois le dire- ne partagent pas le même avis sur le message à tirer des communications entendues quant à l'utilité du concept de territoire dans le cas de la migration et de la diaspora.

Espace de l'histoire

De nos discussions, il ressort que le territoire ne doit pas être investi de n'importe quel sens. Il ne peut pas être, il ne doit pas être assimilé à l'espace vécu, espace de l'individu, espace du moment. Pour notre groupe, trois dimensions ont été identifiées comme à la base du territoire : le territoire est un espace de l'histoire, il fait référence à une communauté d'identité et il est espace approprié.

Le territoire, espace de l'histoire. Dans les exposés qui ont été faits dans le cadre de cet atelier, la dimension temps était omniprésente. On y a présenté le territoire comme espace d'enracinement, sur une certaine durée. On y a bien sûr traité des changements qu'occasionnent

la mobilité et l'exil dans la référence aux lieux. Mais on y a surtout parlé de permanence, de durée. Le territoire est un espace de l'histoire, pour reprendre une expression de l'un des participants. Que ce territoire ne soit fréquenté qu'irrégulièrement par le migrant, qu'il ne le soit plus qu'à la mort, à la faveur du rapatriement du corps de membres de diasporas dans leur pays d'origine, qu'il soit dans certains cas littéralement perdu à cause des vicissitudes de la géopolitique, voire qu'il ait été englouti par la construction du barrage d'Assouan, il n'en est pas moins réel au sens où il est au cœur de la référence. On a souvent référé dans notre atelier au territoire de la mémoire.

Une référence à une communauté d'identité

Nous nous sommes demandés toutefois si un territoire ne pouvait qu'être mémoire, s'il pouvait vivre hors d'un espace vécu au présent. Il semble qu'il y ait ici un certain consensus parmi les participants à l'atelier à savoir que le territoire du migrant ne se maintient qu'à la condition qu'il soit transposé dans l'espace actuel, qu'il y fasse l'objet d'une réactualisation à travers une communauté d'identité. Il a été maintes fois questions du rôle de la communauté dans la constitution d'un territoire, des associations qui la maintiennent hors du territoire d'origine, des relations sociales qui font perdurer une communauté et avec elle son territoire, même si son espace de vie quotidienne a changé.

Plusieurs communications ont insisté sur les stratégies communautaires permettant de faire revivre le territoire, ailleurs. Celles-ci seraient d'une grande souplesse, les groupes humains s'adaptant de façon remarquable à des environnements nouveaux et y trouvant des modes ingénieux pour y transposer des attributs de leur territoire. Certains ont noté que cette souplesse dans les stratégies communautaires peut laisser croire à une refus du territoire, ou du moins à sa relativisation. Ils ont préféré y voir une confirmation de la diversité des modes d'appropriation du lieu, du territoire.

Le territoire comme appropriation

Ce qui m'amène à mon dernier point, celui du territoire comme appropriation. Toutes les recherches dont il a été question ici ont ceci en commun qu'elles analysent l'espace tel que se l'approprient les groupes, les peuples. Dans les situations qui nous ont intéressés, cette appropriation ne se fait évidemment pas par l'intermédiaire de l'État-nation. Bien au contraire, elle le bafoue souvent, à la faveur de représentations du territoire qui font fi des limites imposées par les États modernes.

Le territoire qui a fait l'objet de notre réflexion est un espace transnational, ce qui n'empêche pas les individus et les groupes d'avoir une conscience forte des limites imposées par les frontières. C'est donc de liens plus que de frontières dont nous avons discuté dans cet atelier.

Le terrorisme de la carte

Ce qui nous a conduit à nous poser un certain nombre de questions sur le plan méthodologique, et plus particulièrement sur nos modes de représentation graphique des résultats de nos travaux. J'aimerais conclure sur ces questions qui ont fait l'objet d'un débat intéressant à la fin de l'atelier. Plusieurs collègues ont soulevé le problème de la représentation des territoires éclatés qui sont le produit des migrations et des diasporas, territoires qui ne se laissent pas enfermer facilement par une carte. Ils se sentent prisonniers de leur outil, qui les empêche de représenter adéquatement ce qu'ils ont à représenter.

Représenter le territoire pose un problème à la géographie, dans un contexte d'élargissement de la vie d'échanges. C'est là un problème sur lequel il faudra de toute évidence se pencher sérieusement dans le cadre de notre interrogation sur l'utilité du concept pour la discipline.

*Anne GILBERT,
Université d'Ottawa, CANADA*

Texte préparé avec la collaboration de Anne-Marie FRÉROT et George PRÉVÉLAKIS

Mouvement associatif libanais en France et solidarité avec le territoire d'origine

*Amir ABDULKARIM
Université de Poitiers
MIGRINTER, URA 1145 CNRS*

Introduction

A l'instar d'autres diasporas, la diaspora libanaise de France, qui compte aujourd'hui près de 100 000 personnes, est encadrée par un important réseau associatif qui a évolué au fil du temps et au gré des événements qui se sont déroulés dans la mère-patrie. On distingue trois phases de regroupements associatifs.

Les Libanais, de longue tradition migratoire, réputés cultivés et lettrés, déjà familiarisés avec la culture française, formèrent à Paris un noyau de commerçants et d'intellectuels, avant même l'arrivée de la grande vague migratoire des années 1970-80.

Le nombre d'associations libanaises en France est estimé à près d'une centaine dont une partie se présente comme strictement caritative. A côté des associations proprement libanaises, on trouve de nombreuses associations de solidarité franco-libanaise actives surtout à Paris en raison de son rôle central et de la surconcentration des Libanais dans la capitale et sa proche banlieue. Le tissu associatif libanais tend à refléter la complexité sociale, confessionnelle, culturelle et politique du Liban.

L'accroissement du nombre d'associations libanaises depuis 1975 est lié au déclenchement de la guerre civile qui a plongé le Liban dans une crise politique interminable avec ses graves conséquences socio-économiques, et qui a entraîné la réémergence de la solidarité communautaire avec le pays d'origine sous plusieurs formes. Les Libanais sont l'un de ces groupes ethniques qui semblent avoir une forte capacité à créer "une identité fonctionnelle" grâce à leur réussite spectaculaire tant sur le plan économique que culturel.

Cette communication essaie d'analyser la structure associative libanaise en France et le rôle de l'ethnicité dans sa constitution, ses modes de fonctionnement et ses objectifs vis-à-vis du pays d'origine.

Une solidarité historique

La diaspora libanaise de France s'est constituée au début du siècle à partir d'intellectuels et de commerçants qui ont créé les premiers groupements associatifs : une antenne de l'Union Libanaise Culturelle Mondiale, une Chambre de Commerce Franco-Libanaise, l'église maronite Notre-Dame du Liban, un Foyer Franco-Libanais et une Maison du Liban à la Cité Universitaire internationale. L'action principale des Libanais était de lutter contre l'oppression ottomane et de revendiquer leur indépendance. Cette petite communauté se révéla très solidaire de la mère patrie par la création d'associations, de clubs et de journaux. Paris était l'un des centres politiques les plus actifs de la diaspora libanaise et il s'y créa le "Comité du Liban" qui négocia l'avenir du Liban. Au lendemain de la Première Guerre Mondiale et de l'effondrement de l'Empire Ottoman, la diaspora libanaise de France, à majorité chrétienne maronite, poussa le gouvernement français à créer dans sa zone d'autorité un "Grand Liban", au profit des chrétiens et au détriment des musulmans et de leur protecteur, la Syrie. Cette même diaspora joua ensuite, par le biais de ses groupements politiques et associatifs, un rôle actif dans la lutte pour l'accession du Liban à l'indépendance contre le pays mandataire, la France.

Depuis cette période, et en raison des nombreux et anciens liens qui unissent le Liban et la France, Paris est devenu un “*Home Base*” politique, économique et social pour une grande partie de la diaspora libanaise. Une “émigration élitiste” choisit de s'installer à Paris, formée de médecins, d'avocats, d'ingénieurs ou de financiers, de culture occidentale mais viscéralement attachés à leurs quartiers ou à leurs villages (Pinta, 1991). Il faut souligner que les Libanais de la diaspora font, depuis l'origine, allégeance, non pas à un État séculaire mais à leur peuple, défini non comme les sujets d'une nation, mais comme les membres de telle ou telle communauté confessionnelle. Ainsi, des villages ne doivent leur développement, le plus souvent, qu'à l'argent des émigrés; une manne qui, jusqu'en 1982, représentait 56 % du PIB, permettait de compenser le déficit commercial, d'augmenter le pouvoir d'achat et d'accélérer le mouvement d'urbanisation.

Le déclenchement des guerres au Liban à partir de 1975 a considérablement accéléré le rythme de l'émigration; après seize ans de conflit meurtrier, la diaspora libanaise s'est agrandie et diversifiée avec l'arrivée de nouveaux émigrés ou réfugiés. On compte autant, voire plus de Libanais à l'étranger qu'au Liban (3 millions), dont une grande majorité de chrétiens. La France est au premier rang pour l'accueil des émigrés et exilés libanais, parmi lesquels un certain nombre de figures emblématiques de la vie politique au Liban, tels que Raymond Eddé et le Général Aoun autour desquels se sont constitués des réseaux associatifs conduisant des actions politiques et humanitaires en faveur du Liban. Durant la guerre civile, la diaspora libanaise de France n'a pas cessé de multiplier ses efforts et ses contacts, jouant de son influence politique et économique et s'appuyant sur ses multiples réseaux relationnels avec les autorités françaises et étrangères, pour arrêter les affrontements et trouver une solution pacifique et durable à la crise.

Depuis quelques années, les associations se multiplient encore; même les milices se font officieusement représenter par des associations fictives, "culturelles" ou "humanitaires", et l'actuel gouvernement libanais a, lui aussi, ses “antennes associatives” en France. La grande bourgeoisie commerçante et financière, qui tient le haut du pavé de la diaspora en France, crée et subventionne des associations et des journaux dont l'unique intérêt “avouable” est de servir la cause nationale. Pour le milieu gouvernemental, ces associations ne représentent que ceux qui les ont fondées.

Guerre et ethnicité

Chaque communauté ethno-religieuse apparaît comme un groupe de pression créé pour défendre les intérêts de ses membres face aux autorités politiques et développer des actions en faveur du pays d'origine. L'ethnicité n'est donc pas un phénomène exclusivement social, mais relève plutôt d'un choix stratégique et politique pour des gens qui, dans un autre contexte, se définiraient autrement. Les associations libanaises sont, dans cette perspective, un lieu important permettant de mobiliser les liens de solidarité ethnique.

Le réflexe associatif est chose naturelle chez les émigrés. Il s'agit d'abord de créer une structure d'accueil et d'échange avant d'entreprendre des actions humanitaires et culturelles. Dans le cas libanais, la situation est tragique, ce qui explique le regain de solidarité en faveur du pays d'origine et la nécessité de s'organiser sous forme de groupements associatifs différents qui font des migrants des médiateurs actifs entre la France et le Liban.

Les liens historiques entre la société d'accueil, la France, et le pays d'origine, le Liban, ont façonné les formes des groupements associatifs. Dans la situation de guerre civile, les Libanais, maronites en particulier, ont réalisé que leur destin était de lier leur propre culture à celle de la France. Ceci s'exprime à travers les réseaux migratoires (familiaux, villageois, régionaux, confessionnels, etc....) et les organisations politiques et associatives de migrants qui se fondent

sur une multiplicité de références identitaires (Abdulkarim, 1994). On assiste ainsi à une certaine “déterritorialisation” des Etats-nations, les migrants devenant le symptôme de nouvelles formes d'articulation des identités dans un système mondial en voie de restructuration.

Les Libanais de France ont recours aux mêmes “techniques de survie” (Ter Minassian, 1994) en s'appuyant sur les mêmes institutions (églises, associations, partis, presse, organisations de jeunesse) pour garder leur identité ethnique et secourir la mère patrie. La prédominance des maronites explique le rôle de leur église, historiquement très liée à l'église catholique française, dans la constitution et le renforcement des réseaux communautaires. L'importance de l'église d'appartenance dans le pays d'origine fait de la religion la première et la plus signifiante institution établie par les immigrés libanais en France et ailleurs. En l'absence d'une légitimité nationale représentative de l'Ambassade et d'autres institutions étatiques en France, les immigrés libanais cherchent un refuge dans leur Église et dans ses associations. Au moment de la reddition du Général Aoun en octobre 1990, c'est au Foyer franco-libanais de la rue d'Ulm, attaché à l'église maronite Notre-Dame du Liban, devenue le lieu le plus actif de la diaspora, que se réunissaient une partie des Libanais de Paris, pour condamner le coup de force syrien.

La diaspora libanaise de France, socialement organisée autour de la religion et du village, exprime ses valeurs en relation avec la vie familiale. C'est par la famille que passent les valeurs socio-religieuses. Pour le Libanais, la famille est une extension de lui-même, et sa religion, une extension de sa famille. Dans cet engagement familial et religieux se tiennent à la fois l'identité et la force, la loyauté et l'amour et, à l'occasion, les querelles et les fracas. Comme du reste, chez les autres communautés moyen-orientales, le système patriarcal représente une autre force de la vie sociale libanaise ayant caractérisé l'émergence d'une communauté forte d'émigrés en France.

L'émergence des structures associatives libanaises est fonction de la capacité de succès des Libanais à partir de leur position sociale et économique, leurs valeurs, leur héritage religieux et leur organisation sociale. Les élites libanaises en France ont acquis du pouvoir et un statut en raison de leurs hautes positions dans le monde des affaires. Leur indépendance financière leur permet d'exercer une certaine influence sur la vie communautaire, en maintenant des relations personnelles très proches avec leur groupe. Cette détermination de l'élite libanaise en France est d'ailleurs facilitée par la petite taille démographique de leur communauté.

Un rôle d'accueil

Durant une grande partie de la guerre civile au Liban, la France a apporté son aide aux Libanais arrivant sur son sol en leur attribuant un traitement spécifique, identique à celui de certains réfugiés (Vietnamiens, Cambodgiens, Laotiens et Polonais) pour la régularisation de leur séjour et leur travail. Pourtant, les Libanais, réfugiés “*de facto*” n'entrent pas dans le champ d'application de la Convention de Genève (Abdulkarim; 1992). Mais l'ancienne diaspora libanaise, par le biais de son tissu associatif de l'époque, petit mais fort efficace, avait négocié le sort de ses compatriotes contraints à l'exil avec les autorités françaises. Après cette action politique de solidarité, vient ensuite l'efficacité et le dynamisme de l'action sociale du mouvement associatif libanais .

A titre indicatif, l'association *Rassemblement de Jeunesse Liban* a mis en place, à côté de ses activités culturelles, une structure d'accueil avec la collaboration de l'*Association Médicale Franco-Libanaise (AMFL)*, pour aider les Libanais dans leurs difficultés de séjour et leur insertion socioprofessionnelle en France. Une autre association, *Les Cèdres de l'Alliance*, essaie de venir en aide aux associations françaises qui accueillent les handicapés mentaux et physiques

victimes de la guerre civile au Liban. L'association *Amitié Liban* tente d'accueillir et d'aider les familles et enfants libanais victimes de la guerre.

La *Fondation Hariri* est une association créée à Paris qui a pour objet de promouvoir l'enseignement et la culture au Liban, plus particulièrement en faveur des couches défavorisées de la population libanaise. Elle est entièrement financée par le Premier Ministre libanais Rafic Hariri et elle essaie de venir en aide aux étudiants libanais qui veulent poursuivre leurs études non seulement en France mais aussi en Grande-Bretagne et aux États-Unis (15 000 bourses par an). En ce qui concerne la France, cette fondation attribue chaque année près de 2 000 bourses aux étudiants libanais.

Un rôle culturel et de solidarité

Les associations culturelles de solidarité sont nombreuses. L'antenne parisienne de l'*Union Libanaise Culturelle Mondiale (ULCM)* a notamment pour objectif de maintenir les liens entre les émigrés libanais et le Liban. Elle s'attache aussi à consolider les relations séculaires entre la France et le Liban et à donner un nouvel élan à la promotion de leur patrimoine respectif, en favorisant le développement de la francophonie et de la culture arabe. L'*Union Culturelle Franco-Libanaise (UCFL)* vise ce même objectif et essaie, en plus, de sauvegarder et de diffuser le patrimoine historique du pays du Cèdre, de publier et de diffuser toute étude ou communication sur le Liban et d'y favoriser le développement de la francophonie. L'*Association des Libanais En France (ALEF)*, le *Centre d'Accueil et d'Information sur le Liban (CAIL)*, la *Coordination Libanaise de France (CLF)*, le *Club Rassemblement de Jeunesse Liban (CRJ Liban)* et le *Centre Culturel de la Jeunesse Libanaise (CCJL)* se rangent dans cette catégorie d'associations. On a créé récemment le *Mouvement Social Liban* qui pratique des activités sociales de solidarité et finance certains projets au Liban, notamment dans le domaine de la formation des jeunes. Toutes ces associations ont réalisé également durant les années de la guerre, une action considérable de jumelage entre des familles immigrées en France et des familles restées au pays, action qui engage les premières à aider matériellement les secondes.

Sur un autre plan, l'association *Solidarité-Développement-Pair-International* travaille dans toutes les régions et avec toutes les communautés du Liban, organise, finance, soutient des projets de développement et des entreprises sociales ou économiques de nature à rétablir, ou à consolider, les liens entre les habitants des diverses régions libanaises. Elle a favorisé par son action le retour au Liban Sud de villageois chrétiens qui ont fui leur région à la suite des affrontements. L'*Association Initiative pour le Liban* a pour objet d'aider sur place la population libanaise défavorisée; aide alimentaire, technique et culturelle, tandis que le *Mouvement de Solidarité pour le Liban* vise à coordonner et à promouvoir des initiatives nationales, régionales et internationales contribuant à la promotion du dialogue, de l'amitié et de la solidarité et à encourager les recherches et les analyses dans les domaines de la culture et de l'éducation. Le *Fonds de Solidarité pour le Liban* est une association qui, d'une part, prépare des études et donne des conseils d'évaluations de projets, et d'autre part, finance des opérations dans les domaines sociaux, urbains, industriels, agricoles, de la santé, de la formation, de génie civil et de l'eau.

Parmi les associations de solidarité franco-libanaise on trouve l'*Association Parlementaire d'Amitié France-Liban (APAFIL)* dont l'objectif est de développer les relations d'amitié entre la France et le Liban, aider à la reconstruction du Liban, contribuer aux échanges politiques, économiques, sociaux et culturels entre les deux pays. L'importance de cette association réside dans le fait qu'elle compte dans ses rangs plusieurs députés et sénateurs de la majorité et de l'opposition, ce qui lui donne une grande capacité d'initiative et de réalisation en faveur du Liban. Dans cette catégorie d'associations on peut évoquer le *Rassemblement pour le Liban-France*, l'*Association Franco-Libanaise à Lyon*, *Rassemblement pour le Liban PACA-Marseille*,

Franco-Libanaise association Matar, le Rassemblement pour le Liban -Côte-d'Azur et Les Amis des L'Espérance du Liban dans le Centre Ouest.

On assiste enfin à une ouverture du fonctionnement associatif. Par exemple, dans la multiplication de relations transversales, des associations professionnelles regroupent des gens différents par la classe sociale, le village, le clan, la famille, la confession, les tendances politiques, etc.... Ces associations professionnelles traduisent une nouvelle forme de solidarité qui met en avant le facteur ethnique pour consolider le lien créé par le travail à l'intérieur de la diaspora et avec les Libanais du pays. L'*Association Médicale Franco-Libanaise (AMFL)* illustre bien cette catégorie du regroupement ethnique. Elle regroupe des médecins, dentistes et pharmaciens libanais ou d'origine libanaise exerçant en France. Elle se veut une force active au service du Liban et de ses relations privilégiées avec la France. Son objectif est triple : renforcer les liens entre les membres du corps médical libanais, se solidariser avec les souffrances du peuple libanais et accroître les relations entre la France et le Liban. Son action consiste, d'une part, à envoyer des médicaments et d'autre part à assurer des missions universitaires au Liban. En France l'association met en place actuellement des soins bénévoles pour ceux qui n'ont pas de couverture sociale et un local qui sert de dispensaire à l'association.

Des associations politiques

Les activités de ce genre d'association consistent en premier lieu à dénoncer le rôle de beaucoup d'hommes politiques libanais qui, par leur arrivisme, clientélisme et népotisme, ont précipité le Liban dans la guerre civile. Elles luttent pour le changement politique et le rétablissement d'un Liban démocratique et pluriconfessionnel. Mais avec la fin de la guerre et l'application des "Accords de Taëf", beaucoup d'associations se sont transformées en groupes d'opposition politiques anti-syriennes qui rejettent catégoriquement ces accords comme solution à la crise libanaise. Citons, à titre d'exemple, le *Mouvement du Citoyen Libanais*, la *Coordination Libanaise de France*, *Liban liberté progrès*, le *Comité des Libanais libres de France* et le *Front Mondial pour la Libération du Liban*, etc....

La diaspora et la reconstruction

Les caractères moraux et sentimentaux de tous les Libanais de la diaspora sont de participer d'une façon ou d'une autre aux efforts de reconstruction du pays. Les envois de fonds des émigrés libanais entre 1990 et 1993 sont estimés à 7 milliards de dollars dont 60 à 70 % viennent de la diaspora. Quand le gouvernement libanais a créé la société SOLIDERE pour réaliser le projet de reconstruction du centre de Beyrouth, la souscription des actions remises au marché a dépassé l'objectif initial (650 millions dollars) de 42 %, et ces actions ont été souscrites à 90 % par des Libanais, essentiellement par ceux de la diaspora.

Le rôle de la diaspora libanaise en France est primordial dans la reconstruction du Liban en raison de l'importance en nombre et en qualité de ses éléments. Des milliers de Libanais à travers le monde attachent une importance particulière aux Libanais de France. Il n'est donc pas étonnant qu'un membre éminent de cette diaspora, Rafic Hariri, homme d'affaires et président de la fondation qui porte son nom et connu pour son engagement en faveur du Liban, ait été nommé Premier Ministre en octobre 1992. C'est une véritable concrétisation de l'action historique de la grande diaspora en général et de sa composante française en particulier. Depuis l'arrêt des hostilités en 1990, les hommes d'affaires et industriels libanais résidant en France et les membres de la Chambre de Commerce Franco-Libanaise de Marseille, souvent accompagnés d'hommes d'affaires et d'industriels français, effectuent de fréquents voyages au Liban afin d'évaluer les possibilités d'investissements.

Les leaders et les membres des associations, s'ils militent au sein des organismes de leur communauté, sont en même temps insérés dans les réseaux institutionnels de la société française, jouant ainsi un rôle d'intermédiaires ou de "courtiers" entre leur communauté et la société d'accueil. Ils essaient tout naturellement de convaincre les dirigeants des grandes entreprises françaises telles que Thomson, Alcatel, Bouygues, Batignolles, etc. de participer à l'œuvre de reconstruction du pays.

On ne doit pas oublier la participation des Libanais de France dans l'actionnariat de la société SOLIDERE. On ne possède malheureusement pas de données chiffrées sur cette participation financière mais on sait déjà que Hariri détient à lui seul 10 % des actions de cette société. Dans sa ville natale de Saïda, Hariri a entrepris la construction de nombreux équipements socio-éducatifs : un centre universitaire, un centre hospitalier ultra moderne, une école d'infirmières, des établissements scolaires et un Centre de Documentation et de Recherche. Sa fondation a conclu un accord avec le Ministère des Affaires Étrangères français pour la promotion du Centre Culturel Franco-Libanais de Saïda. L'*Union Libanaise Culturelle Mondiale* appelle souvent, par ses représentants à Paris, à une aide des émigrés pour sortir le pays de la crise et aider à sa reconstruction. Mais la majorité des Libanais de la diaspora attend "qu'un État libre soit établi au Liban" dans un cadre politique régional et international assurant la stabilité au pays et leur permettant d'y revenir et d'y investir.

Pour conclure, dans l'actuelle période de reconstruction du pays, les Libanais restés au pays attendent beaucoup de leurs frères de la diaspora : un retour massif et l'investissement de leurs capitaux au Liban. Mais cette diaspora est contrainte de conserver une position d'attente et de méfiance car la paix retrouvée est encore plus formelle que réelle et la fragilité de la situation politique et économique ne met pas le Liban à l'abri de certaines actions de déstabilisation.

Il faut reconnaître que les Libanais de France, alors qu'ils avaient été à l'origine de la création du Grand Liban, n'ont pas un projet national autour duquel pourrait se réunir aujourd'hui une grande partie de la diaspora libanaise.

Nombreux sont les Libanais qui rêvent d'une diaspora à l'"israélite" qui représente à leur yeux le modèle d'organisation le plus achevé (Pinta, 1991). Certains préconisent des structures fédérales qui permettront aux associations de travailler ensemble, pour préserver l'héritage culturel et l'identité nationale.

Bibliographie

ABDULKARIM, Amir, 1992, "Les réfugiés non statutaires. L'exemple de réfugiés libanais en France", Actes du colloque, OFPRA.

ABDULKARIM Amir, 1994, "La diaspora libanaise; une organisation communautaire", *L'Espace Géographique*, n° 3.

PINTA, P., 1991, "Phéniciens et paysans. L'émigration libanaise en France", *Hommes & Migrations*, n° 1149 (décembre).

TER MINASSIAN, A., 1994, "La diaspora arménienne", *L'Espace Géographique*, n° 2.

Réseaux migratoires des Sénégalais du Cameroun et du Gabon en crise

Cheikh Oumar BA*
UCAD de Dakar/ORSTOM, SÉNÉGAL

Introduction

La migration des Sénégalais vers le Cameroun et le Gabon présente plusieurs caractéristiques :

– elle est ancienne; les premiers déplacements des Sénégalais au-delà de leur territoire national remontent à la fin du XIX^{ème} siècle. A l'instar de leurs déplacements vers la Côte-d'Ivoire (Bredeloup, 1994), le Congo (Manchuelle, 1987) et le Cameroun (Ba, 1994), les «tirailleurs sénégalais»¹ en sont les initiateurs.

– elle est une composante devenue structurelle d'un phénomène conjoncturel au départ; la migration relève désormais d'une stratégie collective de survie;

– elle s'inscrit dans le cadre de réseaux : il s'agit d'une migration essentiellement urbaine qui intègre des hommes, des femmes, voire des familles entières.

Généralement, la migration sénégalaise, en dehors de celle des primo-immigrants, s'inscrit dans le cadre de réseaux familiaux, ethniques, villageois, nationaux et confrériques. La vie communautaire traditionnelle et la pratique ancienne de l'islam², dans la moyenne vallée du fleuve, facilitent la constitution de réseaux de solidarités familiale, ethnique, villageoise – système de *suudu* – nationale ou confrérique. Sans pour autant leur être spécifiques³, leur «exportation» a favorisé la pérennité de la migration. L'organisation d'une diaspora des «gens de la vallée» permet l'accès au logement et assure également l'entrée dans la sphère professionnelle. Essentiellement commerçants, les Sénégalais ont réussi, grâce à la dynamique de leurs réseaux, à infiltrer le commerce camerounais "verrouillé" jusqu'ici par les Bamiléké, d'une part, et à se positionner parmi les plus grands commerçants au Gabon, d'autre part.

Cependant, compte tenu de la crise⁴ économique qui sévit dans les pays d'immigration – plans d'ajustement structurel répétés, dévaluation du franc CFA⁵ – les migrants sont souvent désignés comme des «boucs émissaires» et les États durcissent leur politique migratoire; si les

* Doctorant en Anthropologie

¹ La France, dans son œuvre d'expansion coloniale a créé, par un décret du 21 juillet 1857, le premier bataillon de tirailleurs sénégalais; ceux-ci, composés d'éléments indigènes, avaient pour tâche d'assurer la domination française sur les territoires conquis; originaires des quatre communes (Saint-Louis, Gorée, Rufisque, Dakar), les «tirailleurs» étaient des ressortissants de l'Afrique occidentale française que l'administration coloniale utilisait pour des missions militaires et civiles.

² La vallée du fleuve Sénégal est l'une des régions les plus anciennement (XI^{ème} siècle) islamisées du Sénégal. Elle a été le théâtre de plusieurs mouvements messianiques. Les Haalpulaaren (population majoritaire), dès leur conversion se «sentent porteurs d'une civilisation sinon d'une mission. Ils vont propager leur religion à travers les populations païennes, voisines et lointaines» (Diop, 1965 : 15)

³ Dans la plupart des migrations traditionnelles, on retrouve des communautés immigrées (Chinois aux États-Unis d'Amérique, Maghrébins en France) dont l'organisation reste similaire à celle des Sénégalais en situation migratoire.

⁴ Le terme crise — pouvant signifier phase, moment — est pris ici dans le sens de perturbation du mécanisme de fonctionnement d'un système.

⁵ Changement de parité du franc CFA intervenu en janvier 1994 à Dakar et qui concerne tous les pays africains de la zone franc (P.A.Z.F.).

expulsions qui constituent la forme la plus spectaculaire et la plus achevée sont connues, les formes silencieuses d'oppression restent souvent ignorées⁶.

Notre communication étudie les impacts de la crise économique – durcissement des politiques migratoires – sur le système d'organisation mis en place par les *Haalpulaaren* migrant au Cameroun et au Gabon. Comment la crise remet-elle en cause la «fonctionnalité des solidarités communautaires» (Marie, 1994 : 265). Dans quelle mesure le durcissement des politiques influe sur les logiques des migrants ? Assiste-t-on à une individualisation (absence de stratégie collective) ou non ?

De l'origine des réseaux

L'organisation des *Haalpulaaren* en réseaux trouve son origine dans l'organisation sociale du Fuuta. La vie communautaire traditionnelle et la pratique ancienne de l'islam dans cette région ont constitué les deux principaux motifs qui ont favorisé la constitution des réseaux de solidarité. Un réseau de solidarité est un regroupement de personnes qui, partageant des objectifs communs, crée les conditions favorables à une vie communautaire basée sur l'entraide mutuelle. La solidarité dont il s'agit ici est basée sur une relation de réciprocité. Elle n'est pas mécanique c'est-à-dire qu'elle ne se reproduit pas de manière automatique quelle que soit la situation. Dès lors, si le cadet se soumet à l'aîné c'est plutôt pour bénéficier de l'expérience du second, d'autre part, le fait que l'esclave ou le membre d'une caste accepte l'autorité du noble est dû à l'attente qu'il nourrit vis à vis du premier. Au Sénégal, voire en Afrique en général, la communauté – groupe social dont les membres vivent ensemble – apparaît comme la valeur cardinale de la vie en société.

Cependant, il me paraît important de nuancer de telles généralités. En effet, outre la très forte inégalité sociale – entre nobles/membres de caste/esclaves et entre hommes/femmes –, il existe des familles au sein d'un même village qui n'ont jamais pu vivre en communauté. L'histoire politique et sociale de la vallée caractérisée par des guerres fratricides, dont les guerres de tendance au sein du Parti Socialiste Sénégalais en constitue un micro-exemple, montre les limites objectives de la vie communautaire dans cette région. Les guerres de secte qui minent souvent l'organisation religieuse dans les villages sont une autre raison qui milite contre l'existence d'une «solidarité mécanique» entre tous les *haalpulaaren*, et qui serait transposable en situation migratoire.

Constitution des réseaux migratoires

En migration, un réseau est une structure sociale qui sert à l'accueil et à l'insertion résidentielle et/ou socioprofessionnelle des migrants. Deux principaux cadres permettent le fonctionnement des réseaux migratoires : celui qui fait intervenir les ressources de la communauté d'origine (famille, village, ethnie) et celui qui s'appuie sur les réseaux pouvant être qualifiés d'«informels». Il s'agit des réseaux liés aux opportunités sur place.

Plusieurs objectifs ont présidé à la mise sur pied des structures communautaires des migrants. Le premier objectif vise à atténuer les difficultés qu'impose la situation d'étranger. Il provient d'une volonté des migrants de se sécuriser par un regroupement selon l'appartenance à une même aire géographique d'origine villageoise, régionale et nationale. Cette tentative de repli sur soi dès l'arrivée découle souvent de la peur primaire de l'*ego* face à l'altérité. La vie en communauté devient une soupape de sécurité contre une vie économique déprimante par une

⁶ Tortures, intimidations au Nigeria et au Gabon et secondairement au Cameroun; au nom de la raison d'État, même quand certains cas de tortures sont portés à la connaissance des autorités consulaires du Sénégal, ils sont étouffés et ne font l'objet d'aucune vérification. Des cas de tortures sont souvent signalés par les migrants et concernent des Sénégalais qui voulaient gagner le Cameroun par le Nigeria. (Ba, 1994)

reproduction de la vie au village. Le second objectif de la constitution des réseaux semble résulter de la volonté des aînés et des nobles de contrôler la migration des cadets et des esclaves. Il vise la pérennisation de l'inégalité sociale par le maintien d'une solidarité contrôlée. C'est pourquoi, la solidarité entre *Haalpulaaren* – fondée sur un rapport d'inégalité – risque de connaître des dysfonctionnements une fois que les membres de cette communauté entrent en contact avec d'autres communautés. La prolongation du séjour en migration, outre qu'elle peut ébranler les fondements des réseaux communautaires, peut entraîner «la multiplication des pôles d'intérêt relationnel du migrant». (Fall, 1995 : 250).

Globalement, selon les situations migratoires, nous pouvons retenir deux périodes dans la constitution des réseaux sénégalais au Cameroun et au Gabon : l'une commence avec la période coloniale et se poursuit jusqu'au début des indépendances; l'autre débute au lendemain de la grande sécheresse des années soixante-dix et se prolonge jusqu'au début des années quatre-vingt.

De la période coloniale au début des indépendances

Cette période est celle des tirailleurs et, plus tard, celle des diamantaires; elle s'est constituée selon l'appartenance religieuse⁷ pour les premiers et ethnique pour les seconds. Elle a commencé avec l'immigration sénégalaise et s'est poursuivie jusqu'au début des indépendances. Les tirailleurs, envoyés dans le cadre de la colonisation, trouvaient les structures d'accueil de l'administration coloniale; les diamantaires, au contraire, procèdent par tâtonnements; têtes de pont d'une migration en constitution, ils ont réactivé le système de *njaatigue* et exporté celui du *suudu*.

Le système de njaatigue

Après les premières installations, les migrants ont réussi à réactiver le système de *njaatigue*; comme ils opèrent en brousse, dans des zones souvent dangereuses, ils ont besoin d'un représentant en ville où se déroule une partie de leur activité; le *njaatigue* est souvent un ancien diamantaire qui a fait venir sa famille; il garde les bagages des migrants et joue le rôle d'intermédiaire, ou *coxer*, entre celui-ci et les autorités militaires ou policières.

Le *njaatigue* n'est pas payé au jour le jour; selon le degré de reconnaissance et la volonté de faire un geste financier, certains migrants lui donnent des sommes qui peuvent dépasser plusieurs centaines de milliers de francs CFA.

Le suudu

Parallèlement au système de *njaatigue*, les migrants ont mis en place un système résidentiel qui avait permis aux premiers migrants à Dakar de reproduire leur mode de vie. Le *suudu* est un cadre structurant de la vie en migration; sa fonction dépasse son champ traditionnel; au-delà d'un simple dortoir, ces «chambrées» sont de véritables lieux de rencontre et de contact avec le village d'origine; elles permettent à des ressortissants d'un même village de vivre ensemble en facilitant le fonctionnement de la solidarité villageoise.

À son origine, le *suudu* est une installation temporaire : les migrants pouvaient alors se satisfaire des conditions de vie souvent très précaires de ces «chambrées». Le projet migratoire ne s'inscrivait pas dans la durée.

L'établissement du *suudu* résulte moins d'une volonté de vie communautaire que du manque de moyens des migrants; il devient alors la solution adaptée (moins chère) d'un problème conjoncturel (migration provisoire). C'est pourquoi, un migrant, dès qu'il dispose de suffisamment de moyens pour louer une chambre seul, n'hésite pas à se démarquer de la vie

⁷ L'organisation religieuse — animée par des «tirailleurs» démobilisés et quelques commerçants, regroupés autour des édifices religieux qu'ils ont élevés — a permis, de manière décisive, la constitution des premiers réseaux sénégalais en migration, notamment africaine (Congo, Côte d'Ivoire).

communautaire; le mariage ou l'arrivée de l'épouse sont les occasions propices pour un départ qui ne soit pas qualifié de trahison envers la communauté.

De la grande sécheresse des années soixante-dix au début des années quatre-vingt

La seconde période, qui débute au lendemain de la grande sécheresse des années soixante dix, se prolonge jusqu'au début des années quatre-vingt.

Une fois la migration élargie à toutes les couches sociales, la société de départ n'opérait plus en effet de choix discriminants à l'égard de ceux qui devaient partir; les réseaux familiaux⁸ ont donc pu se constituer. Les relations de la famille (restreinte ou élargie) sont alors les premières mises à contribution par les migrants.

L'évolution en système de *tuuse* est caractéristique de cette deuxième période. Le *tuuse* est une organisation qui regroupe des migrants qui, souvent se sont connus en migration, qui se cotisent en vue de la préparation commune de leur repas. Apparue avec la migration sénégalaise en Côte-d'Ivoire, le système de *tuuse* a pu être exporté vers le Congo et le Gabon. Au Cameroun, il semble qu'il n'ait jamais été réellement exploré. Le caractère passager de la migration sénégalaise – l'absence de femmes⁹ – a conduit les migrants à vivre individuellement en préparant eux-mêmes leurs repas.

La fin de cette deuxième période est marquée par la réactivation du phénomène religieux. Après une longue absence, du fait de la multiplication des réseaux familiaux, le phénomène religieux¹⁰ est redevenu – dans le milieu des années 1980 – une des structures les mieux indiquées pour l'insertion sociale des migrants. Cette réapparition n'est-elle pas un indicateur de l'échec des réseaux familiaux, villageois et ethniques dans la prise en charge des migrants nouvellement arrivés ?

Réseaux en crise

La crise des réseaux sénégalais est en passe de devenir structurelle. Elle a commencé dans les années 1980 et touche à présent la plupart des formes de solidarité entre migrants.

Lieux de manifestation de la crise

Famille

La famille se resserre autour de sa plus simple expression. Le migrant n'accueille plus tous ceux qui se réclament de sa parentèle. La famille élargie est sacrifiée sur l'autel de la famille restreinte. L'idée que tout le monde est parent avec tout le monde est très souvent remise en cause. Même au village, les chefs de famille ne financent plus la migration de tous les membres de leur *pooye* mais opèrent des sélections. La migration n'est plus synonyme d'investissement rentable sur le long terme. Les échecs de certains migrants, qui reviennent du Cameroun sans argent, découragent certains chefs de famille.

⁸ En milieu Soninke de Bokidiawe, village de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, les réseaux familiaux sont réduits à leur plus simple expression. Ils se limitent aux frères de même père et mère seulement; même les fils sont exclus puisque ils doivent se regrouper entre eux et ne peuvent donc pas intégrer celui de leurs parents qui, cependant, peuvent les aider à s'organiser financièrement dans un premier temps.

⁹ La migration sénégalaise féminine au Cameroun est relativement faible. En 1994, nous l'estimions à 100 personnes réparties entre Douala avec 50 migrants et autant à Yaoundé.

¹⁰ La création des dahira tidiane du Cameroun (1982) et du Gabon (1976) est récente par rapport à l'immigration sénégalaise dans ces pays. Le dahira mouride dont l'idée de création est apparue en 1971, ne joue pas le même rôle que celui des tidianes. Si pour le premier, l'inscription du migrant dans le dahira débute avec la migration, en revanche pour le second, l'implication du dahira pour l'insertion du migrant est plutôt dictée par des problèmes conjoncturels.

Village

Les réseaux villageois – structurés autour du *suudu* et de la «caisse villageoise» – ne parviennent plus à assurer correctement le fonctionnement de ces structures. Les anciens migrants estiment que le fait d'entretenir sur place des structures d'accueil équivaldrait à favoriser l'installation durable des nouveaux migrants. D'autre part, les «caisses villageoises», par manque de cotisation de ses membres, sont souvent vides. Or, c'est dans ces caisses que les migrants puisaient pour assurer la location du *suudu* devant servir à accueillir les migrants. De plus, des détournements d'argent des «caisses villageoises» ont découragé les cotisants.

Ethnie

La langue *pulaar* a servi, au début de la migration, de cadre d'expression identitaire pour les migrants *haalpulaaren*. Sans être codifiée, l'appartenance à une même langue a permis aux migrants de cette ethnie de s'entraider. Donc, individuellement les migrants nouvellement arrivés qui ne retrouvaient pas leurs parents directs demandaient l'aide à des frères de la même ethnie. Au Cameroun, cette situation a pu aboutir, au début des années 1980, à la création d'une association constituée sur une base ethnique. Elle a pu inscrire à son actif des interventions pour libérer quelques membres de cette ethnie emprisonnés. Mais, son rôle le plus important est celui d'organiser des cérémonies de baptêmes ou de mariages.

Cependant, dans certains milieux de jeunes, on lui reproche de «rouler» exclusivement pour des familles installées depuis longtemps; or, pour les jeunes, il n'est pas question de continuer à cotiser pour financer des cérémonies sociales alors qu'eux-mêmes vivent loin de leurs épouses ou sont célibataires. D'autres migrants stigmatisent le fait que l'association soit dirigée par un migrant d'origine esclave, fut-il l'un des plus anciens migrants de cette ethnie au Cameroun. Souvent d'origine noble, ils considèrent qu'il n'est pas possible d'accorder un grand crédit à une association dirigée par une personne de «basse» extraction. Ainsi, sans le dire ouvertement, ils prétextent la situation économique difficile pour justifier leur refus de cotiser.

Confrérie

Les *dahira* mouride et tidiane n'ont pas les mêmes philosophies à l'égard des migrants. Le premier organise la migration de ses membres dès l'amont. Or, le *dahira* tidiane se voulait à son origine, en 1983, comme un lieu de prière et d'hébergement des marabouts de passage au Cameroun. D'ailleurs, l'idée de la création du *dahira* provient de la volonté des responsables de trouver un endroit moins cher que les hôtels pour accueillir les marabouts. Mais déjà lors de sa création, les dissensions au sein de la confrérie avaient constitué un point d'achoppement entre les tidianes. L'insertion des jeunes en difficulté relève plutôt d'une stratégie mise en place par les responsables du *dahira* qui tentent d'attirer l'attention des autres tidianes autour d'un thème mobilisateur comme celui d'aider des «frères» en danger moral.

Une pareille demande trouve un écho favorable auprès des migrants membres du *dahira*. Ceux-ci acceptent de prendre en charge les migrants nouvellement arrivés pour ne pas avoir à faire face à des demandes individuelles d'hébergement. De plus, face à des jeunes "sans foi, ni loi", des électrons libres, souvent dangereux – au sens morale du terme – le *dahira* se présente comme un rempart pour atténuer la crise morale qui en résulte. Donc, la prise en charge, par le *dahira*, des migrants «laissés en rade» – appelés aussi migrants en panne – relève de la volonté des membres d'éviter de ternir l'image de la communauté des musulmans sénégalais. Face à la détresse des migrants en situation de marginalité, le réseau confrérique propose, contre l'hébergement, une bonne conduite morale.

Cause de la crise

La crise des réseaux migratoires résulte de deux principaux motifs. Le premier est inhérent à la structuration de la société *haalpulaar*; la forte hiérarchisation de la société de départ rend les

regroupements assez vulnérables dès qu'ils sont en contact avec un milieu étranger. Quant au second, il découle de la crise économique et de son corollaire immédiat, les politiques migratoires édictées dans les pays d'accueil.

Société d'origine inégalitaire

Les *Haalpulaaren*, à l'instar de la plupart des sociétés sahéliennes, constituent des communautés ethniques caractérisées par une structuration profondément différenciée et hiérarchisée. Précisons que l'absence de centralisation dans la gestion d'une ethnie conduit à parler des communautés¹¹ *haalpulaaren* plutôt que de parler de la communauté *haalpulaaren*.

La société *haalpulaar* est caractérisée par une structuration profondément différenciée et hiérarchisée qui se fonde sur un système très complexe de parenté.

La différenciation sociale participe à une triple inégalité interpersonnelle érigée en système clos :

- inégalité entre les castes (nobles/membres de caste/esclaves);
- inégalité entre générations (aînés/cadets);
- inégalité dans les relations de genre (hommes/femmes)

Cependant, cette inégalité à elle seule ne peut pas expliquer la profondeur de la crise et son élargissement à tous les cadres d'expression de la solidarité *haalpulaar* en migration. De plus, la généralisation de la crise des réseaux des années 1980 n'est pas fortuite, elle correspond à la crise économique et ses conséquences directes (durcissement des politiques migratoires).

Évolution des politiques migratoires

Les politiques migratoires du Cameroun et du Gabon correspondent à deux phases dans l'immigration sénégalaise. La première, pouvant être qualifiée de positive ou favorable, correspond à un appel de main-d'œuvre étrangère; la seconde, ou phase négative, traduit un durcissement des politiques migratoires.

Appel à une main-d'œuvre étrangère

Au Gabon et au Cameroun, l'administration coloniale s'attelle prioritairement à la construction des chemins de fer pour mieux exporter les matières premières; elle fait venir des ouvriers spécialisés et des fonctionnaires formés en Afrique occidentale française; le recrutement des «Sénégalais» pour la construction du chemin de fer entre Douala et Yaoundé entrait dans cette logique colonialiste¹²; à la fin de leur contrat, certains restent pour s'installer à leur compte.

Contrat entre États

Au lendemain des indépendances de la plupart des pays africains, les nouveaux États camerounais et gabonais signent plusieurs accords avec le Sénégal. Des ouvriers sont directement engagés à partir du Sénégal, par des sociétés de travaux publics¹³, pour travailler au Cameroun. En 1972, l'embauche d'une centaine d'ouvriers sénégalais du bâtiment inaugure la nouvelle orientation que le Gabon et le Sénégal entendaient donner à leurs relations dans le cadre de l'OCAM. En 1973, un second contingent de 240 ouvriers part pour Libreville et Port-

¹¹ L'ethnie *Soninke* est moins importante en nombre et donc relativement plus homogène, mais même s'agissant d'elle, on ne peut parler de communauté *Soninke* (au singulier) tant les situations sociales peuvent être multiples selon les catégories sociales et professionnelles des acteurs. (Timera, 1993).

¹² Dans le même cadre, les «Sénégalais» sont envoyés en 1890 au Congo pour la construction du chemin de fer entre Kinshasa et Matadi au Congo (Manchuelle, 1987).

¹³ Comme la SATOM (Société Anonyme des Travaux en Outre-mer).

Gentil¹⁴. D'autres contrats sont passés avec le Gabon pour une assistance technique (construction du Transgabonais). Toutefois, un important groupe de Sénégalais travaille dans des sociétés françaises dont la plus importante est la Socoba

Arrivée des commerçants

Au début des années soixante-dix, l'arrivée des commerçants donne une nouvelle architecture à l'immigration sénégalaise. Venus de Côte-d'Ivoire ou directement de leur village d'origine, les commerçants haalpulaaren sont nombreux à tenter l'émigration vers le Gabon.

Au début des années 1980, la transformation du «miracle ivoirien» en mirage a rendu la destination ivoirienne moins attrayante notamment pour les migrants qui y envisageaient une installation durable. L'installation en grand nombre des africains de l'Ouest et la crise économique que connaît la Côte-d'Ivoire (principale destination des Sénégalais) entraînent des redéploiements importants vers le Gabon; le rôle du Cameroun comme pays de transit s'accroît. Ces importants mouvements de population, au départ de la vallée notamment, sont aussi le fait de la sécheresse devenue cyclique¹⁵.

A l'opposé des deux premiers groupes, les nouveaux migrants sont venus de leur propre chef pour faire fortune. Tant que la migration s'inscrivait dans le cadre des relations entre États, les politiques migratoires étaient relativement souples. Cependant, travaillant dans les rues et sur les marchés, la présence sénégalaise cesse d'être discrète avec l'arrivée des commerçants qui, de surcroît, sont souvent en situation irrégulière. Les politiques migratoires du Cameroun, qui ont été globalement caractérisées par une relative souplesse, connaissent à présent un certain durcissement. L'instauration en 1993 du visa de séjour obligatoire pour tous les étrangers est un indicateur des mesures de contrôle¹⁶ des migrants. Toutefois, l'impact de ces récentes mesures sur les réseaux des sénégalais ne peut être analysé que sur le long terme. En revanche, bien que les politiques migratoires du Gabon ne soient devenues officiellement restrictives qu'au milieu des années quatre-vingt, elles ont toujours été marquées par ce que les migrants qualifient de «tracasseries policières permanentes».

Durcissement des politiques migratoires du Gabon

Comparé à l'importance de la présence nigériane au Cameroun ou équato-guinéenne au Gabon, le nombre de Sénégalais dans ces deux pays est relativement peu élevé. Les sources officielles sénégalaises de 1993 varient entre 4 000 migrants pour le Cameroun¹⁷ et 15 000¹⁸ pour le Gabon. Si les Sénégalais ne sont pas les principaux visés par les politiques migratoires, ils n'en subissent pas moins les effets.

Alors que les flux migratoires se renforcent au Gabon, la crise économique se généralise dans ce pays. Les autorités administratives – dans leur tentative d'expliquer la situation –

¹⁴ Accords de main-d'œuvre avec la Société gabonaise de construction de bâtiment (SOCOBA).

¹⁵ La sécheresse entraîne une profonde crise de l'agriculture, principale activité dans la vallée; en décimant le cheptel, en créant un déficit pluviométrique important, la sécheresse de 1968 accentue considérablement les migrations au départ de la vallée; les conditions de vie sont alors si difficiles que la migration, d'un phénomène conjoncturel au départ, devient une composante structurelle.

¹⁶ Vérifications des pièces d'identité par la police; souvent, elles sont suivies d'emprisonnement ou d'expulsion pour les migrants qui n'ont pas tous les papiers exigés par le pays hôte.

¹⁷ Sources : Ambassade du Sénégal au Cameroun. Recensement à la veille des élections présidentielles et législatives de 1993. Ces sources sont à prendre avec beaucoup de réserves. En effet, certaines représentations diplomatiques, souvent proches du parti au pouvoir, peuvent être tentées de surestimer le nombre de Sénégalais présents dans un pays en vue d'une éventuelle manipulation des voix à l'occasion des élections. A l'inverse, le nombre de migrants vivant en situation irrégulière est parfois si important que ces chiffres peuvent être sous-estimés. En fait, il s'agit là de toute la difficulté à cerner le nombre exact de Sénégalais dans ces pays, à partir des chiffres officiels.

¹⁸ Sources de la direction des Sénégalais de l'Extérieur. Novembre 1994; cette même source nous avait été communiquée en 1992.

rendent les migrants responsables de la crise. Les mesures des autorités consistent à contraindre les étrangers pour décourager les moins déterminés afin qu'ils quittent le pays. Elles visent à se débarrasser des migrants, par des expulsions déguisées, tout en calmant les revendications des chômeurs dont le nombre s'accroît.

Très souvent analphabètes, les commerçants qui remplissent rarement les conditions d'entrée et de séjour, sont les plus vulnérables aux rafles policières. Ils opposent alors aux stratégies de l'État des logiques individuelles efficaces en monnayant la «compréhension» des policiers. La crise économique, en devenant plus aiguë, généralise ces pratiques. Les migrants qui refusent de «coopérer» s'attirent le mécontentement des policiers qui, de provocation en provocation, peuvent les contraindre à quitter le pays. À la longue, l'émigré, ignorant des recours possibles ou incapable de les exercer, sinon auprès de sa communauté, doit partir ou payer.

En 1985, la «gabonisation» de l'emploi développe les tracasseries policières. Cette mesure est souvent interprétée par les migrants, en particulier par les Sénégalais, comme destinée à multiplier les entraves administratives envers les étrangers. En 1992, la nationalisation de l'emploi atteint son paroxysme avec la création du commissariat à la «gabonisation». Alors que la crise économique s'aggrave, les migrants en situation irrégulière sont renvoyés dans leurs pays d'origine.

Les «sans-papiers», appelés aussi clandestins ou irréguliers, ne disposent pas des moyens suffisants pour se munir de tous les papiers nécessaires; au Gabon, le ministre de l'intérieur¹⁹ estime leur nombre à plus d'une vingtaine de mille; la législation gabonaise leur donne un mois pour régulariser leur situation (carte de séjour de résident étranger); passé ce délai, ils sont passibles d'un refoulement dans les conditions prévues par décret (article 35 de la législation du Gabon en matière de migration).

Si l'expulsion des «sans papiers» est une constante²⁰ dans l'immigration au Gabon, elle ne concerne les Sénégalais, de manière relativement importante, que depuis 1993; cette année-là, sur 6 146 «sans-papiers» rapatriés du Gabon, 1 276 étaient de nationalité sénégalaise (Bredeloup, à paraître); entre janvier et février 1994, le Gabon a contraint 721 Africains en situation irrégulière, dont 81 Sénégalais, à quitter *manu militari* son territoire; en février 1995, une dernière mesure restrictive a exigé la régularisation de la situation des étrangers clandestins; elle a entraîné le départ de quelque 55 000 Africains, dont près d'un millier de Sénégalais, douze mois après son entrée en vigueur.

Contrairement aux expulsions massives et spectaculaires du Ghana (1969) et du Nigeria (1983 et 1985), le Gabon opte pour des expulsions silencieuses mais constantes; elles vont de la reconduction aux frontières des clandestins à des expulsions des migrants en situation irrégulière, préalablement emprisonnés et renvoyés par à-coups pour ne pas attirer l'attention de l'opinion internationale. La méthode la plus utilisée par les autorités gabonaises reste cependant le renforcement des contrôles aux frontières²¹, où les autorités militaires et policières se livrent à une véritable guerre contre les clandestins; dans certains cas, la police des frontières n'hésite pas à tirer sur des migrants au nom de la sécurité territoriale.

De l'autre côté, au Cameroun, les «sans-papiers» sont, de plus en plus, reconduits jusqu'à Garoua où ils sont tenus de cultiver le coton à raison de 500 FCFA/jour ou renvoyés à

¹⁹ Le ministre gabonais de l'intérieur, Louis Gaston Mayila, souligne que près de 200 000 «Africains qui vivent ici [au Gabon] ne sont même pas tous connus de leurs ambassades. Certains sont partis mais personne ne sait précisément leur nombre aujourd'hui». JAE, 13 février 1995, n° 190, p.17

²⁰ De manière générale l'expulsion des étrangers est une «vieille habitude en Afrique». Anne Boher en recense une vingtaine de cas dont la plus massive est celle du Ghana, en 1969, qui a concerné entre 500 000 à 1 million de personnes, dont plus de 300 000 immigrés illégaux, originaires de Haute-Volta, du Nigeria, du Togo et du Liberia. JAE - 13 février 1995 - 190, p.16. Dans sa recension des expulsions des ressortissants ouest-africains au sein du continent africain (1954-1995), Sylvie Bredeloup en compte une cinquantaine de cas.

²¹ Avec la Guinée Équatoriale, le Cameroun et, dans une certaine mesure, avec le Congo

l'intérieur du territoire tchadien ou nigérian. Cette situation est le résultat de l'importance accrue que joue le Cameroun dans les stratégies migratoires des Sénégalais. D'un pays de transit, le Cameroun est devenu un espace migratoire où les Sénégalais s'arrêtent.

Stratégies d'attente au Cameroun

La multiplication des mesures de contrôle conduit les migrants, qui ne remplissent pas souvent toutes les conditions d'entrée dans ce pays, à séjourner au Cameroun, auparavant simple lieu de passage²²; ils essaient d'y reconstituer leur capital – souvent totalement grevé par le passage au Bénin, au Nigeria – et ils s'informent des possibilités de traverser la frontière du Gabon, ultime destination à partir du Cameroun; le migrant doit alors être initié aux réseaux de passeurs camerounais ou maliens²³.

La politique migratoire relativement souple du Cameroun, et sa position géographique entre l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique Centrale, font de cet État un passage idéal dans le dispositif migratoire à destination du Congo et, de plus en plus, du Gabon; en outre, les structures sénégalaises d'encadrement et de solidarité en migration facilitent l'attente au Cameroun.

Conséquences de la crise

La crise des réseaux est autant une conséquence de la crise économique que de la crise d'une certaine solidarité entre migrants. Elle se manifeste d'amont en aval de la migration.

La morale sociale – on ne vole pas, on ne se prostitue pas – est remise en cause. Les migrants se permettent des choses qu'ils n'auraient pas imaginé s'il n'étaient pas victimes d'exclusion de la part de leur communauté. Le regard des aînés perd d'intensité et n'est plus forcément assimilable à une sorte de rappel à l'ordre social. Dès lors, la mise à mal des réseaux entraîne pour le migrant trois conséquences : redéploiements spatiaux, recours à des réseaux extracommunautaires et enfin inscription dans un long processus d'individualisation.

Redéploiements spatiaux

Du Cameroun, on note de plus en plus d'importants redéploiements des migrants sénégalais. La difficulté d'entrer au Gabon conduit les migrants, après une attente relativement longue (un an alors que leurs aînés restaient quelques semaines au maximum) au Cameroun, à s'engager vers de nouvelles destinations.

A l'image des précurseurs de la migration sénégalaise, quelques migrants découvrent de nouvelles filières migratoires. Ainsi, on compte²⁴ cinq ressortissants de la vallée du fleuve au Japon, où ils travaillent essentiellement dans l'hôtellerie. Quatre d'entre eux y sont arrivés il y a cinq ans. Tous ont séjourné, à un moment donné de leur parcours migratoire, au Cameroun. On peut se demander, dans quelle mesure ces départs – numériquement peu importants – vers le Japon pourrait constituer le début des mouvements de population sénégalaise vers ce pays ?

D'autres migrants ont découvert des réseaux mourides qui leur ont permis d'aller aux États-Unis ou en Italie. De 1987 à 1994, une cinquantaine de migrants, originaires de la moyenne vallée sont entrés aux États-Unis, dont une trentaine en l'espace de cinq ans, entre 1990 et 1994. Cependant, près de la moitié d'entre eux sont entrés aux États-Unis après un retour en Afrique de l'Ouest (Sénégal, Burkina, ou Côte-d'Ivoire) où le visa était relativement moins cher.

²² Cette situation ne s'applique cependant pas à la migration des ressortissants de Bokidiawe haalpulaar caractérisée par un transit accru entre le Cameroun et le Congo et, de plus en plus, vers le Gabon, du fait de l'installation des réseaux familiaux (frères de même père et même mère).

²³ Les passeurs participent à un groupe plus large appelé *coxer*; leur travail consiste à accueillir des émigrés sénégalais en transit et à les aider à poursuivre leur voyage moyennant rétribution. (Ba, 1994)

²⁴ Lettre d'un migrant, entré au Japon en 1992, à son ami resté au Cameroun. Mission Ba, financée par l'ORSTOM, au Cameroun en août 1994.

Cependant, au Gabon, les migrants, conscients de la dureté des politiques migratoires édictées par leur pays d'immigration, évitent de plus en plus de concentrer tous les membres de leurs familles dans un même espace migratoire. La dispersion géographique des membres d'une même famille constitue une façon de se prémunir contre les expulsions voire contre les difficultés professionnelles. Dans certains cas, cette dispersion permet aux éléments d'une même famille d'appartenir, en même temps, à plusieurs espaces migratoires. Cette double, voire triple, inscription dans des territoires migratoires différents permet au migrant d'atténuer, de contourner les mesures restrictives à l'immigration. Mais, la participation du migrant à plusieurs espaces migratoires dépend autant de son inscription dans des réseaux familiaux que de sa capacité à mobiliser ses diverses relations.

Émergence des réseaux «informels»

Le terme «informels» renvoie ici à officieux c'est-à-dire que les réseaux auxquels les *Haalpulaaren* ont recours ne respectent pas les formes requises, à savoir qu'ils ne mobilisent pas les ressources des communautés d'origine (familiale, villageoise, ethnique, confrérique c'est-à-dire tidiane et nationale). Chaque fois qu'un *Haalpulaar* s'appuie sur un autre réseau, il est considéré par ses pairs comme se situant dans des réseaux «extracommunautaires» que nous qualifions ici d'«informels» bien qu'ils fassent appel à des communautés.

Pour une meilleure intelligibilité de ce que nous entendons par «réseaux informels», il importe d'opérer une distinction entre «réseaux informels positifs» et «réseaux informels négatifs». Les premiers dépendent de la capacité du migrant de transformer ses relations en réseaux utiles, c'est-à-dire pouvant générer une augmentation de ses chances de réussites professionnelles. Le migrant va être amené à capitaliser ses relations sociales de circonstances en les adaptant à sa situation. Ce rapport entre les réseaux d'origine et ceux résultant d'un construit social de circonstance est ce que Bourdieu appelle les «réseaux de liaisons» :

«Celui-ci n'est pas un donné naturel, ni même un «donné social» constitué une fois pour toutes [...], mais un produit du travail d'instauration et d'entretien qui est nécessaire pour produire et reproduire des liaisons durables et utiles, propres à procurer des profits matériels et symboliques».

Ces réseaux sont apparus au milieu des années 1980. Ils caractérisent l'évolution des réseaux d'«originaires» vers des réseaux plus spécifiquement urbains. Cette nouvelle donne, observée dans la constitution des réseaux urbains dans l'agglomération dakaroise (Fall, 1995 : 280), est aussi une caractéristique actuelle de la migration internationale.

Quant aux «réseaux informels négatifs», ils sont souvent le dernier recours pour les migrants qui, soit ont échoué leur intégration auprès de leur communauté d'origine, soit n'ont pu y accéder; ce qui crée une marginalité par rapport au reste de la communauté. Souvent l'absence d'un travail professionnel stable conduit le migrant dans des réseaux de trafiquants. Il est possible de distinguer deux groupes de trafiquants : celui de la haute classe – qui regroupe les trafiquants de passeport, de billet d'avion, de visa, de téléphone²⁵ – et ceux de la petite classe constitués de passeurs entre frontières terrestres, revendeurs d'objet volé entre les villes camerounaises et gabonaises.

Mais de plus en plus, les migrants, même nouveaux, choisissent une option plutôt individualiste pour leur insertion. Ainsi, au Cameroun, le jeune *haalpulaar* qui vient d'arriver ne s'inscrit pas forcément dans le réseau de son frère pour faire du commerce mais tentera d'approcher les réseaux professionnels des tailleurs plus rentables. Il s'engage ainsi comme

²⁵ En 1992, un réseau de «trafic du téléphone», constitué de quatre Sénégalais, en association avec quelques Maliens et couvert par certains responsables de télécommunications camerounaises, a été démantelé et ses responsables mis aux arrêts. Dénommé «conférence à trois», le trafic consistait à faire passer des communications dans le monde entier, et notamment dans le milieu des émigrés, avec des tarifs moins chers. Cette activité permettait à ses initiateurs des entrées financières journalières entre 150 000 et 200 000F CFA.

apprenti-tailleur auprès de ses compatriotes *wolof*. Une telle recomposition professionnelle le conduira à s'appuyer plus tard sur les réseaux *modou-modou* pour aller en Italie ou aux États-Unis. Les filières d'accès au travail se diversifient. L'absence de réseaux traditionnels conduit certains migrants à afficher des comportements nouveaux. Dans cette optique, l'apparition au milieu des années 1980 du phénomène de boys de nationalité sénégalaise, employés auprès des ressortissants de leur propre milieu d'origine traduit la capacité de surpassement des migrants. Au pays, il est qualifié comme dégradant qu'un *Haalpulaar* – de surcroît noble – accepte de travailler comme boy chez un autre *Haalpulaar*. Il s'agit là d'un des comportements résultant de la crise que seule l'absence de la solidarité entre migrants sénégalais a rendu possible.

Processus d'individualisation

Le processus de remise en cause du modèle communautaire s'opère lentement; mais, un dysfonctionnement des réseaux est perceptible d'amont en aval de la migration. Au Sénégal, les difficultés économiques ont contraint l'État à sous-employer la force de travail des jeunes; ce qui a pour corollaire d'augmenter le nombre des candidats²⁶ à l'émigration internationale. En migration, les contrecoups de la crise économique conduisent les migrants à être moins solidaires; les structures d'accueil se relâchent à l'image du glissement sémantique qui conduit les migrants anciennement installés à ne plus parler de *suudu wuro* ou «chambre de ressortissants d'un même village» mais plutôt de *suudu hobbe* c'est-à-dire «chambre exclusivement réservée aux étrangers» (Ba, 1994). Donc, il s'agit plutôt d'un accueil de façade; on fait semblant d'héberger les migrants sans leur donner les moyens. Le système résidentiel destiné à accueillir les migrants nouvellement arrivés se trouve souvent dans un état de délabrement total : il n'y a plus de literie, plus de nourriture; ces «chambres de fortune» conduisent les migrants à renoncer à une installation durable et, sinon à poursuivre leur migration, du moins à ne pas intégrer la communauté. Le relâchement de la fonctionnalité au sein du *suudu*, l'un des baromètres de la solidarité entre migrants, est révélateur de la crise des réseaux. La raison principale est que les anciens migrants ne veulent plus héberger les nouveaux arrivants. Ils justifient leurs comportements par la non rentabilité de leur activité professionnelle liée à la crise économique.

D'autres migrants n'ont même pas accès à ces structures. Cette exclusion de fait entraîne une démarcation sociale de l'individu vis-à-vis de son groupe social d'appartenance qui cesse de lui apparaître comme un repère. La vie communautaire cesse d'être le référent exclusif du migrant qui n'obtient plus auprès de son groupe d'origine les conditions nécessaires pour son insertion sociale et professionnelle.

D'autre part, jusqu'au milieu des années 1990, les candidats à la migration vers le Cameroun pouvaient utiliser le procédé de «l'arrivée payée» c'est-à-dire emprunter l'argent du titre de transport auprès d'un voyageur et le lui rembourser dès son arrivée. Aujourd'hui, de plus en plus, le remboursement n'est plus automatiquement assuré par la caisse de solidarité villageoise. Ainsi, certains migrants déjà installés expliquent-ils la non prise en charge des arrivants par l'absence de fonds dans les caisses des associations. Le détournement des deniers de la communauté devient une pratique courante dans la gestion des caisses villageoises. Cette situation crée la suspicion et des réticences de la part des membres des associations qui refusent de cotiser.

Les difficultés actuelles de la migration sénégalaise conduisent les migrants à repenser leurs stratégies migratoires selon une nouvelle dynamique qui accorde davantage de place au choix individuel.

²⁶ Avant, la migration était essentiellement constituée de personnes non scolarisées; de plus en plus, on rencontre des jeunes ayant fait des études très poussées qui se lancent dans la migration après leur scolarité.

La remise en cause des solidarités caractérise la volonté de certains migrants de se démarquer de la vie en groupe et résulte de l'échec de la communauté à prendre en charge les nouveaux migrants sans attaches familiales. Ainsi :

«les processus objectifs d'individualisation tendancielle de la personne par la modernité (marchande, urbaine, étatique, scolaire...), jusqu'alors contenus et contrariés par la fonctionnalité des solidarités communautaires (et des solidarités socio-politique de type clientéliste) dès lors que ces fonctionnalités se dégradent, se trouvent libérés de leurs entraves et, surtout, entrent en synergie avec un processus, inédit dans son ampleur, d'émergence de l'individu comme sujet [...]» (Marie & al., 1994 : 265).

Cependant, le processus d'individualisation aboutit à une adaptation à la nouvelle situation. Ainsi, un jeune *Haalpulaar* va s'appuyer sur un réseau mouride pour aller aux États-Unis ou en Italie tout en actionnant celui de son village afin de liquider ses marchandises.

Conclusion

L'immigration sénégalaise en Afrique Centrale est un phénomène relativement ancien. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, elle a pu s'auto-entretenir grâce à la force des réseaux de solidarité. Ceux-ci se manifestent, non seulement dans le cadre de l'insertion socioprofessionnelle du migrant mais, aussi dans l'orientation des flux migratoires entre le Sud et le Nord. Dans les années 1970, quand le Gabon expulse, la France accueille et inversement.

Mais, de plus en plus, la conjonction de plusieurs facteurs – crise économique et expulsions répétées au Sud – semble avoir conduit les migrants à envisager leur intégration sociale et professionnelle soit en terme de pluralité de réseaux pour les anciens, soit selon une option individualiste pour les nouveaux. Pour les premiers, il s'agit de s'adapter à la crise par l'inscription à une multitude de réseaux. Leur longue expérience leur permet de capitaliser des ressources spécifiquement migratoires. Quant aux seconds, n'ayant pas une pratique ancienne de la migration, leur seul recours est leur communauté d'origine; or, la non implication des réseaux communautaires pour leur faciliter l'accès aux structures résidentielles et professionnelles les conduisent à négocier, individuellement, leur propre intégration.

Cependant, l'individualisme qui en découle est plutôt un «individualisme intelligent», c'est-à-dire qui n'aboutit pas toujours à une rupture totale avec la communauté d'origine mais conduit plutôt à une réinterprétation des premiers selon les exigences du moment. C'est cette situation d'opportunisme qui fait l'originalité de l'individualisation à «l'africaine» (Marie & al., 1994 : 6-7). Celle-ci combine :

«des processus d'individualisation subjective et de recompositions des solidarités communautaires, sur un mode sélectif, conditionnel, contractuel, certes, mais récusant de fait comme de droit l'individualisme de type occidental, dans la mesure où l'utilisation et l'entretien de réseaux communautaires à côté de l'insertion dans des réseaux extracommunautaires, restent l'une des formes principales de la protection sociale et dans certains cas, de l'accès à des sources de financement inaccessibles ailleurs».

Le chacun pour soi qui en résulte révèle la véritable nature de la solidarité entre migrants : le caractère individualiste n'est pas absent de l'architecture sociale *haalpulaar*. Car, la crise économique, qui date du début des années 1980, n'est pas la seule responsable de l'effritement des réseaux migratoires qui est une donnée relativement nouvelle. Donc, elle n'est qu'un accélérateur, un révélateur de la véritable nature des enjeux sociaux structurants les rapports entre migrants. Aussi, elle peut être un prétexte avancé autant par les pays d'immigration que par les Sénégalais anciennement installés : les premiers s'en servent pour édicter des politiques migratoires; les seconds l'utilisent pour ne plus accueillir les nouveaux migrants avec lesquels ils n'entretiennent pas de relations strictes de parenté ou d'amitié.

Bibliographie

ANTOINE, Philippe et A.B. DIOP, (sous la dir.), 1995, “La ville à guichets fermés ? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine”, Dakar, IFAN/ORSTOM, colloque, 360 p.

Ba, C.O., 1993, “Migrations internationales et trajectoires migratoires dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal (Bokidiawe et Galoya)”, DEA d'anthropologie, Université CAD de Dakar, 25 p.

BA, C.O., 1995, “Un exemple d'essoufflement de l'immigration sénégalaise : les Sénégalais au Cameroun et en Belgique”, *Mondes en développement*, 91, Tome 23, pp. 31-44.

BA, C.O. et Sylvie BREDELOUP, à paraître, “Migrations inter-africaines des femmes de la vallée du fleuve Sénégal”.

BLION, R. et Sylvie BREDELOUP, 1994, “La Côte-d'Ivoire dans les stratégies migratoires des Burkinabé et des Sénégalais”, Abidjan, GIDIS-CI, colloque, 19 p.

BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 474 p.

BREDELOUP, Sylvie, 1994, “Les migrants du fleuve Sénégal : A quand la «Diams'pora» ?”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol 9, 1 : p. 205-232.

BREDELOUP, Sylvie, à paraître, “Expulsion des ressortissants ouest-africains (1954-1995)”.

DIOP, A.B., 1965, “Société toucouleur et migration”, *Initiations et Études*, XVIII, Dakar, IFAN, 232 p.

DIOP, M.C., 1980, “La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine”, Université Lyon 2, Thèse de doctorat de 3e cycle, 273 p.

FALL, A.S., 1991, “Quand le voisinage en ville concurrence la famille : réseaux de voisinage et insertion urbaine à Dakar”. Deuxième conférence européenne sur l'analyse des réseaux sociaux, Paris, CNRS-IRESO, 16 p. multigr.

TIMÉRA, M., 1993, “Les immigrés Soninke dans la ville : Situations migratoires et stratégies identitaires dans l'espace résidentiel et professionnel”. Paris, Thèse de doctorat en Sociologie, E.H.E.S.S., 449 p.

MANCHUELLE, E.F., 1987, “Background To Black African Emigration To France : The Labor Migrations Of The Soninke, 1848-1987”. Ph.D., University of California, Santa Barbara, U.M.I., 752 p.

MARIE, Alain, F. LEIMDORFER, R. VUARIN, J.F. WERNER, E. GÉRARD, I. BARDEM et O. TIÉKOURA, 1994, *Processus d'individualisation dans les villes ouest-africaines*, Rapport au Ministère de la coopération française, 400 p.

ROBIN, Nelly, 1992, “L'espace migratoire de l'Afrique de l'Ouest : Panorama statistique”, *Hommes et Migrations*, 1990, décembre : 6-15.

WANE, Y., 1970, “Les Toucouleur du Sénégal et la modernisation”, Dakar, *Bulletin de L'I.F.A.N.*, XXXII, 13, 3 : 888-900.

Glossaire des termes vernaculaires

dahira — association urbaine à vocation religieuse et sociale. Au Cameroun et au Gabon, il s'agit de la location d'une maison qui sert autant à accueillir les marabouts ou les membres de leur famille (notamment chez les mourides) et les autres membres de la confrérie de passage, qu'à un lieu de prière.

fooyre (pl. *pooye*) — terme *pulaar* désignant la plus petite unité de consommation et d'exploitation.

Fuuta — zone qui correspond à la moyenne vallée du fleuve Sénégal.

futankoobe — originaires du *Fuuta*.

coxer — intermédiaire.

mouride — signifie «l'aspirant ou le postulant à l'initiation mystique. Au Sénégal, il désigne exclusivement le membre d'une confrérie fondée par Amadou Bamba» (Diop, 1980 : 273).

njaatigue — renvoie à une personne qui accueille et héberge un étranger pendant une période donnée. Le système de *njaatigue* est déjà apparu dans le milieu des navétants (migrants saisonniers qui cultivaient l'arachide). En migration, ce terme renvoie à un système qui consiste à nourrir le migrant, très souvent, contre rétribution. Les Sénégalais partagent ce système d'hébergement et d'entraide avec d'autres communautés musulmanes (dyula) parcourant les routes commerciales (Bredeloup & Blion, 1994 : 22-37).

suudu — signifie *suudaade*, se cacher. Il est le lieu de manifestation de l'intimité d'une personne. Il signifie chambre. Pour une meilleure compréhension de son origine à Dakar, voir Diop (1965 : 165).

tuuse — signifie une cotisation pour assurer la popote journalière dont la préparation est assurée par les épouses des membres qui organisent des tours de rôle entre elles. Il intègre des migrants célibataires (ou qui ne vivent pas avec leurs épouses). Dans mes enquêtes, les Soninke de Bokidiawe sont les premiers à avoir créé le système de *tuuse* en migration; actuellement même dans le village d'origine, on retrouve le même système dans certaines grandes familles.

Le territoire, lien ou frontière ?
Paris, 2-4 octobre 1995

Paradis perdus : La France et l'Algérie à travers le mariage des Européens catholiques d'Algérie (1926-1971)

Michèle BAUSSANT
Université de Paris X Nanterre

En 1962, les Français d'Algérie, de confession juive et chrétienne en majorité, quittent l'Algérie pour la Métropole, emportant avec eux leurs souvenirs de cette guerre, que beaucoup ressentent comme fratricide. En quittant l'Algérie, ils se sont séparés de leurs biens, de leur famille, de leur terre natale pour beaucoup. Ils y laissent leur maison, leurs quartiers et leurs morts. Français aux origines diverses, ils quittent une terre qui leur semblait ancestrale, une terre où ils avaient vécu une histoire parallèle et différente de celle de la France, pour aller s'installer sur une autre, dont ils sont les citoyens mais qu'ils ne connaissent pas pour un grand nombre d'entre eux.

En Algérie, les catholiques et plus largement les chrétiens appartenaient à un groupe "culturel" où ils étaient intégrés, au-delà d'une diversité réelle des origines. Cette intégration ne semblait prendre sens notamment que face à deux autres groupes confessionnels, les juifs et les musulmans, entretenant le sentiment d'une certaine identité ainsi que de leur différence.

Aujourd'hui, plus de trente ans après l'exil, il s'agirait moins de créer un groupe ex-nihilo que de le recréer; de reformuler une identité, de reconstruire de nouvelles formes d'existence et d'en tracer les limites, alors même que les mécanismes de désignation du groupe posent problème : s'agit-il d'un peuple, comme certains tendent à l'affirmer, mais alors un peuple sans territoire, d'une communauté, ou tout simplement de citoyens français qui sont "comme les Français" ? Et faut-il les nommer «Pieds-noirs», tous ne se revendiquant pas sous ce vocable qui inclut également les juifs d'Algérie, ou «Français d'Algérie», ce terme englobant les personnes francisées des trois confessions...?

Le mariage, en tant qu'institution et activité rituelle, a pour objet, entre autres, de fonder, de reproduire ou de renouveler les «identités» individuelles et collectives. A travers les discours individuels, l'évocation et la description du rituel et du choix du conjoint, les contours mouvant d'une terre algérienne, à la dimension du déracinement, s'esquissent; une terre sur laquelle se refond le creuset des origines, s'éloignant de la réalité tangible pour s'ancrer dans la mémoire généalogique de chacun. Cadre des épopées familiales individuelles, elle devient un morceau d'histoire, celui de toutes les communautés, de leurs interrelations, de leur religion et de leur culture. Le thème du mariage se présente comme un «aller-retour» constant entre ce que "nous étions là-bas" par rapport à "ce que nous sommes aujourd'hui ici". Il nous découvre en partie les mécanismes de la mémoire d'un groupe exilé, dispersé, qui construirait son «identité» par rapport à un environnement humain et géographique qui n'existe plus et qui s'oppose parfois violemment à la réalité vécue du présent.

1. «C'est nous les Africains...»¹ ou la constitution d'une communauté européenne d'Algérie

L'histoire de ces Européens catholiques d'Algérie s'inscrit dans une période limitée, allant de 1830, chute de la Régence d'Alger, à 1962. Elle ne peut être comprise qu'en rapport au contexte original de la colonisation.

Hétéroclite et réduite, la "communauté" européenne catholique d'Algérie rassemble des Français, des Espagnols, des Maltais, des Italiens, des Allemands, des Suisses..., qui quittent leur patrie pour des raisons diverses, souvent économiques. L'Algérie, longtemps colonie «dépotoir» pour la métropole, est pour eux une terre "nouvelle" à mi-chemin de l'aventure, plus proche que l'Amérique.

Vers 1870, les caractères de la population se sont affirmés, avec un déséquilibre entre les Français de souche et les étrangers chrétiens, à l'avantage de ces derniers. On peut dire schématiquement, que pour masquer ce déséquilibre numérique croissant, l'administration française a recours au stratagème de la naturalisation automatique : en 1870, le Décret Crémieux octroie la nationalité à environ 30 000 juifs d'Algérie, installés dans ce pays depuis plusieurs siècles, et en 1889, aux enfants d'étrangers nés en Algérie ou en France et à leurs parents sous certaines conditions de résidence. A cette date, on entend parler en Algérie de peuple nouveau né de la fusion des races. Mais l'existence et l'unité des Européens catholiques, et plus généralement chrétiens, d'Algérie demeurent sur toute la période problématique. Les clivages à l'intérieur du groupe sont fonction de l'ancienneté de l'implantation de chacun, de l'importance numérique de tel groupe européen, de l'implantation et des origines géographiques. Un dernier facteur de fragilisation s'accroît au long de la période : le déséquilibre numérique croissant entre Français de confession juive et chrétienne et Algériens. Durant le XX^{ème} siècle, la population des Européens d'Algérie peut être globalement définie comme hétérogène, peu mobile géographiquement, urbaine en majorité, modeste dans l'ensemble.

De terre de disgrâce, terre d'asile, terre d'abondance, l'Algérie devient peu à peu terre natale. Cent trente ans, c'est le temps de s'y installer, d'y voir naître et mourir les siens, et être enseveli dans cette terre sans en avoir aucune autre à regretter. Si «naître, c'est naître en un lieu, être assigné à résidence», le lieu de naissance étant ainsi «constitutif de l'identité individuelle»², le lien qui semble raccorder cette "communauté" aux origines hétéroclites, paraît être cette terre natale, l'Algérie.

2. Le mariage des Européens catholiques d'Algérie comme référent identitaire

Le mariage, à travers le choix du conjoint et le rituel matrimonial dans une collectivité donnée, manifeste du sens relatif que les individus qui la composent prêtent à leur propre existence. S'inscrivant à l'intérieur du fonctionnement même de la société, il permettrait ainsi d'appréhender les appropriations, les utilisations et les représentations identitaires d'un «groupe» particulier au sein d'un espace partagé et définitivement perdu. Le thème du mariage nous permet aussi de souligner la diversité des expériences individuelles des Européens catholiques en Algérie, expériences qui restituent à elles seules cette pluralité ethnique, culturelle et religieuse de l'Algérie pendant la colonisation.

La perte du territoire et l'exil vers la France ont eu pour conséquences notamment la dispersion et la nécessité de continuer une histoire hors du territoire, des pratiques qui le sous-tendaient jusqu'alors; la reconstruction, à l'aide du souvenir – ici celui du mariage –, d'une

¹ Dans de nombreuses associations «pieds-noires» aujourd'hui, ce chant des anciens corps militaires d'Afrique du Nord est comme un «hymne» de reconnaissance.

² Augé, Marc, 1992, *Non-Lieux - Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Ed. Seuil.

continuité à partir de la rupture historique et physique de la perte du territoire. Ainsi, décrire son mariage en Algérie ou en France après l'Indépendance, c'est le raconter au passé, le replacer, le ré-enraciner symboliquement dans ou par rapport à un lieu humain et géographique qui ne constitue plus une réalité tangible et présente.

Ce sont la pratique impérative du mariage entre catholiques ou chrétiens et le refus des conversions religieuses qui semblent avoir permis, en Algérie, le maintien de l'organisation sociale du groupe. Dès le début du XX^{ème} siècle, les mariages entre Européens catholiques sont assez largement pratiqués : ainsi le grand-père maternel de Mme A.³ est venu d'Espagne et a épousé à Alger une Française. Sur les quatre enfants issus de cette union, deux ont épousé des Français, dont le père de Mme A., un s'est marié à une Espagnole et l'autre à une Sarde. Mme A. s'est marié à un «pied-noir», dont les ascendants venaient de France (Lyon et Lorraine) et d'Allemagne. L'une de ses sœurs a également épousé un «pied-noir» d'origine maltaise et son autre sœur, un Français de Métropole.

Les unions se contractent à partir d'un faible réseau d'interconnaissances, les voyages étant peu courants, à l'intérieur d'un même niveau social ou un niveau proche. Un niveau d'instruction équivalent, une croyance et pratique religieuse identiques renforcent cette impression globale de similitude socioculturelle. Sur le marché matrimonial, quels biens symboliques interviennent en priorité et sont mis en jeu par les Européens chrétiens d'Algérie ? Globalement, l'on peut souligner l'importance que revêtent le nom de famille et l'origine géographique dans les stratégies familiales et matrimoniales. Ces deux données interviennent dans la plupart des cas⁴, avec une valorisation de l'origine française. L'exemple de Mme B.⁵, appartenant à une riche famille française d'Alger et s'étant mariée à un Français de Métropole, se présente comme un exemple «extrême» de cette valorisation. Son mariage a été arrangé par sa famille, qui est allée jusqu'en France choisir sur «recommandation» d'un oncle résidant en Métropole, le jeune homme. Tout mariage avec un Européen chrétien non français est considérée par Mme B. et sa famille comme un déshonneur. Mais comme souligne et nuance de son côté Henri Alleg :

«Dans ma famille...on avait un souverain mépris pour tout ce qui venait d'Italie ou d'Espagne, qui ne parlait pas français, même si on avait épousé des femmes d'origine espagnole. Ça aboutissait à des contradictions extraordinaires.»⁶

Cette valorisation semble aller de pair, chez la majorité des «naturalisés» français d'Algérie, du modèle français dominant véhiculé par la société coloniale. Cette adoption entraîne l'abandon d'une série de pratiques – vestimentaires, linguistiques...– et certaines stratégies visant à masquer l'origine – par exemple avec la francisation des prénoms et des noms de famille. Notons que la position sociale de la famille et la virginité de la jeune fille entrent aussi largement en ligne de compte dans les stratégies matrimoniales. Ces dernières font ensuite le jeu de tout un croisement varié selon les familles, leurs origines et leur position sociale : M.L, instituteur d'origine corse épouse une jeune femme, institutrice, d'origine italienne et française, tandis que Mme C., cadre moyen, fille de commerçants d'origine espagnole, se marie avec un Français de Métropole, ouvrier... La virginité⁷ de la jeune fille demeure dans nombre de cas un invariant.

³ Mme A., née en 1939 à Alger, a quitté l'Algérie en 1962 et s'est installée à Marseille, puis à Paris, où elle réside actuellement. Son mari, né à Alger en 1938, est décédé depuis une dizaine d'années. Ils se sont mariés à Marseille en 1963 mais étaient déjà fiancés en Algérie.

⁴ Nous nous fondons sur des entretiens effectués auprès de 23 couples, dont au moins un des membres est né en Algérie. Aucun de ces couples n'est divorcé, la plupart se sont mariés à la fin des années cinquante.

⁵ Mme B., née à la fin des années trente, professeur de français, s'est mariée en 1958, à Alger. Elle réside actuellement en région parisienne.

⁶ Alleg, Henri, 1981, *La guerre d'Algérie, tome 1: de l'Algérie des origines à l'insurrection*, Paris, Temps actuels, p.123.

⁷ Un prêtre d'Algérie nous rapporte l'existence de chirurgiens qui recousaient les hymens des jeunes filles, catholiques, juives ou musulmanes, supposées être vierges au mariage.

Le récit du mariage au passé, son évocation, véhicule un certain discours : il est en partie une manière de dire qui "nous sommes". Lorsque les Européens catholiques d'Algérie rencontrés nous parlent de leur mariage en Algérie et en France après l'Indépendance, ils semblent se référer à un modèle implicite, unique et comme immuable, de mariage français, ou plutôt de ce qu'ils pensaient et pensent encore être un mariage français. Les grandes lignes communes à l'ensemble de ces mariages se caractérisent par une cérémonie religieuse – qui servirait en fait de base à ce modèle général – et civile, suivie d'une fête :

«Les rites ? Semblables, puisque ce sont des mariages chrétiens. Dans la noce...il y a la cérémonie à la mairie puis à l'église...après il y avait une grande fête qui rassemblait parents et amis...c'est toujours pareil quoi, et puis c'est tout...»⁸

L'ensemble des événements rituels – tels les rites de barrière qui visent à retarder la progression de la procession, les rites mettant en scène la sexualité du couple (jarretière, pot de chambre ...) – est assez restreint, voire complètement absent. Cette absence dénote aussi une méconnaissance des rituels matrimoniaux qui peuvent être pratiqués en France aujourd'hui (et autrefois) : ainsi, M.R, né en Bourgogne dans les années trente, s'est marié à Alger à la fin des années cinquante à une Française d'Algérie, d'origine espagnole, et nous rapporte la vaine tentative de sa famille d'imposer le rite du «pot de chambre» à sa future épouse.

Sur quelles références peut donc se fonder ce «modèle» implicite de mariage français ? L'une des réponses que l'on pourrait ici apporter serait davantage à chercher du côté des pratiques matrimoniales juives et musulmanes en Algérie, pratiques auxquelles les chrétiens prenaient part, en tant qu'invités. En effet, la description du rituel de mariage catholique nous a été constamment présentée en comparaison et en opposition avec les rites juifs et/ou musulmans. C'est en confrontation avec ces rites de mariages différents que les Européens d'Algérie semblent se poser en tant que groupe culturel différent et proposent un modèle de mariage français, et surtout chrétien, civilisé et civilisateur :

«Nous, on était libre,...le vrai mariage arrangé, il fallait le chercher chez les juifs et les arabes, parce que là, on paye...Ils achetaient, c'est le mot.»⁹

En Algérie, chaque groupe confessionnel délimite des frontières partagées et respectées, semble-t-il, frontières à ne pas franchir sous peine d'exclusion du groupe, que sont les mariages mixtes et les conversions. Le mariage reste donc le signe minimal d'appartenance ou d'allégeance à la «communauté» en même tant qu'il assigne aux individus une identité sociale et/ou ethnique. Dans l'évocation de ce mariage catholique et "français", c'est toute l'Algérie d'autrefois qui renaît, retravaillée par le souvenir et le contexte de la France d'aujourd'hui : une Algérie reconstruite, retravaillée par la mémoire de chacun, une "nostalgérie"...

3. Algérie-France ou deux paradis perdus

Se souvenir de son mariage, d'un lieu, des gens, d'un temps passé où les dates n'apparaissent que rarement, c'est aussi souligner le décalage entre ce temps perdu, mis en histoire, et le temps présent, l'espace français, idéalisé voire mythifié, et l'expérience de l'étrangeté culturelle de la France. Dans l'exil, le modèle idéal du Français, véhiculé par les manuels scolaires et auréolé de toutes les valeurs démocratiques, se révèle une construction utopique, aboutissant à la remise en cause de cette francité réappropriée comme référence. L'État français, durant toute la colonisation, a favorisé, par la production d'emblèmes nationaux unitaires, dépassant la diversité de la population, la formation d'un sentiment national, en particulier chez ceux à qui elle a

⁸ Mme L., institutrice, née dans l'Oranie en 1930.

⁹ Mme L.

octroyé la nationalité française : monuments, architecture, armée et école diffusaient l'image symbolique que la Métropole avait su donner d'elle-même.

Avec l'exil, puis la dispersion sur l'ensemble du territoire français, ce sont deux «compréhension(s) du monde qui n'avai(en)t aucun rapport» qui s'affrontent¹⁰. La guerre et l'exil ont remis en question les normes sociales établies en Algérie, notamment celles concernant les femmes et le mariage. Cette perte des normes prévalantes à l'alliance et des repères sociaux est ressentie de manière violente, "anormale", par les femmes qui ont contracté leur mariage en France, même plusieurs années après leur installation. Pour Mme A.,

«la noce...c'était dans des conditions extrêmement difficiles...on n'avait pas d'argent...j'étais la seule à gagner de l'argent...après mon mariage, pendant deux ans, on a été séparés mon mari et moi. Je devais vivre avec ma mère et ma sœur. Je leur donnais tout mon salaire.[...] Ma sœur était très perturbée par la mort de mon père.[...] Je n'avais même pas voulu de musique...il n'y a pas eu de fiançailles, on n'a rien fait...je n'avais pas pensé à la photo...il n'y a pas eu de fête.»

Pour Mme C.¹¹, le mariage représente une sécurité mais il est évoqué cependant avec un semblant de désintérêt teinté souvent d'une véritable déception : elle n'a pas participé aux préparatifs de la noce, ne s'est pas fiancée, ses cadeaux de noces ont été des objets de «première nécessité» : balai, serpillière, couteaux...

La dispersion des familles, des relations amicales et de voisinage ont favorisé le délitement des liens sociaux et du système de représentation de soi et du monde. La découverte de l'étrangeté culturelle de la France, accompagnée du sentiment d'être rejeté qu'ont eu les Européens d'Algérie, trace à son tour les limites d'un nouvel état différencié : à chaque territoire, se calque un mode d'orientation, de sociabilité, positif ou négatif. L'Algérie est associée à l'ouverture, la solidarité, la générosité, la loyauté et l'harmonie, l'entente individuelle entre les membres des communautés religieuses, au-delà des divergences :

«...moi, j'avais une voisine arabe et elle avait des poules et elle me portait des œufs tout frais : "Ca, c'est pour ta petite", je lui payais pas et elle m'en apportait tous les deux jours...»¹²

La France représente dans de nombreux cas l'isolement, la solitude, la mesquinerie, l'étroitesse, le manque de chaleur humaine et contraste avec les valeurs idéalisées du pays perdu :

«J'avais 22 ans, j'avais l'impression de tomber en Chine ou en...pour moi...c'était un immense bordel...il y avait une espèce de relâchement des mœurs que nous ne connaissions pas en Algérie »¹³; « ici, quelqu'un crie au feu...personne ne bouge...alors qu'en Algérie, il y avait une espèce d'entraide beaucoup plus forte.»¹⁴

L'espace y est décrit comme replié sur soi : il manque la lumière, les odeurs, le soleil et la mer de l'Algérie de l'enfance.

La question du mariage catholique européen en Algérie nous amène à élargir des perspectives vers cette interrogation constante qu'elle sous-tend et que l'on peut repérer dans chaque récit de mariage : qui est l'autre aujourd'hui pour l'Européen d'Algérie ? Est-ce le

¹⁰ Roy, Jules, 1993, "Jules Roy, enfant de la Mitidja", *L'Algérie des Français*, présenté par CR Ageron, Paris, Point Seuil, p.141.

¹¹ Mme C., cadre moyen, née en 1948, née à Alger, de parents d'origine espagnole. Elle s'est mariée à un Français à la fin des années 60. en région parisienne.

¹² Mme H., sans profession, 72 ans, née à Sidi-bel-Abbès de parents espagnols.

¹³ Mme C., dentiste, 72 ans, née à Alger de parents d'origine française.

¹⁴ Mme L.

Français, différent de ce qu'il imaginait, l'Algérien, à qui il dit ressembler, le Français de confession juive ou le «Harki», ayant connu le même exil d'Algérie...? Et comment se définir aujourd'hui : "superfrançais", supérieur au modèle d'origine, Français, Espagnol, Sardes, Algérois...Autant de mémoires éparses, ne se rattachant plus à aucun territoire réel, se sont constituées. Aujourd'hui, les nombreuses associations «pieds-noires» tentent difficilement d'unifier ces mémoires individuelles en une «mémoire collective» afin de (re)créer un lien communautaire dont le fondement serait la dispersion. A travers le discours sur le mariage, les contours mouvants de deux territoires nous sont retracés, territoires chacun perdus en quelque sorte : la France, celle des manuels scolaires.

«Pour nous la France,...c'était Dieu le Père ou la Mère si tu veux...ça nous donnait une sorte de statut»¹⁵ – et l'Algérie du souvenir, chaleureuse, ensoleillée et accueillante. Aujourd'hui les Européens catholiques d'Algérie revendiquent leur filiation française mais la France d'autrefois a été démythifiée au contact des réalités diverses – pour Mme L., «...c'était un monde qui nous séparait, un monde de traditions qui nous choquait, qui nous faisait de la peine souvent...ça n'avait rien à voir, c'était deux façons de vivre entièrement différentes» – tandis que l'Algérie a subi une sorte de mythification en tant que "terre originelle". Ainsi, la fille de Mme A., née en 1969 à Paris souligne : «Là-bas, si tu les écoutes, tout était plus beau : le soleil brillait plus, les fruits, les légumes étaient plus gros, ils étaient meilleurs...». La perte comme le souvenir de cette terre paraissent associés à une sensation physique et émotionnelle : pour Mme L., «en fait, mon pays, c'est l'Algérie, oui. [...] C'est là que nous avons passé notre enfance, que les liens, les racines sont là» tandis que pour Mme A., «...en France, je disais que ça n'était pas ma patrie. L'Algérie, c'était chez moi.» Lorsqu'ils en parlent, c'est le registre de l'affectivité qui est utilisé : elle devient une mère, une épouse, une personne morale à laquelle ils sont comme viscéralement alliés.

Le déracinement a pu permettre l'écllosion d'une conscience commune qui n'existait peut-être pas avant l'exil, mais nombreux sont ceux qui aujourd'hui se heurtent au besoin d'enracinement dans l'espace et dans le temps : «Moi, je ne sais pas, je ne suis pas Français, je suis un immigré aussi.»¹⁶

Après l'exil, la France, patrie idéalisée et lointaine aux contours flexibles du temps de la colonisation, devient à son tour une terre à conquérir. L'acquisition d'une position sociale élevée, l'achat d'une maison dès que possible, peuvent être des indices de ce besoin d'ancrage dans la société française. Aujourd'hui puisque le paradis est perdu, il faut trouver une place, la sienne, en France. Dans les constructions identitaires du moment, la référence au pays perdu fait l'objet d'une difficile appropriation. Les voyages effectués par certains Européens d'Algérie quelques années après l'Indépendance en Algérie dénote cette difficulté. L'un des premiers mouvement de ce qui est souvent vécu comme un pèlerinage, est de retrouver son immeuble, sa maison. Mais ces retrouvailles aboutissent à la confrontation parfois violente du souvenir du lieu d'habitation, à la réalité de cet espace aujourd'hui investi par un autre, que l'on veut voir. "Ma maison était là, elle est encore là mais en fait elle n'est plus ma maison, celle dont je me souviens et qui existe toujours quelque part en moi"¹⁷, ce pays n'est "plus l'Algérie" mais un autre pays.

A travers le discours sur le mariage, chaque Européen catholique d'Algérie rencontré reconstitue la carte, la sienne, d'une province fictive, appartenant au souvenir, dans laquelle il jette pêle-mêle les constituants de ce qui pourrait être un patrimoine commun. L'espace semble se confondre alors avec la mémoire de ceux qui vécurent cette histoire finie. Ses limites élastiques sont reconstruites mentalement tandis que les livres sur l'exil, certaines associations favorisent la construction de l'image d'une Algérie heureuse, recréant même pour quelques heures le lien social perdu. Les Européens d'Algérie se décrivent poétiquement pour la plupart

¹⁵ Mme B., institutrice, 87 ans, née à Alger, d'origine française.

¹⁶ M.S., cadre supérieur, 63 ans, né à Alger .

¹⁷ Mme N., sans profession, 89 ans, née à Alger de parents français.

comme venus d'ailleurs et arrivés nulle part. A quel territoire aujourd'hui se rattacher ? Si l'Algérie est perdue – certains disent s'en désintéresser et ont refusé d'y retourner en visiteur – la France n'est pas tout à fait gagnée tandis que les nouvelles générations appartiennent à un autre monde. Se souvenir, c'est perpétuer, instaurer une continuité du passé dans le présent, un passé épars, parfois silencieux, ne pouvant pas dépasser ses contradictions et comme semblant porter en lui sa propre mort. Autant de mémoires éparses, ne se rattachant plus à aucun territoire réel se sont constituées; mémoires distinctes, en quête d'identité rétrospective, présente et peut-être jamais trouvée, qui se nourrit de l'histoire de générations d'immigrants et de déracinements successifs; mémoires enfin qui pourraient, comme et avec Jules Roy, peut-être conclure :

«L'Algérie, c'est la terre que j'ai le plus aimé. Mais je vous parle de quelque chose qui est mort».¹⁸

¹⁸ Jules Roy, op.cit. p.141.

Nomades sans frontières ou territoires sans frontières ?

*Edmond BERNUS
ORSTOM*

Accoler à nomades l'expression «sans frontières» correspond à une idée reçue qui n'étonnera personne; des territoires sans frontières, par contre, associent deux notions peu conciliables. Aujourd'hui les «sans frontières» sont partout : médecins, vétérinaires, pharmaciens et j'en passe : l'expression s'est imposée à moi avant même que je n'ai vu le risque de donner à ma communication un titre pouvant faire penser à une ONG inconnue, peut-être morte au champ d'honneur comme le soldat du même nom.

Le territoire, par contre, est une notion souvent analysée par les chercheurs travaillant chez les pasteurs nomades. Le territoire est un terme précis que l'on peut définir comme une appropriation de l'espace (Brunet, 1992 : 436); il représente les liens affectifs qui unissent une communauté à un espace. Or, on le sait, les pasteurs nomades se déplacent dans des zones qui ne possèdent pas un maillage de l'espace comparable à celui des paysans où le finage d'un village joute celui d'un village voisin. Il n'existe pas ce tissu, au sens histologique du terme, visible sur les cartes et les photos aériennes, sur lesquelles apparaissent les noyaux des villages d'où divergent des pistes comme les artères d'un cœur qui irriguent les auréoles cultivées.

Le paysan ou le citadin se trouvent mal à l'aise en zone nomade : c'est pour eux une brousse inculte où l'homme ne semble pas laisser de traces, ni imprimer sa marque : pas de «parcs» sélectionnés, pas de jachères qui représentent un abandon provisoire pour le repos de la terre. Le paysan ou le citadin ressentent un malaise devant un paysage sans jalons, sans repères, si monotone et répétitif qu'ils craignent toujours de s'égarer. Pour l'étranger, le nomade semble si peu domestiquer la nature qu'il paraît s'y intégrer. N'y a-t-il pas une contradiction entre la notion de territoire et celle de nomade ?

I – Territoires nomades ?

Les nomades, il faut l'affirmer dès l'abord, s'inscrivent toujours dans un territoire (Bernus, 1995 : 41-50) : ils ne sont pas comme on l'a trop dit, des «hommes de nulle part» qui se déplacent au gré de leur fantaisie. On a trop souvent confondu nomadisme et errance.

La notion «d'espace vécu», qui tente de cerner la perception qu'ont les habitants de leur propre espace a apporté une approche nouvelle. Jean Gallais (1967 : 6), pour les pays tropicaux, a ouvert la voie en opposant «l'espace standard, les espaces lisses ou rabotés des sociétés industrielles» à «l'espace discontinu des sociétés tropicales».

Premier point, le territoire nomade comporte toujours de nombreux repères. La définition de Pierre Gourou (1973 : 12) de la géographie, trouve ici une illustration éclatante :

«La géographie, dit-il, en donnant une idée juste du rôle joué par la civilisation dans le paysage, ouvre une voie correcte à l'intelligence des problèmes de l'environnement (...). Ce qui dans le paysage tient à l'intervention de l'homme : tel est le premier objet de la géographie humaine».

Et il poursuit :

«bien des aspects humains du paysage peuvent dépendre non de la civilisation régnante, mais d'une ou plusieurs civilisations passées. Il faut reconnaître les enclaves enkystées de techniques défuntes : un service à rendre à la collectivité que de distinguer les tissus vivants des fossiles qu'ils enchâssent».

Dans les zones les plus arides, domaine du nomadisme pastoral, il existe de nombreux lieux formant un jeu de repères dans le maillage de l'espace. Ce sont d'abord les sites de la préhistoire, ateliers de taille avec des éclats de quartz et des pointes de flèche, puits creusés par les "hommes d'autrefois", gravures, plus rarement peintures rupestres où figurent des animaux aujourd'hui disparus, tumulus qui jalonnent les plateaux et sont les sépultures des hommes d'avant l'Islam. Tous ces sites sont attribués par les Touaregs aux *Kel iru*, «gens d'avant», qui sont connus par les traces nombreuses qu'ils ont laissées : on utilise leurs puits, on recrée souvent ceux qui sont effondrés, et on en fore de nouveaux sur leurs sites car le choix de leur implantation n'était pas le fait du hasard, mais en rapport, sans doute, avec une eau exploitable.

Les traces plus récentes de l'histoire – médiévale ou plus proche encore de nous – abondent aux côtés de celles de la préhistoire : ce sont des cités immenses aux murs toujours debout, avec des ruelles sinuant entre les maisons et des mosquées encore visibles, entourées de vastes cimetières; ce sont des villages plus modestes, toujours construits en pierres, qui témoignent d'une sédentarité aujourd'hui disparue.

En dehors des sites anciens, les points d'eau constituent l'armature du territoire nomade comme points obligés de rassemblement : à partir des puits ou des forages, des pistes, creusées par le passage répété des troupeaux en divergent et rayonnent vers les pâturages et les campements voisins. Les pistes les plus parcourues forment des sillons parallèles qui creusent la croûte du sol ou le pavage d'un reg. "J'ai un vêtement, plus je le porte, moins il s'use, moins je le porte plus il s'use : qu'est-ce que c'est ? C'est la piste" dit la devinette touarègue : elle est, en effet, vivifiée par des passages répétés et s'efface et disparaît si elle n'est pas parcourue.

Le territoire nomade des Touaregs comporte toujours deux domaines : le domaine habité, et le domaine du vide, de la solitude. Le terme d'*esuf* signifie solitude et les *Kel esuf*, «ceux de la solitude», sont les génies qui menacent les hommes. Ils peuplent le désert (*ténéré*) mais aussi les espaces inhabités ou abandonnés. A. Bourgeot (1979 : 144) distingue «ceux de la solitude», «ceux du désert ou de la plaine», «ceux du sol» et «ceux de la nuit». Mais les *Kel esuf* peuvent être partout car le désert :

«trace une frontière instable que des efforts constants doivent toujours repousser. Car le vide, l'*esuf*, menace toute chose. Il peut envahir un lieu temporairement délaissé, déserté, comme le puits à la tombée de la nuit...» (Claudot, 1993 : 46).

Il existe des lieux à éviter qui se trouvent partout dans le territoire où l'on se déplace. Les cimetières, les sites de campements abandonnés marqués par les pierres du foyer ou l'enclos d'épineux, les terrains taraudés par les animaux fouisseurs de terriers multiples ou encore certains arbres refuges habituels des *kel esuf*, tel le *Maerua crassifolia* qu'on ne prend pas comme abri sans entailler le tronc avec une hache, ou le *Balanites aegyptiaca* dont on retire sept épines sur une branche avant de s'asseoir à son ombre. Les tourbillons à axe vertical, mini-cyclones de poussière, si fréquents en zone aride, sont appelés «caravanes des *kel esuf*» et, à ce titre, sont à éviter autant que faire se peut. Les *Kel esuf* s'attaquent particulièrement aux voyageurs solitaires et plus encore aux hommes et aux femmes psychologiquement en difficulté et qui, de ce fait, présentent un terrain favorable à leur action.

II – Territoires touaregs à géométrie variable

Au sein de la société touarègue hiérarchisée, la notion de territoire varie. Aux suzerains (*imajeghen*), à qui on demande de dresser la carte de leur territoire, on obtient l'espace occupé par toutes les tribus dont ils revendiquent l'autorité et qui sont sous leur protection. C'est l'espace politique où vivent tous ceux qu'ils doivent protéger des attaques venues de l'extérieur. Ce territoire est d'autant plus affirmé qu'il représente le pouvoir de chefferies déclinantes de plus en plus contestées par l'autorité et par leurs dépendants.

A des tributaires (*imghad*), éleveurs en situation de sujétion par rapport au pouvoir de l'aristocratie et de la chefferie supérieure, à qui on pose la même question, on obtient le dessin du tracé des principales vallées et des puits utilisés en saison sèche. Ce territoire correspond à l'espace exploité par un groupe et ses troupeaux, et également ses territoires de cueillette, ramassage de graines sauvages ou de plantes médicinales (myrte, objet de commerce des Kel Ahaggar), ou encore de terrain de chasse pour le mouflon pour les Dag Ghali de l'Ahaggar par exemple : c'est l'espace effectivement exploité. Une enquête m'a montré qu'au cœur de ce territoire, les toponymes étaient serrés et évoquaient l'histoire intime du groupe; au-delà, la connaissance devenait plus floue et les toponymes étaient ceux connus par l'ensemble de la population.

Le territoire des pasteurs nomades a souvent été appelé «aire de nomadisation» (Bernus, 1977), en tant qu'espace exploité par un groupe d'éleveurs et ses troupeaux. Dans une zone agro-pastorale complexe pluri-ethnique au nord du Burkina Faso, Henri Barral (1974 : 127 135) a forgé un terme pour définir le concept «d'endodromie pastorale» qui désigne :

«des espaces pastoraux bien individualisés et juxtaposés, à l'intérieur desquels s'effectuent, selon un cycle annuel, le déplacement d'un nombre à peu près constant de troupeaux et de la population qui les accompagne».

Ce territoire n'est jamais figé : il reste mouvant en fonction de la précarité des ressources hydrauliques et fourragères : le forage de puits profonds et de stations de pompage, établissements publics, ont brouillé les territoires pastoraux et provoqué des concentrations, et des imbrications de territoires. Les crises politiques, les révoltes et les répressions, ont été à l'origine de bien des mouvances et de remises en cause.

III – Le territoire comme espace de références communes

Au delà du territoire où un groupe peut satisfaire ses principaux besoins, on peut parler du territoire symbolique qui unit une communauté. C'est l'espace auquel le voyageur aspire, c'est le territoire rêvé que l'on a perdu, c'est le lieu où s'incarne la conception collective du temps et de l'espace : cette inscription peut se matérialiser à plusieurs échelles.

Le territoire de la tente, mobile par définition, est le plus petit et le plus intime : c'est l'univers du foyer conjugal. On a décrit la tente végétale en nattes des Touaregs de l'Air comme la représentation du cosmos :

«La forme arrondie du toit de la tente en fait la réplique de la voûte céleste; les quatre piquets de la tente (...) sont considérés comme les quatre piliers qui soutiennent la voûte céleste...» (Casajus, 1987 : 58).

Se marier se dit «nouer une tente, faire une tente». La femme apporte la tente et tout le matériel domestique. Dans la tente, l'espace est orienté avec la partie réservée à l'homme et ses bagages et celle réservée à la femme. C'est un territoire organisé dont les symboles spatiaux, communs à chaque famille, se répètent de mère en fille.

Le territoire du campement comprend l'espace occupé par un groupe de tentes et leurs troupeaux. Il varie dans son implantation et sa composition. A chaque déplacement, le campement laisse les traces éphémères de son passage – pierres du foyer, enclos de branchages, piquets extérieurs de la tente, amoncellement de déjections animales – qui disparaîtront avec le temps. Chaque campement porte en général le nom de la personnalité majeure autour de laquelle les familles se rassemblent; dans la plupart des cas il s'agit de quelques tentes de parents et alliés, sauf lorsque l'influence d'un chef ou d'un grand marabout s'exerce au loin et provoque de grands rassemblements. Des jeux, des défis, opposent souvent des campements au cours de l'heureuse saison estivale, lorsque l'eau est à fleur de sol et que de vertes prairies tapissent les vallons. Des jeunes gens organisent un jeu appelé *karey*, sorte de hockey : une balle de cuir frappée avec une crosse en bois doit être poussée, après un jeu de passes, dans le campement adverse. Un autre jeu consiste, pour des jeunes gens, à saisir le voile d'une femme d'un campement proche et à le ramener dans leur propre campement sans être rejoint par leurs poursuivants. Le territoire de deux campements sert ainsi de terrain de jeu.

Tente et campement sont les territoires de références permanentes du voyageur, du migrant, du guerrier. Tente et campement inspirent le guerrier avant le combat, évoquent la femme aimée que le voyageur va célébrer dans des poèmes lyriques, rappellent les réunions galantes qui se réunissent dans la tente de telle ou telle femme admirée de tous.

«Ah ! malheur au fils d'Adam
qui est dans les campements des tribus étrangères :
on ne le connaît pas, on ne l'aime pas, nul ne sait qui il est;
(Foucauld, 1930 : II,195).

Loin de chez lui, l'homme invoque ces territoires les plus intimes et les femmes qui leur sont liés.

«Filles de nos tentes, vous qui êtes de la gent de Musa,
je le jure par le souvenir des femmes aux dents si belles cet après-midi où nous partîmes»
(Alawjeli, 1975 : 78).

La tente et le campement sont plus qu'un habitat, plus qu'un rassemblement de tentes ou qu'un simple lieu de séjour. C'est non seulement un espace habité, mais un territoire relié à de multiples souvenirs, à des parents mais plus encore à des femmes aimées, idéalisées au loin.

Le territoire de la «tribu» (*tawsit*) rassemble des familles qui se disent issues d'un ancêtre commun et portent un même nom. Ce sont les parcours sur lesquels une communauté se déplace actuellement après de nombreuses migrations successives; c'est aujourd'hui des territoires partagés avec d'autres tribus, parfois avec d'autres ethnies. Si le forage de puits profonds et de stations de pompage, ouvrages publics, ont, nous l'avons dit, brouillé les cartes, ils ont aussi favorisé l'arrivée d'étrangers et provoqué des tensions débouchant sur des affrontements.

Le territoire politique a déjà été évoqué : il se surimpose aux territoires de nombreuses tribus vivant sous l'allégeance du détenteur du tambour de commandement (*ettebel*). Le rezzou, formé d'un groupe de guerriers, qui sort de son territoire pour surprendre au loin ses adversaires et se saisir des esclaves et des troupeaux est un jeu, un peu à l'image de ceux pratiqués entre campements, mais ici à l'échelle de l'ensemble politique (*ettebel*), souvent appelé «confédération». Le rezzou peut aussi être considéré comme une entreprise commerciale, avec le butin comme bénéfice. Mais c'est un jeu ou un commerce à haut risque, qui apportent la gloire, parfois la mort, car ce sont par leurs exploits que les guerriers deviennent des héros qui entrent dans la légende. C'est un exercice pratiqué, en général, à l'intérieur du monde touareg, c'est-à-dire dans un espace où les habitants possèdent les mêmes règles du jeu. Au delà du

monde touareg, c'est un espace mal connu, où on s'expose à des populations que l'on considère souvent comme sauvages» – leurs comportements étant différents – et dont on ignore le langage.

IV – Territoires collectifs. Territoires discontinus et prolongés

Les aires de nomadisation comportent le plus souvent une double exploitation de l'espace. Pendant la plus longue partie de l'année, c'est-à-dire au cours des neuf à dix mois de saison sèche, les parcours sont exploités par des mouvements de faible ampleur. Lors de la courte saison des pluies, les éleveurs se rendent avec leurs troupeaux dans des zones de pâturages à haut rendement : c'est la «cure salée» estivale, riche de ses prairies d'annuelles, de ses terres salées et natronées, de ses sources minéralisées. C'est, pendant une brève période, une concentration de troupeaux venus de tous les horizons, dans une région bien délimitée et peu étendue, aux frontières du Sahara.

Inversement, dans la région du Delta central du Niger, au Mali, les éleveurs peuls, touaregs, maures, qui sont dispersés sur des parcours extérieurs à la zone inondée, se concentrent dans les riches pâturages de *bourgou* (*Echinocloa stagnina*), lorsque la décrue se produit de décembre à juin. Ces parcours à haut rendement permettent une exploitation selon un calendrier précis au cours de la longue saison sèche, alors que les concentrations sur les marges du Sahara ont lieu pendant la brève saison des pluies; dans les deux cas les troupeaux des différents utilisateurs sont fortement imbriqués lorsque les pâturages autorisent ces grandes concentrations.

Le territoire nomade, rarement clos, se prolonge souvent vers des lieux qui lui sont extérieurs et reliés à lui par le cordon ombilical d'un itinéraire précis. Ces lieux peuvent aussi bien concerner des centres d'échange et de commerce. Au premier cas peuvent être rattachés les oasis de Fachi et de Bilma, ravitaillés par les Touaregs de l'Aïr et les Kel Geres méridionaux qui reviennent chargés de sel et de dattes. Leurs caravanes qui permettent l'échange de produits de régions complémentaires forment le flux qui irrigue ces itinéraires dans un mouvement alterné de diastole et de systole.

Les lieux de pèlerinage sont souvent implantés hors du territoire, à la suite de migrations. D'anciens cimetières des Kel Geres se trouvent sur le versant sud-ouest de l'Aïr, dans un territoire abandonné au dix-huitième siècle. Au nord-ouest d'In-Gall, à Anasafar, se trouvent les tombes de deux saints Tamesgidda, tribu qui nomadise aujourd'hui au sud, dans la vallée de Tarka. Lorsque les campements gagnent, à l'occasion de la «cure salée» estivale, la région de Marandet, des hommes se rendent à Anasafar pour prier et recueillir le sable sur la tombe des saints. Enfin, les mosquées célèbres de l'Aïr donnent lieu à des pèlerinages d'hommes pieux qui vont successivement de l'une à l'autre selon un itinéraire et un calendrier précis.

Le territoire est pour le nomade un espace maîtrisé, dont il connaît toutes les ressources; il est jalonné de repères précis, sites préhistoriques, tombes de saints, lieux de batailles célèbres, puits et mares. Ce territoire où il déplace sa tente et son campement incarne un univers mobile et libre. Le territoire n'est jamais figé et peut à tout moment être déplacé et reconstruit : il représente la liberté de réajustements toujours possibles sous la pression d'événements nouveaux.

Conclusion : territoires déplacés, territoires perdus

Les territoires nomades décrits jusqu'ici donnent l'illusion d'une grande stabilité grâce à une exploitation rationnelle des parcours.

«Le pastoralisme nomade, rappelle Bonfiglioli (1988 : 269), peut être défini comme une activité économique, liée entièrement à l'exploitation d'un troupeau, par l'utilisation extensive des ressources naturelles. Il s'agit d'un système de production dans lequel des hommes et des animaux vivent dans une relation «symbiotique», dans une exploitation libre de l'environnement».

L'équilibre entre ces trois termes n'est jamais assuré et des ajustements constants sont indispensables. Les Peuls WoDaaBe que j'ai connus au Niger, communément appelés Bororo, et que je croyais des nomades «sans territoire» par rapport aux Touaregs qu'ils avaient récemment rejoints sur leurs parcours septentrionaux, étaient en fait héritiers d'une longue histoire.

«Malgré leur vie nomade, les WoDaaBe avaient toujours gardé auparavant un rapport étroit avec un pays, une région d'attache, un territoire. Tous les clans ont toujours eu des toponymes. Mais à partir des premières décennies du siècle, ce rapport avec l'espace est modifié. Cela constituera désormais une autre constante de la vie pastorale et sociale des groupes WoDaaBe jusqu'à nos jours» (idem : 109).

Cette fuite vers le nord de ces pasteurs qui passent d'une économie transhumante à une économie purement pastorale et nomade, qui adoptent le chameau et l'âne, entraîne de nombreuses conséquences sur l'exploitation des troupeaux.

«Aucune forme de gestion de l'espace ne sera évidemment plus possible pour ces nomades sans territoire» (Bonfiglioli, 1991 : 245).

D'autres éleveurs Peuls ont effectué une migration inverse du Cameroun vers la République Centrafricaine et du Mali vers le Nord de la Côte d'Ivoire : ils ont pénétré un environnement nouveau et sont apparus pour les paysans comme les hordes d'Attila.

Pour les pasteurs, la mobilité reste la meilleure arme, mais de plus en plus ils deviennent vulnérables lorsque, dépossédés de leur espace, ils perdent leurs troupeaux et leur mobilité. Les pasteurs traversent les frontières, deviennent parfois des nomades sans territoire, pire encore des éleveurs sans troupeaux : ils ne sont plus alors que des réfugiés assistés dans des camps ou des bergers salariés de commerçants et de citoyens.

Bibliographie

ALOJALY, Gh., 1975, *Histoire des Kel-Denneg avant l'arrivée des Français*, Édité par K.G.Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag, 195 p.

BARRAL, H., 1974, «Mobilité et cloisonnement chez les éleveurs du Nord de la Haute-Volta : les zones dites "d'endodromie pastorale"». *Cah. ORSTOM, sér. sciences hum., vol.XI (2)*, 127-135.

BERNUS, E., 1974, *Les Illabakan (Niger). Une tribu sahélienne et son aire de nomadisation*, Atlas des structures agraires n°10, ORSTOM, Mouton, 14 cartes h.t., 116 p.

BERNUS, E., 1982, «Territoires nomades; approche d'un géographe», *Production pastorale et société, n° 11*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp.84-90.

BERNUS, E., 1995, «Perception du temps et de l'espace par les Touaregs nomades sahéliens», in *Ethnogéographies*, sous la direction de Paul Claval et Singaravelou, Paris, L'Harmattan, pp.41-50.

BONFIGLIOLI, A. M., 1988, *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger*, Préface de J.Swift, Cambridge Univ. Press, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 293p.

BONFIGLIOLI, A.M., 1991, «Mobilité et survie. Les pasteurs sahéliens face au changement de leur environnement», in *Savoirs paysans et développement*, sous la direction de G. Dupré, Karthala-ORSTOM, pp.237-252.

BOURGEOT, A., 1979, «Structure de classe, pouvoir politique et organisation de l'espace en pays touareg», in *Pastoral production and society*, Cambridge Univ. Press, Edit. de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.141-153.

BRUNET, R., R. FERRAS et H. THERY, 1992, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Collection Dynamique du territoire, Reclus - La Documentation française, 470 p.

CASAJUS, D., 1987, *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge Univ. Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 390 p.

CLAUDOT-HAWAD, H., 1993, «La conquête du «vide» ou la nécessité d'être nomade», in *Les Touaregs. Portraits en fragments*, Aix-en-Provence, Edisud, pp.45-65.

FOUCAULD, Ch. de, 1925-30, *Poésies touarègues (dialecte de l'Ahaggar)*, Paris, Leroux, 2 tomes.

GALAND, L., 1981, «Le campement dans la poésie traditionnelle de l'Ahaggar», in *Itinérances en pays peul et ailleurs. Hommage à P.F. Lacroix*, Mémoire de la Société des Africanistes, II, pp.53-60.

GALLAIS, J., 1967, «De quelques aspects de l'espace vécu dans les civilisations tropicales», *L'Espace géographique*, V (1), pp.5-10.

GOUROU, P., 1973, *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion, 388 p.

Migrations, ethnies, religions et légitimités territoriales au Nord Cameroun

Laurence BOUTINOT
IEDES – Paris

Comme toutes les migrations de populations, celles internes au Nord Cameroun interrogent les frontières indissociables de la géographie et du politique.

Cependant, à y regarder de plus près, le champ du politique détient sa source de légitimité bien au-delà du territoire géographique local. Les Lamibé (plur. de Lamido), à la fois chefs coutumiers musulmans locaux et auxiliaires de l'administration puiseraient même l'essentiel de leur légitimité hors de leur lamidat¹, dans leurs liens au pouvoir national. D'autant plus que depuis le début des années 1990, des oppositions autochtones se manifestent sur leur propre territoire. Le statut de migrant attribué aux populations venues y travailler le coton ne permettrait-il pas alors de prolonger la dimension étatique (moderne) de la légitimité des pouvoirs des chefs coutumiers sans entamer la légitimité traditionnelle des autochtones sur leurs terres ?

Les populations migrantes sont d'origines ethniques diverses et de religions animiste et chrétienne. Une précarisation économique dans l'organisation du travail cotonnier ainsi qu'une certaine réactivation des référents ethniques et religieux ravivent les mises à distances avec l'autochtone musulman et entretiennent ce statut de migrant. Autrement dit, la catégorie "migrant" à la fois réelle et virtuellement provisoire, permet de soulever un problème, celui de la définition politique du territoire, en même temps qu'elle permet de l'occulter. Mais les élections multipartistes vont bouleverser ce statu quo politique et donner à voir à l'autochtone les contradictions institutionnelles et politiques qui se jouent sur son territoire. L'Islam ne serait-il pas alors le dernier référent mobilisateur pour sauvegarder une position dominante menacée ?

Des migrants sans frontières

Le migrant au Nord Cameroun détient la même nationalité que les autochtones et ne traverse pas de frontières nationales. Cependant il demeure dans le statut précaire de l'allochtone. Depuis vingt ans des migrants, originaires de la province de l'Extrême-Nord où les densités de population sont élevées, les terres peu disponibles (saturées ou érodées) et menacées de dures sécheresses depuis le début des années 1970, s'installent dans la province voisine du Nord où les conditions de production agricole sont meilleures (densité de population moindre, terres disponibles, climat plus humide).

Mais l'histoire de la région a découpé les territoires et, si l'Extrême-Nord est une mosaïque de petits lamidats et chefferies traditionnelles à force de luttes entre les conquérants et les sociétés animistes précédemment installées, la province du Nord, elle, est constituée de plus vastes lamidats. Les migrants actuels sont de tradition agricole (hormis les Toupouri qui sont aussi éleveurs). Les autochtones, en revanche sont en majorité des Foulbé musulmans sédentarisés et de tradition pastorale (nombre d'entre eux pratiquent aussi l'agriculture). Les

¹ Le *lamidat* est la chefferie peul (des *Foulbé* au pluriel) ou territoire de commandement du chef, le *lamido* (plur. *lamibé*). Il provient du verbe *laamaago*, régner. Dictionnaire français/fulfuldé, Eds. Annoora, Garoua, 1988.

migrants s'installent sur des terres conquises par les armes au XIX^{ème} siècle et soumises à une législation coutumière. Si le Lamido permet à des migrants agriculteurs d'exploiter ses terres, ce sera à des conditions variables selon les individus, et "le maître du jeu reste généralement le Foulbé"².

Une Mission d'Étude pour l'Aménagement de la Vallée Supérieure de la Bénoué (MEAVSB) a été créée en 1974, pour organiser et encadrer les migrations et pour prévenir, dans le même temps, ce problème. Toutefois le projet qu'elle a mis en place dans un périmètre du Nord Est de la Bénoué (appelé projet NEB)³, contourne le problème, nous semble-t-il, plus qu'il n'y remédie. Ces migrants encadrés sont autorisés à s'installer sur les terres des Lamibé comme des réfugiés le sont par un Haut Commissariat. Rien ne concerne l'intégration à long terme de ces populations migrantes en dehors de l'encadrement institutionnel. Mais du côté Ouest de la Vallée, les migrants sont (jusqu'en 1995)⁴ dits "spontanés" eu égard à l'encadrement institutionnalisé des autres migrants mais néanmoins soumis aux mêmes exigences sociales et économiques de mobilité. En d'autres termes, ils sont venus, alors que la politique économique mettait l'accent sur la nécessité d'étendre les surfaces cotonnières sur des espaces plus rentables.

Le migrant-plantateur-de-coton ou l'insertion par l'économique ?

Depuis 1976 l'Ouest Bénoué connaît une augmentation régulière du nombre de migrants "spontanés". La population a presque doublé entre 1976 et 1987 grâce à un taux de croissance annuelle d'environ 3,5 % et un taux d'immigration de 2,8 %⁵. Et la proportion des migrants avoisine 70 % de la population totale de certains villages.

Toutefois cette zone Ouest n'était pas exempte d'un certain encadrement institutionnel puisque la SODECOTON⁶ se chargeait de la mise au travail des migrants. Les superficies cotonnières y ont connu un formidable essor, notamment à Ngong, village frontière entre le NEB et l'ouest Bénoué. Ainsi "de 1980 à 1984 les surfaces ensemencées ont quadruplé dans un rayon de dix kilomètres autour de Ngong"⁷. Avec un meilleur contrôle des parasites qui étaient un des fléaux de la production cotonnière dans cette région, celle-ci (nord et sud de Garoua ouest compris) obtient des rendements parmi les plus élevés (1,5 à 1,7 t/ha contre 800 kg à 1,2t/ha dans l'Extrême Nord) et sa part dans la production nationale est passée de 5 % en 1972 à 22 % en 1985⁸.

L'arrivée des migrants était légitimée aux yeux des Lamibé dans la mesure où l'entreprise cotonnière a su intéresser ces derniers en leur versant une ristourne de 0,3 francs par kg de coton commercialisé sur leur territoire. Et ce, jusqu'à la campagne 1990/1991. Dans la conjoncture des programmes de développement rural intégré, la SODECOTON va modifier son organisation du travail en créant, au début des années 1980, des associations villageoises de planteurs (AVP) à travers lesquelles sont décentralisées nombre de tâches qui incombent,

²S.N'Doumbé Manga (ss.dir.), 1990, *Étude de la situation domaniale dans le périmètre du NEB*, MESIRES/ISH/CRESS, Étude n°24, MEAVSB, Garoua, p. 52.

³Sur des financements FED le projet NEB était chargé de l'organisation des flux migratoires (sensibilisation au départ, recrutement, transport, installation dans les zones d'accueil). Il couvrait une superficie de 7 283 km² jusqu'en 1982 puis de 11 480 km². Plus de 100 000 personnes y ont été installées entre 1976 et 1992. Les densités sont passées de 3,2 en 1974 à 18 hab./Km² en 1991.

⁴Le projet NEB devrait s'agrandir en 1995 à la zone Ouest Bénoué où nous avons effectué nos enquêtes en 1992.

⁵Bonifica, 1992, *Projet de développement rural intégré des régions Ouest Bénoué et Monts Mandara* (Rapport final), Iritecna, Gruppo Iri/ République du Cameroun, Garoua. Novembre 1992, p 28.

⁶Société de Développement du Coton au Cameroun. La Compagnie française pour le Développement des fibres Textiles (CFDT) détient 30 % du capital et l'actionnariat public camerounais est réparti comme suit: État 47 %; Caisse des Hydrocarbures: 12 % et Liquidation ONCPB, 11 % (Office National Camerounais des Produits de Base).

⁷Roupsard, M., 1987, "Nord Cameroun. Ouverture et Développement", Thèse de doctorat Paris X, Ed. Coutances., p 50.

⁸SODECOTON, Rapport semestriel, novembre 1992/Avril 1993, Garoua, p 23.

jusque là, aux agents de la société. Désormais les planteurs sont invités à se regrouper (130 à 180 par AVP) au niveau du village afin de prendre en charge la responsabilité et l'organisation de la commercialisation (marchés, pesée du coton, chargement), la gestion des crédits et la distribution des intrants (engrais, insecticides...). Ces associations recevaient, elles aussi, une ristourne de 4 francs par kg de coton commercialisé qui constituait une caisse commune. Cet argent devait servir à payer les équipes de commercialisation et à indemniser le bureau directeur de l'Association d'une part, à financer des projets de développement des infrastructures (construction de salles de classes, de dispensaires, puits, moulins à grains, achats de médicaments, etc.) d'autre part. Les migrants planteurs de coton participaient, avec leur travail, au développement du village qui les accueillait. Cette contribution leur conférait un droit de regard sur l'évolution du développement de la collectivité.

Le migrant entre l'État et le Lamido⁹

Il va sans dire que ce capital économique allait devenir un enjeu important dans les relations locales. Aussi, les associations devinrent-elles un lieu potentiel de mise en scène des intérêts des migrants face aux autochtones. Précisons que jusqu'en 1989, le coton était une réelle source d'enrichissement. Son prix est passé de 80 francs CFA/kg en 1981 à 145 frs CFA/kg en 1988. Le revenu des planteurs est multiplié par deux en 5 ans et passe de 15 000 frs CFA par 1/2 ha de coton en 1973 à 40 000 frs en 1978 et 80 000 frs en 1984 sur la même surface.

Mais à partir des années 1985, seront créées les AVA (Associations Villageoises Autogérées), formule¹⁰ qui s'inscrit dans le processus de désengagement de l'État. La SODECOTON se verra contrainte de faire des économies et de réduire de moitié ses effectifs d'encadrement, de formation¹¹, d'animation et de vulgarisation agricole. Le souci de l'entreprise cotonnière sera de récupérer les "impayés" des crédits accordés aux planteurs. En effet, l'évolution récente a montré qu'un nombre croissant de dérives a affecté les Associations villageoises. Les caisses de ristournes qui servaient, entre autres, au remboursement des impayés ont vu, de ce fait, leurs réserves disparaître. La période était d'autant plus propice à l'endettement que le prix du coton commençait à baisser, de 145 frs en 1988, le kg passe à 84,4 frs en 1992. Le revenu net au planteur atteint de nouveau 40 525 frs CFA sur un 1/2 ha en 1993. De même le cours des ristournes entamait sa chute : 3 frs le kg en 1990, 2 frs le kg en 1991 et enfin 1,75 frs le kg en 1992.

L'Association ne s'est pas transformée en groupe solidaire susceptible de cautionner la solvabilité des paysans. Un nouveau procédé est expérimenté à partir de 1993 et consiste à demander aux planteurs de se porter garants en groupes restreints afin que la chasse aux mauvais payeurs soit rapprochée et nominative (ce groupe sera aussi la condition pour accorder les crédits aux intrants). Un système de délation apparaît où la confiance entre les planteurs se réduit aux liens familiaux, ethniques et aux solvabilités immédiates. Les mauvais payeurs seront nommés et dénoncés à la SODECOTON à l'aide des chefs coutumiers via quelques notables et chefs de quartier. La mise au travail des populations migrantes connaît une précarisation grandissante qui appelle un surcroît de contrôle de la part des autorités autochtones. Si la SODECOTON jouait parfois le rôle d'arbitre, aujourd'hui en revanche elle tend à remettre dans les mains des chefs coutumiers le pouvoir de s'immiscer dans les affaires des associations. Avec le retrait économique de l'État, le migrant se trouve dans un no man's land incertain.

⁹cf. Boutinot, L., 1994, "Les pouvoirs villageois dans la problématique cotonnière au Nord Cameroun", in *Cahier du GEMDEV*, N°21, Paris septembre 1994, pp. 185 à 203.

¹⁰Elles sont au nombre de 7 en 1986/1987 et de 458 en 1990/1991. La même année, le nombre total des AVP et AVA confondues s'élève à 989 et regroupent 195 000 planteurs. Elles commercialisent 92,1 % de la production totale en 1992/1993.

¹¹les aides de la Banque Mondiale pour les programmes d'alphabétisation aux planteurs seront stoppées en 1988.

Une certaine récurrence

Aussi loin que l'on remonte l'histoire, le païen d'hier que représente aujourd'hui le migrant n'a pas eu de réelle position sécuritaire sur l'échiquier géopolitique du Nord du Cameroun. De nombreux auteurs s'accordent pour attester l'ancienneté des populations païennes dans la région¹² Toutefois la force des cavaleries peul et l'élan que leur confère la déclaration du Jihad islamique par Ousman Dan Fodio en 1802 feront d'eux de redoutables conquérants devant lesquels les Kirdi¹³ seront contraints de se réfugier dans les zones ingrates (montagnes, terres marécageuses ou inondables) ou de se soumettre. Ce Jihad autorisa un formidable mouvement de populations non seulement par l'asservissement et la mise au travail des groupes païens au profit des lamidats, mais aussi parce que les Foulbé n'avaient pas de limites géographiques à leurs conquêtes¹⁴ Ainsi, "vers la fin du XIX^{ème} siècle le territoire qui échet aux Foulbé couvrait environ 102 000 square miles, et une population d'environ 1 500 000 habitants"¹⁵.

Si le pouvoir des Foulbé était à son déclin à la veille de la colonisation (oppositions internes, soulèvements madhistes, affaiblissement dans la foi et la solidarité guerrière), cette dernière contribua à reconsolider leur hégémonie. Après une période de "pacification" classique du territoire (1919-1939), les français mettront en place une administration civile qui oscillera entre deux modes de gestion : l'administration directe et "l'indirect rule" à l'anglaise, dont l'empirisme n'était pas exempt d'ambiguïtés. L'administration reconnaissait aux Lamibé l'autorité sur leurs sujets et un rôle de relais administratif et policier, en même temps qu'elle maintenait sous surveillance les plus puissants d'entre eux¹⁶

Rappelons qu'à partir de la conférence de Brazzaville la politique coloniale commençait à se préoccuper de la place et du rôle de l'Islam dans l'évolution politique intérieure de ses colonies. Il convenait d'extraire les peuples païens du joug des Foulbé et de les incorporer dans un système d'administration directe. Entre 1922 et 1960 vont se créer environ une cinquantaine de groupements de populations animistes placés sous administration directe¹⁷ Ainsi le nord Cameroun comptait, en 1962, 31¹⁸ lamidats contre 50¹⁹ environ à la veille de la conquête coloniale.

Mais l'émancipation des groupes animistes souffrait d'un manque de chefs scolarisés susceptibles de faire fonction d'auxiliaires de l'administration. Ces derniers restaient en grande partie des anciens maccubé (ou esclaves) islamisés aux dépens des chefs animistes qu'ils suppléaient ou qu'ils remplaçaient à la tête des cantons. Et si l'émergence de groupements animistes a réduit les territoires des lamidats, elle n'a pas attenté à la fonction du Lamido. Au contraire l'organisation sociale et politique hiérarchisée des lamidats répondait précisément à la nécessité coloniale de centralisation administrative et politique. Cette évolution se poursuivra après les indépendances et l'islamisation; plus précisément la "foulbéisation" des chefferies animistes se fera progressivement jusqu'aux années 1980. Par ailleurs dès la fin de la seconde guerre mondiale, les effectifs (en majorité militaire) des colonisateurs, s'étoffent de civils et de missionnaires religieux.

¹²Lire Seignobos, C., 1982, *Nord Cameroun. Montagnes et hautes terres.*, Eds. Parenthèses, Roquevaire, France; Marliac, A., 1982, *Recherches ethno-archéologiques au Diamaré (Cameroun septentrional)*, Eds. ORSTOM, Coll. Travaux et Documents, n°151, Paris.

¹³Le terme kirdi (plur. Kirdaï ou Kirdaïa) d'origine baguirmienne signifie "noir fétichiste du sud du Baguirmi, païen". D'après G. Bruel, 1935, *La France Équatoriale africaine*, Paris, Larose, p 269.

¹⁴Njeuma, M.Z.(ss.dir.), 1989, *Histoire du Cameroun (XIX^{ème} et début XX^{ème})*, Paris, L'harmattan, p 36.

¹⁵ 102 000 square miles équivalent environ à 261 120 km².

¹⁶Abwa, D., "Le système administratif français dans le lamidat de N'Gaoundéré de 1915 à 1945", in M.Z. Njeuma, op. cit., p 205.

¹⁷Beauvillain, A., 1989, *Nord Cameroun. Crises et peuplement*, Ed. auteur, Coutances, pp. 386 à 398.

¹⁸Mohammadou, E., *Les royaumes Foulbé du Foubina*, ILCAA, Tokyo, 1983, p 13.

¹⁹Njeuma, M.Z., op. cit., p 17.

Puis les années 1950 se distinguent par une volonté de promouvoir la mise en valeur économique de la région. Les sociétés païennes composent un réservoir de main d'œuvre et leur "apprivoisement" devient un souci économique pour le colonisateur. L'entreprise cotonnière, alors Compagnie Française pour le développement des Textiles, (CFDT) apparaît au Nord Cameroun (1952). Les sociétés païennes, notamment celles des plaines et des rives du Logone bénéficient alors de programmes de formation et de vulgarisation agricoles, auxquelles viennent s'adjoindre l'extension de la scolarisation et l'évangélisation chrétienne. Ces agriculteurs (paysans pilotes) permettent pendant vingt ans une importante production cotonnière. En 1969, la CFDT détient les records de sa production dans la région avec 91 000 t de coton et la quatrième place dans les produits d'exportation du pays²⁰

Au début des années 1970, les sécheresses menacent la province de l'Extrême-Nord et s'amorce alors une inversion géographique des performances cotonnières. La vallée de la Bénoué représente le nouveau potentiel de production, les paysans migrent et la CFDT se transforme en 1974 en société nationale de développement, la SODECOTON. Si les planteurs de coton travaillaient jusque là dans leurs régions traditionnelles, désormais ils vont, en migrant, se dissocier de leur milieu d'origine, posant de façon nouvelle, la question de leur reproduction sociale.

De la reproduction sociale du migrant

Dans la topographie des lieux d'accueil les appartenances ethniques sont distinctement marquées, les quartiers sont guiziga, moundang, guidar, toupouri, etc. Cette configuration provient davantage de l'initiative des sociétés d'encadrement et des autorités coutumières ou bien d'un certain atavisme de part et d'autre, que d'un choix délibéré et conscient des intéressés.

Chaque quartier de migrants est représenté par un chef (*djaoro*) de l'ethnie concernée. Ce dernier fait office de chef de terre, lequel, dans la plupart des cas, est resté au village d'origine. Aussi, hormis quelques anciens qui pratiquent de manière confidentielle les rites et pratiques animistes liées à la terre (semences et récoltes sur les champs de vivrier) la relation du migrant à son exploitation agricole, notamment cotonnière, participe officiellement d'un rapport capitaliste, chrétien et désacralisé au sol.

Les structures familiales des populations migrantes restent pour un tiers (32,5 %) des familles "étendues", quand bien même les migrants sont souvent des cadets qui, n'ayant pas eu accès à l'héritage des terres, sont partis fonder un foyer. Mais les besoins en main d'œuvre pour la production cotonnière permettent un certain continuum familial dans la migration. Les femmes sont aussi une main-d'œuvre nécessaire aux plantations cotonnières et, malgré un fort taux de christianisation chez les migrants (47,24 % de catholiques et 28,14 % de protestants) les mariages polygames sont fréquents (2/3 des hommes mariés)²¹.

Les populations migrantes demeurent endogames au sein de leur ethnie. D'après nos enquêtes, 87 % des épouses appartiennent à la même ethnie que leur mari. On constate une certaine ouverture par rapport à la génération précédente²²; à considérer néanmoins avec prudence puisque, lorsque l'ethnie de la femme diffère, elle demeure toujours proche de celle

²⁰Decquecker, J., 1982, "Cultures industrielles et cultures vivrières en Afrique occidentale : exemple, le coton" in *Afrique contemporaine*, n° 120, Mars-avril 1982.

²¹Ces chiffres proviennent de nos enquêtes effectuées sur 20 % de la population migrante de Touroua et sur 10 % de celle de Ngong en 1992. Boutinot, L., 1994, "Le migrant et son double. Migration, ethnie et religion au Nord Cameroun", Thèse de doctorat, IEDES, Paris, p 184.

²²D'après Podlewski, A.M., 1966, "La dynamique des principales populations du nord du Cameroun", Eds ORSTOM, *Cahiers série sciences humaines*, Vol II, N°4, Paris, p 183. Le taux d'endogamie était d'environ 95 %.

du mari . De surcroît, dans 65 % des cas, les migrants enquêtés retournent au village d'origine pour se marier.

Mais l'endogamie relative de ces derniers trouve son corollaire dans celle des populations autochtones. Et l'inscription religieuse y a son importance. Les Haoussa et les Bornouan mais surtout les Foulbé ne donneront leur fille à marier qu'aux seuls musulmans, d'origine de préférence. De plus le prosélytisme n'a jamais été une caractéristique des Foulbé du Nord Cameroun; au contraire d'aucuns y verraient même une certaine "confiscation" de l'Islam à leur profit.²³ Cette confiscation leur confère l'exclusivité d'une citoyenneté sur leur territoire et préserve leur statut local de dominants. Les populations migrantes, en position subalterne, sont maintenues à distance à la culture des Foulbé. Cette mise à distance relègue les droits des migrants dans la sphère de l'État (notamment en matière de justice) qui, elle-même, s'en remet au pouvoir traditionnel. Le migrant reste dans un no man's land incivique dont l'enjeu se lit sur le champ politique.

Migration, ethnie, religion et institutions politiques

Les migrations s'inscrivent dans les divisions administratives héritées de la colonisation et inchangées depuis. Les procédures d'appropriation et les définitions des domaines fonciers, même remaniées à plusieurs reprises (en 1963, 1974, 1977 et 1979) laissent toujours un vide juridique quant au droit coutumier. Aussi, ce dernier domine-t-il dans le monde rural²⁴.

L'agriculture de rente engendre une forte extension des surfaces cultivées au détriment du monde pastoral. Ce dernier s'est transformé au cours des dernières décennies. Le cheptel a augmenté sans modification notable dans le système d'élevage et la situation économique des éleveurs ne s'améliore pas (baisse des prix du bétail, augmentation de ceux des produits vétérinaires et des compléments alimentaires). Les parcours de transhumance se sont considérablement rétrécis à l'Extrême Nord et s'étendent eux aussi vers la vallée de la Bénoué où le nombre de bovins par habitant est déjà assez élevé²⁵. De plus la proximité de la ville de Garoua où nombre de fonctionnaires et de notables locaux ont capitalisé une part de leurs revenus dans l'élevage, y augmente encore les densités animales et partant, les conflits avec les agriculteurs. Toutefois les relations entre éleveurs et agriculteurs ne sont pas légiférées mais laissées au bon vouloir des rapports de forces locaux dominés par les grands éleveurs que sont les Lamibé.

Or, avec le désengagement de l'État, les pouvoirs villageois se modifient. D'un côté une certaine élite migrante (*djaoro*, grands producteurs, catéchistes) est incorporée au sein de l'organisation politique locale; de l'autre, la fraction la plus prolétarisée et insécurisée des migrants (notamment les tchadiens et nigériens vulnérables par leur situation en regard de l'administration) est utilisée dans la mise en place de nouvelles milices privées du Lamido. Ces dernières sont réapparues suite à la recrudescence de violences sociales (coupeurs de route) nées de la conjoncture économique. Au milieu, la masse des migrants qui vit une précarisation économique de sa situation à travers l'évolution de l'organisation du travail cotonnier et une mise à distance d'avec la culture dominante autochtone dans un repli ethnique et religieux²⁶, que l'incorporation d'une élite entretient. Ainsi, en face d'une conception intégrée de l'ethnie et de la religion chez les Foulbé, se réactive une globalisation

²³Lacroix, P F, 1966, "L'islam peul de l'Adamaoua", in *Islam in tropical Africa*, I.M Lewis(ss.dir.), London, p 402.

²⁴Cf. *IIème Plan quinquennal*, Ministère des Affaires économiques et du Plan. Yaoundé, Juillet 1966/Juin 1967, p 75. et S.N'Doumbé Manga ,ss.dir., op. cit., p. 62.

²⁵ cf. Dugué, P., et al., 1994, *Diversité et zonage des situations agricoles et pastorales de la zone cotonnière du Nord Cameroun.*, IRA/IRZV/Ministère de la Recherche/ Projet Garoua/ Cirad, Cameroun, p 61 et Fréchet, H., 1984, *Le Nord du Cameroun. Des hommes, une région*, ORSTOM Coll. Mémoires n°102, Paris, p 402.

²⁶Même si la situation des communautés chrétiennes n'est pas suffisamment unifiée et normalisée dans la région pour détenir un poids politique.

de l'identité du non-peul et non-musulman, sous le terme ancien de "Kirdi". La notion de "kirditude" a en effet progressé notamment à la veille des élections législatives et présidentielles de 1992²⁷.

On peut dire ici, avec E. Todd, que l'idéologie multiculturaliste a un caractère fonctionnel qui "conduit les élites du groupe paria à revendiquer elles-mêmes les différences et fait ainsi baisser le coût social de la ségrégation"²⁸. Elle empêche par là même la possibilité pour les migrants de sortir de leur statut incertain et entretient de la sorte une mobilité continuelle dans la migration. Pis, elle permettrait même au Nord Cameroun de justifier la mise à distance du migrant, limitant en aval toute alliance politique avec l'autochtone musulman opposant au pouvoir. Le spectre du coup d'État manqué de 1984 plane toujours dans les mémoires.

Mais l'avènement du multipartisme va mettre en évidence l'autonomie du politique par rapport au territoire masquée jusque là par le statut indéfini du migrant. En effet, les élections de 1992 ont donné à voir non seulement l'emprise de l'ex-parti unique sur l'État²⁹, mais aussi la violence de cette emprise. L'idéologie multiculturaliste entretenue à la veille des élections présidentielles dans la notion de "kirditude", ainsi qu'une certaine instrumentalisation de la migration³⁰ (intimidations, expulsions des opposants au régime) dans le vote, ont contribué à remettre en cause le Lamido en tant que commandant des Foulbé et auxiliaire de l'administration d'État.

Le Lamido, au cœur de la contradiction de deux modes de gestion des hommes, suscite, chez ses sujets autochtones, un certain discrédit dans son rôle de leader politique traditionnel en révélant son appartenance à l'ex-parti unique réélu. A défaut d'un chef politique, les Foulbé y ont vu un Lamido politisé rallié par "choix" et non par fonction administrative. En s'appropriant le vote des migrants, le Lamido n'a-t-il pas touché, aux yeux de ses sujets foulbé, à un des éléments traditionnels fondateurs de l'identité de ces derniers, à savoir le lien entre politique et territoire ? Reste alors le champ du religieux, dernier élément intégrateur par excellence dans la tradition socio-politique des Foulbé pour requestionner le Lamido en tant que garant de leur institution politique, de la spécificité de leur citoyenneté et de leur identité collective³¹. L'influence du Nord Nigéria en la matière n'est pas négligeable et présente une évolution en ce sens déjà amorcée³².

La cause musulmane ne serait-elle pas, ici, une référence mobilisatrice réactivée à partir des failles d'un territoire en mal de légitimation institutionnelle ?

²⁷ Le représentant du Mouvement pour la défense de la République (MDR) mouvement dit d'opposition revendiquait cette notion de kirditude. Dans l'opposition avant les élections législatives, il s'est rallié au RDPC, parti au pouvoir, immédiatement après, permettant, avec ses 8 députés élus, de le maintenir dans la majorité.

²⁸Todd, E., 1994, *Le destin des immigrants*, Paris, Seuil, p 101.

²⁹Et "une certaine remise en cause du degré d'étatisation en découle tout naturellement". Salès, A., 1991, "Privé, public et société civile" in *La recomposition du politique*, L. Maheu et A. Salès (ss.dir.), Eds. L'Harmattan et Presses universitaires de Montréal, p 45.

³⁰Les villages de nos enquêtes ont été promus aux rangs de district et de sous-préfecture à la suite des élections présidentielles.

³¹cf. Freund, J., 1987, *Politique et impolitique*, Eds. Sirey, p 127.

³² Coulon, C., 1993, "Les itinéraires de l'islam au Nord Nigéria", in J.F Bayart ss.dir., *Religion et modernité politique*, Eds. Karthala, Paris, p 52.

Territoires du diamant et migrants du fleuve Sénégal

Sylvie BREDELOUP
ORSTOM-SÉNÉGAL

Le négoce du diamant est une pratique ancienne. A l'aube du processus général de décolonisation, les migrants de la vallée du fleuve Sénégal (Mali, Mauritanie, Sénégal) qui se lancent dans la course aux diamants, s'engagent dans une entreprise périlleuse et aléatoire. Non seulement ils doivent affronter les mesures coercitives prises par les pays producteurs de diamants (Bredeloup, 1995), subir l'hégémonie du cartel De Beers qui contrôle mondialement la filière du diamant brut mais encore trouver un créneau, une fonction intermédiaire en accord avec les diamantaires de la diaspora juive.

Depuis le Moyen Age, le commerce et la transformation du diamant brut sont, en effet, assurés principalement par les Juifs. Ayant fait l'objet de restriction, d'isolement, autant de la part des instances politiques, religieuses et corporatives de leurs pays d'origine que de leurs propres rituels, ils sont autorisés ou s'autorisent à exercer la taille du diamant ainsi que les métiers de prêteur, courtier. Mais c'est seulement au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, que les rescapés du génocide nazi et plus particulièrement les *Hassidim de Belz*, Juifs traditionalistes, émigrés de Pologne et de Hongrie restructurent et développent à grande échelle l'industrie et le négoce du diamant taillé, faisant de la *Pelikaanstraat* à Anvers, le centre international du diamant.(Gutwirth, 1970)

De son côté depuis plus d'un siècle, la *De Beers Consolidated Mines* s'emploie à rationaliser la production mondiale de diamants en créant ou filialisant des sociétés d'extraction et d'exploitation minières. Elle contrôle directement la moitié de la production mondiale (Afrique du Sud, Namibie, Botswana) et 30 % par le biais de ses filiales (Australie, Russie, Tanzanie, Angola, Zaïre). En aval, sur le marché noir anversois, elle s'évertue à racheter les 20 % qui lui échappent, se donnant ainsi les moyens de fixer arbitrairement et artificiellement le cours du diamant brut. Fort de 1 300 sociétés, cet empire minier qui a fait de la City londonienne la capitale mondiale du négoce officiel du diamant est, à l'origine, l'œuvre de la famille Oppenheimer.

Alors qu'ils partent exploiter, loin de chez eux, les sites diamantifères découverts en Sierra Leone, Guinée et Côte-d'Ivoire, les ressortissants du fleuve Sénégal doivent prendre également en compte la politique des Etats. Les Etats coloniaux (colonies britanniques et françaises) comme les Etats nouvellement indépendants fondent leur légitimité sur leur capacité à maintenir l'ordre, la paix sur le territoire qu'ils se sont appropriés. Dans cette optique, ils ne peuvent que chercher à démanteler toute communauté déployant avec vigueur et constance des logiques a-territoriales, transnationales, tout groupe peu ou prou organisé, de surcroît allochtone, résolu à s'emparer des richesses naturelles des terres qu'ils administrent.

Pour exister et tenir leur rang sur un marché déjà solidement verrouillé, pour résister aux attaques répétées des Etats-nations, les gens de la vallée s'efforcent de mettre en relation les territoires où la pierre s'extrait, se négocie et se taille. Mais par quels dispositifs circulatoires et, au prix de quelles alliances ou allégeances, ces espaces éclatés – lieux d'extraction, de commercialisation et de transformation – qui renvoient à des univers professionnels et culturels totalement distincts se combinent-ils pour générer les "territoires" du diamant ? Quels tours et détours mettent en œuvre les diamantaires du fleuve Sénégal pour prendre place dans le circuit

international et gérer au mieux les incertitudes permanentes que sous-tend leur activité frauduleuse ?

Espace de travail, espace de circulation

Les chantiers clandestins, lieux d'extraction artisanale

Au Sud de l'Afrique, le diamant est extrait des pipes de kimberlites – cheminées verticales – et nécessite le creusement de galeries profondes alors qu'en Afrique de l'Ouest comme au Zaïre, la pierre est exploitée dans les alluvions et les terrasses adjacentes, dans des zones souvent difficiles d'accès, impraticables en saison des pluies. En dehors de périmètres miniers contrôlés directement ou indirectement par la De Beers, l'extraction s'opère de manière artisanale, clandestine et saisonnière au moyen d'un matériel très sommaire. Ce travail, qui n'aboutit pas toujours à la découverte de pierres précieuses, se révèle dangereux à plus d'un titre : risque d'effondrement des galeries de soutènement, risque d'emprisonnement ou d'expulsion en raison du caractère illicite de l'activité, risque d'agression entre prospecteurs concurrents.

L'extraction du diamant n'étant pas coutumière, les champs diamantifères africains ont souvent d'abord été exploités par des populations africaines, mais étrangères à la zone. Des *Soninke*, des *Malinke* et des *Peul* installés au Soudan, en Guinée, au Sénégal ont investi, les premiers, les placers découverts en Sierra Leone dès 1956 alors que les autochtones continuaient à cultiver la terre.

Bien qu'illicite et taxée d'anomie, l'extraction artisanale se révèle très hiérarchisée, s'inspirant de la division du travail à l'œuvre dans les sites aurifères. Les prospecteurs ou diamineurs travaillent en équipe pour le compte d'un contremaître¹. S'ils ont parfois débuté leur aventure en creusant la terre, très vite les ressortissants de la vallée du Sénégal sont devenus chefs d'équipe, valorisant un capital initial, des qualités personnelles de négociateur ou trouvant "la" pierre et, par ricochet, la fortune.

Commerces de façade et points de collecte à la périphérie des sites miniers

Matière riche, imprévisible, le diamant se décline en milliers de catégories en référence à son poids mais aussi à sa transparence, sa couleur, son éclat, sa forme. Un diamant est pourtant unique et les spécialistes sont capables d'identifier son origine géographique. Sans inclusions, givres ou matière charbonneuse, le diamant de première qualité est parfaitement incolore. Tous les défauts ne sont pas perceptibles à l'œil nu ni à la loupe binoculaire et ne peuvent être repérés qu'au stade de la fragmentation. Cette connaissance de la valeur du diamant s'acquiert moins en creusant des galeries qu'au contact des agents de la De Beers ou des traitants européens, libano-syriens qui sillonnent les environs des sites miniers. Bien que l'appréciation de la valeur des gemmes soit rendue très aléatoire parce que dépendant principalement du succès des phases de transformation de la matière², les intermédiaires distillent leur savoir au compte-gouttes de manière à conserver leurs prérogatives et pérenniser leurs marges confortables.

Pour sortir de la production et accéder à un échelon commercial dans la filière du diamant, les ressortissants de la vallée ont dû, en redoublant d'astuces, se forger une connaissance minimale de la valeur des pierres et être notamment en mesure de différencier une pierre pour l'industrie d'une pierre pour la joaillerie (gemme). Conditions autrement plus indispensables,

¹ Ils se répartissent les opérations de fonçage (creusement des puits), débourage (élimination des grosses pierres), lavage (graviers lavés et tamisés) et piquage (tri à vue et à la main des gemmes enfouis dans le sable).

² L'univers du diamant brut reste dominé par les artisans, les marchands et les importateurs juifs. À cause des caprices de la matière, de ses impuretés et cristallisations, les tentatives d'évolutions techniques ont échoué et le milieu industriel n'a pu prendre le relais. Les opérations de clivage comme de sciage, d'ébruitage et de bruissage se pratiquent, en effet, avec un matériel très restreint mais nécessitent, en revanche, adresse, initiative et savoir-faire de la part des ouvriers.

mais correspondant apparemment à des compétences déjà rodées : passer maître dans l'art de la palabre, du marchandage à l'exemple de la communauté hassidique d'Anvers et s'assurer parallèlement des revenus moins aléatoires en développant une activité commerciale de façade. Cumulant déjà, pour la plupart d'entre eux, une expérience migratoire et commerciale, par la ruse, l'imagination, ils sont en mesure de produire des argumentaires très empiriques, certainement subjectifs mais convaincants sur la qualité des pierres qu'ils désirent acheter ou qu'ils comptent revendre.

Si le diamant induit des contraintes spatiales liées à la localisation des gisements et des centres de taille, en revanche son transport ne nécessite aucun équipement sophistiqué. Les pierres ne sont ni volumineuses, ni lourdes³. Considéré comme le plus dur de tous les minéraux, le diamant ne peut être détruit par usure naturelle. C'est d'ailleurs parce que les pierres précieuses sont faciles à déplacer et à dissimuler que leur trafic a pu prendre un tel essor. Une mallette, une poignée de pierres brutes et c'est un atelier clandestin qui franchit les frontières, à l'insu des pays producteurs de diamants et des sociétés minières. Parce que sa valeur est maintenue artificiellement élevée par le cartel sud-africain qui rachète la totalité de la production mondiale de pierres brutes pour l'écouler avec parcimonie à Londres, Kimberley et Lucerne auprès de 160 diamantaires accrédités, le diamant s'échange aisément contre des monnaies fortes, même clandestinement. Paradoxalement, il se marchande âprement dans la mesure où les lots sont toujours uniques et leur valeur impossible à étalonner et donc difficile à estimer. Le prix dépend alors du degré d'intensité de la relation établie entre les partenaires.

D'abord à Sefadu, Kerouane, Séguéla, Tortiya dans la forêt ouest-africaine alors que le rush déclenché à l'orée des Indépendances prend toute son ampleur (cf. carte 1), puis à Mbuji-Mayi, Tsikapa dans le Kasai, Lubumbashi dans le Katanga (cf. carte 2) quand les chemins de la contrebande se réorientent vers le Zaïre, pays au fort potentiel minier, des intermédiaires, le plus souvent originaires de la vallée du Sénégal, installent une boutique, un atelier.

Carte 1

Carte 2

Ils occupent ainsi une place décisive dans l'échange des biens courants tout en se plaçant à l'abri d'un contrôle policier ou fiscal. Ils renouent avec le troc, pratique ancienne mais toujours aussi efficace dans les régions isolées. En brousse, auprès des diamineurs ou "masta" (chefs d'équipe), aussi bien au Zaïre qu'en Guinée, ils échangent des produits alimentaires, des vêtements ou du matériel de prospection contre des pierres précieuses. En Angola, en 1993, les gemmes se troquent contre des armes.

Comptoirs d'achat dans les pays producteurs de diamants et dans les pays frontaliers

Une fois triés, classés en lots, ces diamants sont ensuite revendus dans les capitales régionales ou nationales, à des négociants issus des diasporas juive et libanaise. C'est ainsi que des comptoirs ou bourses d'achat se développent à Kenema (Sierra Leone), Guekédou, Macenta (Guinée), Touba, Bouaké, Abidjan (Côte-d'Ivoire), Lubumbashi et Kinshasa (Zaïre). Ces structures permettent de regrouper, de stocker la marchandise extraite en de nombreux points. Pour faire monter les enchères, les intermédiaires ouest-africains multiplient les va-et-vient entre les acheteurs potentiels quand ils n'orientent pas directement les clients vers les comptoirs d'achat.

³ Extraites des sites alluvionnaires, de petits formats, elles pèsent entre 1/10ème et 1/100ème de carat (carat = 0,20 grammes).

D'abord pirates, ces comptoirs ont été agréés temporairement par certains États comme le Zaïre qui espérait par cette mesure «*canaliser les exportations dans le circuit officiel*». Sitôt interdits dans les pays producteurs, d'autres comptoirs renaissent dans les pays voisins. Ces recompositions sont favorisées par les gouvernements eux-mêmes bien décidés à profiter de leur situation frontalière pour faire rentrer des devises⁴.

Si le commerce des pierres précieuses demeure une activité interdite aux étrangers dans les pays producteurs, elle est considérée comme légale, une fois certaines frontières traversées. Aussi, les diamants extraits en Sierra Leone, au Zaïre, en Angola se renégocient-ils respectivement à Monrovia (Liberia), Brazzaville (Congo), Bujumbura (Burundi).

Bien entendu, les diamantaires de la vallée du fleuve n'ont pas intégré en un jour ce dispositif marchand. Beaucoup d'entre eux ont rebroussé chemin, quelques-uns seulement sont sortis du lot. Au même titre que des trafiquants européens, libano-syriens, israéliens, indo-pakistanaïens mais à un échelon inférieur, ils contribuent au fonctionnement de la filière du diamant, élevant la circulation et le marchandage au rang de stratégie. L'entrée dans un nouvel espace de travail a un coût auquel il faut ajouter un second coût; celui de l'entretien du réseau. La constitution de ces liens nouveaux en des lieux éclatés ne peut s'opérer que progressivement. Au fil du temps, alors que selon un phénomène tournant, la course aux diamants se réoriente vers la partie orientale de l'Afrique, les ressortissants du fleuve Sénégal deviennent coursiers. Agissant pour le compte d'autrui, le plus souvent pour un responsable de comptoir, importateur en diamants bruts, parfois pour un fabricant de diamants taillés ou un acheteur de diamants industriels, ils circulent entre les places africaines, à la recherche de clients. Mettant en relation les opérateurs, s'efforçant de les rapprocher, ils multiplient les propositions ou font traîner les négociations selon le profil psychologique de la clientèle qu'ils ont crû détecter. Le prix du diamant se calcule à l'aune de l'investissement relationnel que l'intermédiaire est disposé à faire. Ces médiateurs ne sont pas propriétaires de la marchandise; ils peuvent parfois cependant assurer le financement temporaire des transactions. En échange de leurs services, ils reçoivent une commission correspondant à 1 ou 2 % du montant de la vente de la part de l'une ou l'autre partie, parfois des deux. Négociées en grande partie en marge des réglementations administratives ou douanières, ces affaires hautement spéculatives sont conclues dans l'anonymat, en l'absence de témoins des Départements des mines notamment. Quand les deux parties sont africaines, la cola, noix du partage, est distribuée pour sceller l'accord qui repose sur la confiance.

Évoluant sur des espaces en perpétuelles mutations, les diamantaires sont en mesure de procéder à l'installation provisoire de comptoirs s'ils ont repéré un marché comme ils peuvent établir des bases de repli quand les sanctions ou une situation de guérilla les y obligent. En 1960, alors que des troubles politiques secouent les provinces du Katanga et du Kivu provoquant la désorganisation du contrôle des exportations de diamant au Congo-Kinshasa, des trafiquants – ouest-africains comme européens – développent un circuit commercial autonome, installant des relais à Lubumbashi et Brazzaville. En 1977, avant que le général Yhombi-Opango ne procédât à l'expulsion des ressortissants ouest-africains «*introduits illégalement dans le pays et se livrant à un commerce illicite et frauduleux*», les comptoirs pirates avaient été transférés à Bujumbura – autre ville de transit. Dès 1962, la capitale burundaise avait déjà été pressentie comme base arrière potentielle du dispositif. Ces premières explorations avaient conduit la communauté sénégalaise à y placer un correspondant. A la même époque, le "syndicat" (De Beers) aurait usé en vain de toute sa persuasion pour impliquer le plus grand trafiquant malien de l'époque dans la réorganisation du commerce officiel à partir du Burundi. Plate-forme de redistribution vers l'Europe des pierres extraites au Zaïre, Bujumbura

⁴ Pour exemple, selon les statistiques officielles de Lomé, le Togo, qui n'est pas producteur de diamants, mais voisin du Ghana, pays producteur, exportait en 1969 pour 732 millions CFA de diamants (100 FCFA = 0,50 FF). Le Congo construit aussi une partie de sa richesse sur les exportations de diamants bruts sortis frauduleusement du Zaïre et de l'Angola.

réceptionne aujourd'hui les diamants de l'Angola, de Namibie, l'émeraude de Zambie (cf. carte 3).

Carte 3

Capitales mondiales du diamant

C'est à partir des années 1970 que les gens de la vallée du Sénégal élargissent leur palette de prestations, s'élevant dans la hiérarchie. Ils s'associent à des Libano-syriens ou à des membres de la communauté juive, approvisionnant directement les bourses du diamant ou les centres de taille d'Anvers, d'Amsterdam, de Tel Aviv, de Beyrouth, de New York ou de Bombay. Sur les quinze bourses de diamants officielles de part le monde, quatre sont implantées à Anvers, capitale mondiale du diamant taillé (gemmes). Mettant pourtant en jeu des sommes colossales, les négociations se font oralement; acheteurs et revendeurs étant liés par un contrat de confiance. Souple, la réglementation belge permet aux diamantaires de vendre une partie de leur production sous couvert de factures anonymes.

Avant que la Bourse de Tel Aviv ne soit déclarée "zone de libre échange"⁵ et profitât d'exonérations fiscales et douanières, plus de la moitié des pierres brutes vendues par la *Central Selling Organisation* – la structure de commercialisation de la De Beers – étaient écoulées en Belgique.

La plupart des diamantaires de la vallée du Sénégal résident en Afrique et assurent la navette entre les continents. Quelques-uns s'installent en Europe, travaillant directement pour le compte d'un diamantaire de la place. Sur 2 000 bureaux en activité dans la capitale flamande, un seul serait sous l'entière responsabilité d'un diamantaire africain. La concurrence est plus rude en Europe. Les coursiers comme les diamantaires indépendants appartenant aux sous-groupes juifs ont à la fois une connaissance technique des pierres, une expérience de la négociation⁶, une capacité à estimer la valeur marchande du diamant et à supputer les débouchés encore supérieures à celles auxquelles peuvent prétendre les ressortissants de l'Afrique de l'Ouest, nouvellement introduits dans le monde du diamant.

Aussi, bien qu'ayant rodé et perfectionné leur propre système et partageant le même fonctionnement commercial (marchandage), le même code d'honneur (confiance) que les communautés juives, les diamantaires de la vallée du Sénégal continuent de circuler ou de faire circuler les leurs entre les lieux d'extraction, les bureaux d'achat et les centres de polissage pour conforter leur position au sein de la filière. Ils anticipent ou s'adaptent aux changements d'orientation générés par l'épuisement des gisements ou des stocks, par le durcissement des contrôles, par les guerres quand ils ne contribuent pas directement à la recomposition des circuits de distribution. Au gré des conjonctures, en sus de la filière du diamant, ces "hommes-valise" ont également été capables de mettre en contact des aires de production complémentaires. S'approvisionnant en malachite au Zaïre, ils revendent la pierre travaillée par des Zaïrois à des Sénégalais installés sur les marchés d'Abidjan et de Dakar. À leurs risques et périls, au mépris des interdictions, ils rachètent de l'ivoire brut à des Tanzaniens et Zambiens qu'ils réexpédient à Singapour ou au Japon à partir de Bujumbura. Enfin, quand les gisements diamantifères s'épuisent au Zaïre, ils partent à la recherche de l'émeraude en Zambie, au Nigeria, du saphir en Tanzanie, Madagascar, de l'aquamarine au Rwanda.

⁵ Les dernières restrictions fiscales ont été levées en juillet 1992 par le gouvernement israélien. Ces mesures protectionnistes empêchaient les vendeurs et acheteurs étrangers de diamants bruts de rapatrier librement leurs bénéfices et de traiter directement avec les lapidaires sans intermédiaire israélien. Tel Aviv rachète encore l'essentiel de ses diamants bruts à Anvers qui sont taillés dans les quelques mille ateliers de Ramat-gan et de Natanya employant 12 000 personnes. Elle en revend également une partie en Inde, l'un des plus grands tailleurs mondiaux de pierres industrielles.

⁶ Tous les courtiers juifs anversois sont membres du Kring ou Antwerpasse Diamantkring (cercle diamantaire anversois) une des deux plus grosses bourses de diamant de la ville.

Tous ces lieux qu'ils mettent en relation, toutes ces activités complémentaires qu'ils développent participent du même espace de circulation. Là où les États divisent, fragmentent, séparent, les diamantaires rapprochent, unissent, combinent, fusionnent. Leur pays d'origine tient une place essentielle dans ces flux; sa fréquentation les conduit à réactiver les liens identitaires, à mobiliser de nouvelles alliances dans le but de pérenniser leur participation à la filière du diamant. D'une certaine manière, c'est encore le diamant qui permet d'établir un pont entre les différents lieux. C'est dans le pays d'origine qu'est souvent réinvesti l'argent issu du négoce du diamant. Mais au-delà de cet espace de travail, à quoi ressemble l'espace de vie des migrants du fleuve Sénégal ? Comment leur circulation transnationale est-elle rendue possible ? Sur quels registres – corruption, séduction, complicité – sur quelles structures communautaires s'appuient-ils pour y parvenir ? Loin d'envisager une réification des communautés, il s'agit plutôt ici de repérer quels leviers sont activés pour permettre aux diamantaires de déjouer certains obstacles et de pérenniser dans les meilleures conditions leur activité frauduleuse mais rémunératrice.

Espaces de relations, de représentations

Il n'existe pas à proprement parler une communauté de trafiquants de diamants, mais des communautés; autant de communautés que de stratégies nécessaires à leur reproduction. Affirmer une solidarité communautaire quelle qu'elle soit, c'est se donner les moyens de marquer, d'exploiter sa différence, de formuler ses aspirations sous couvert d'un filtre. Les diamantaires développent un faisceau complexe d'alliances jouant autant la carte micro-communautaire que macro-communautaire, sans aucun *a priori* ou idée précise d'ordonnement.

Alliances religieuses

Sene Sene, *Senegol* sont les termes couramment utilisés par les populations d'Afrique centrale – animistes ou chrétiennes – pour désigner globalement tous les étrangers musulmans, commerçants et ressortissants de l'Afrique de l'Ouest. Il est vrai que les solidarités religieuses mobilisent la communauté des croyants au-delà les frontières et que l'Islam offre un cadre idéologique communautaire aux trafiquants de diamants – ces aventuriers de la première heure – qui désirent prendre position dans les pays producteurs de gemmes. Il est vrai aussi que l'accueil réservé aux nouveaux immigrants notamment sur les rives du Congo n'est pas sans rappeler la structure d'hébergement mise en œuvre par les *Haoussa* dans le commerce du bétail (Cohen, 1971), les *Kooroko* dans le négoce de la kola (Amselle, 1971) ou encore les *Soninke* dans le cadre d'une migration saisonnière (Manchuelle, 1987). Dans ce système où la confiance structure les échanges et où le parrainage est obligatoire, le *diaatigui* (hôte en langue bambara) joue toujours un rôle central. A la fois logeur, passeur, courtier, il se pose comme interlocuteur privilégié aussi bien lors de transactions commerciales que lors de négociations avec les gouvernements. En ces lieux de passage, de transit, il est, en outre, le point fixe auquel peuvent se rattacher les diamantaires en déroute. Il peut lui arriver d'organiser la sortie de prison des trafiquants surpris en pleine activité ou leur rapatriement en cas d'expulsion.

La première génération de logeurs rassemble des employés de l'administration coloniale ou des chemins de fer qui, une fois à la retraite, n'envisageant plus de se réinstaller au pays, s'efforcent de justifier leur présence dans le pays d'adoption en y développant de nouvelles fonctions. L'arrivée des premiers diamantaires est alors vécue comme une aubaine. Ces retraités se convertissent en logeurs, trouvant là un moyen de consolider leurs droits d'entrée dans la sphère politique, d'asseoir leur position de notable et de multiplier leurs placements sociaux.

Mais très vite, les trafiquants passent outre leurs recommandations devenant maîtres dans la gestion frauduleuse. Une seconde génération de correspondants succède à la première, regroupant des commerçants tous impliqués à plus ou moins grande échelle dans le trafic des pierres précieuses. Ils jouent avec compétence leur rôle d'intermédiaire entre les acheteurs et les vendeurs, s'attribuant au passage une commission. Prenant comme leurs prédécesseurs la nationalité du pays d'accueil, ils obtiennent un agrément auprès du gouvernement et peuvent héberger légalement tous les négociants musulmans de passage, indépendamment de leur nationalité ou ethnique. Pour exemple, l'un d'entre eux a même étendu ses fonctions à l'ensemble des musulmans : il fut promu chef de la communauté musulmane au Congo sous le gouvernement de Massemba Débat.

L'identification à la religion musulmane permet aux diamantaires ouest-africains de s'organiser en entité structurée capable d'entrer en concurrence avec d'autres dans l'accès aux ressources, à l'espace urbain et de transcender les prescriptions inter-étatiques. Mais cette assignation peut devenir inefficace voire pesante en cas de conflits et être alors abandonnée provisoirement. Ainsi, au Zaïre comme au Congo, au sein de la communauté ouest-africaine immigrée, des luttes intestines ont opposé les partisans des confréries *Quadriya* et *Tijaniya* aux réformateurs wahhabites puis chez les Tijanes, les Omariens aux Gounassiens. Ces différends religieux trahissaient de fait un malaise sérieux entre les générations (Manchuelle, 1987). Pour échapper à l'emprise de leurs aînés ou encore pour les rappeler à leurs obligations de solidarités, les cadets – migrants de deuxième génération, issus parfois de mariages mixtes – critiquèrent leur pratique de l'islam soufi, islam qu'ils qualifièrent de mystique.

Sous peine d'annihiler tous les efforts entrepris pour construire des ponts, des amarrages, pour fortifier le capital relationnel, d'autres configurations communautaires comme le régionalisme ou le tribalisme ont alors pris le relais quand ils ne fonctionnaient pas déjà en parallèle.

Alliances régionales, ethniques

Avant d'être Mauritanien, Malien ou Sénégalais, les *Sene Sene* sont originaires de la vallée du fleuve Sénégal, région qui présente une certaine unité géographique et culturelle. C'est la domination française qui a imposé la catégorie de nationalité coloniale (ressortissants de l'A.O.F.) et ce sont les nouveaux États indépendants qui ont édicté celle de citoyenneté définie au plan juridique comme l'appartenance à une même communauté morale.

Le fleuve Sénégal n'a jamais constitué une coupure pour les familles qui ont déployé leurs activités sur les deux rives. Pendant des siècles, il fut l'une des seules voies de pénétration européenne en Afrique. Le commerce d'esclaves put s'y développer grâce aux relations qu'entretenaient les compagnies négrières avec les aristocraties politiques locales. À partir du XVI^{ème} siècle, la vallée devint le centre d'une vaste entité politique, le Fuuta-Tooro dominé par les Peul *denyanke*. Mais les incursions maures répétées dans le Nord conjuguées à la traite européenne le long du fleuve contribuèrent à l'affaiblissement de leur pouvoir et au morcellement de leur territoire. Au XVIII^{ème} siècle, les Almamy instaurèrent une théocratie musulmane avec pour objectifs de réunifier la vallée sous le signe de l'islam et de mettre ainsi un terme aux tentatives de pénétration étrangère. Cette dynastie a profondément marqué l'organisation sociale et politique de la région.

Les rives du fleuve Sénégal constituent encore aujourd'hui un référent essentiel pour les diamantaires africains qu'ils soient originaires de la moyenne ou de la haute vallée. Ils reconnaissent en elles un des moyens les plus justes pour s'exprimer eux-mêmes. Le plus souvent, l'ethnicité – en tant que mode d'identification possible – s'efface au profit de cette identité régionale. Dans la vallée, plusieurs ensembles ethniques partagent les mêmes lieux de

vie, échantent, entremêlent leurs réseaux, leurs savoirs. Contrairement à ce que la pensée coloniale s'est efforcée de démontrer, ces groupes ethniques ne vivent pas sur des espaces juxtaposés et ces assignations ne sont ni univoques ni définitivement figées. Relevant d'une démarche identitaire, elles se caractérisent plutôt par une forte plasticité. Selon la conjoncture, on reprend à son compte les ethnonymes, on les transforme ou on les récuse. La distinction coloniale opposant les cultivateurs *tukulëër* aux éleveurs *peul*, qui permettait à l'ethnologue et au colon de distinguer ces deux ensembles flous et qui a prévalu pendant des décennies n'est plus jugée à présent pertinente surtout par les communautés elles-mêmes qui préconisent d'autres appellations plus englobantes censées respecter davantage la physionomie précoloniale. Une nouvelle catégorie est donc apparue – les *Haal pulaaren* – regroupant tous ceux qui parlent la langue *peul* c'est-à-dire les *Peul*, les *Tukulëër* et les *Laobe*.

La réappropriation par les populations intéressées de ces multiples entités aux contours fluctuants leur permet tantôt de s'extraire partiellement des réseaux, tantôt d'intégrer des grilles statutaires. De leur côté, les *Soninke* se sont rapprochés des *Haal pulaaren* dans la perspective de contrer la montée en puissance de quelques grandes familles maraboutiques qui font la loi dans le Gadiaga mais aussi dans les lieux d'immigration. Ces dernières se sont notamment imposées comme chefs spirituels de la communauté sénégalaise à Kinshasa alors que d'autres responsables avaient été élus selon une procédure officielle (Manchuelle, 1987). A l'inverse, la communauté s'affirme sous la forme de l'ethnicité quand les flux migratoires grossissent et que la concurrence s'accroît entre diamantaires. Se créent alors des associations à caractère ethnique prenant la défense des intérêts de quelques-uns.

Ces identifications ont un caractère instrumental; elles se font et se défont en fonction des objectifs que se donnent à atteindre les migrants. Un jour, la composante régionale apparaît comme la forme privilégiée sinon exclusive de l'identification, un autre, elle est concurrencée par d'autres formes comme l'ethnicité, l'appartenance religieuse, la nationalité.

Pour conforter leur crédibilité auprès de leurs compatriotes, les migrants diamantaires trouvent matière à valoriser leur expérience migratoire en puisant leurs références dans les grandes épopées. Le départ en solitaire se justifie s'il s'apparente à un détour nécessaire permettant au migrant de rentrer au pays vainqueur. L'exil avec son cortège d'épreuves trouve donc toute sa résonance dans l'épopée d'El Hadj Umar ou encore dans le *fergo* Nioro. Au XIX^{ème} siècle, alors que la vallée du fleuve Sénégal est colonisée par les Français, le marabout *tijane* entreprend une guerre sainte au nom de l'islam. Plutôt que d'accepter la domination coloniale et de payer l'imposition, il préfère quitter le Fuuta Tooro temporairement, organisant son armée, débauchant en chemin des volontaires parmi les paysans et fondant un empire *tukulëër*. Le *fergo* se définit à la fois comme l'émigration et la dissidence. Le *fergo* Nioro désigne une autre trajectoire migratoire engagée à l'appel d'Amadu Sheku en direction de Nioro (Kaarta), trente ans après le *fergo* d'Umar, une fois encore en réaction à la pénétration coloniale française. La geste *pulaar* avec ses récits largement repris et magnifiés par la cohorte de griots qui accompagne encore aujourd'hui les grands diamantaires dans leur parcours migratoire a pour fonction d'assurer à la communauté immigrée unité, congruence, mais aussi sécurité face aux incertitudes de la migration. Par ce biais, les diamantaires réaffirment leur attachement à la tradition, au pays, réapprovoisent leur environnement.

Alliances familiales, villageoises

Pour étendre et développer leurs activités sur un vaste territoire, pour gérer cette dispersion apparente, pour parvenir à une accumulation notable, les diamantaires africains s'appuient sur d'autres solidarités encore, font jouer d'autres complicités que celles de leurs logeurs, de leurs marabouts. Engagée en solitaire, leur aventure peut devenir parfois une entreprise familiale. Trois générations de diamantaires africains se partagent le marché. Pourtant, elles ne sont pas

issues du même noyau familial. Les pionniers qui ne sont pas toujours les aînés se sont efforcés d'orienter leur fratrie vers la filière du diamant espérant ainsi faire fructifier encore davantage leurs affaires. Mais leur invitation a rarement été suivie d'effets comme si elle ne constituait pas une opportunité suffisamment intéressante pour les frères germains occupés à manipuler d'autres " tiroirs-caisses " plus rémunérateurs. Des cousins ou frères agnatiques, utérins ou encore des ressortissants du même village, du même *fedde* (groupe d'âge en langue *pulaar*) ont cependant répondu à l'appel quand l'offre était assortie d'une prise en charge financière. Reste que les diamantaires les plus solidement implantés dans le milieu ont su développer des entreprises familiales élargies moins par le biais de leurs collatéraux que par un jeu matrimonial subtil. Contrairement à leurs compatriotes émigrés, ils ne se limitent pas à des alliances endogamiques parentales, mais innovent en procédant également à des unions exogamiques dans les pays d'accueil. Ces alliances sont stratégiques bien que les diamantaires leur trouvent une justification religieuse. Marié avec une ressortissante d'un pays minier, le diamantaire échappe au statut d'étranger. Il peut ouvrir une boutique, un comptoir, employer du personnel sous couvert de l'identité de sa belle famille ou en prenant lui-même la nationalité du pays quand les législations le permettent. En cas de litige, il peut profiter de ses appuis politiques, de sa protection. Les plus jeunes générations perfectionnent encore le jeu, épousant les filles de grands diamantaires africains dans l'espoir d'association ou d'ascension professionnelles.

Certains diamantaires, originaires de la vallée du fleuve Sénégal, ont donc à gérer plusieurs unités familiales sur un espace élargi. Une fois leur activité devenue florissante, ils font circuler leurs épouses et enfants entre leur pays d'origine et le pays de transit. Ils s'efforcent de les mettre à l'abri aux frontières de pays producteurs de diamants, à proximité d'un aéroport, au Congo et au Burundi notamment. Pourtant, en septembre 1995, près de 300 femmes et enfants de ressortissants sénégalais ont été rapatriés du Burundi⁷. Les migrants eux-mêmes ont gagné les États voisins dès que les conflits inter-ethniques, paralysant toute activité économique, ont surgi.

Les descendants peuvent également jouer un rôle dans la gestion du patrimoine familial. Les uns trouvent leur place dans la filière du diamant, les autres interviennent dans des activités commerciales ou immobilières développées en complément. Contrairement à leurs aînés et d'ailleurs sur leurs recommandations, ils ont entrepris des études supérieures de façon à ne pas s'engager aveuglément dans une activité illicite et risquée. Plus proches du pouvoir, ceux qui accèdent aux carrières de fonctionnaires peuvent intervenir en faveur de leurs pères. Mais les études laissent des traces et peuvent déboucher sur des conflits voire tragédies quand les cadets ne sont plus disposés à se soumettre à la gestion paternaliste. En définitive, les entreprises familiales demeurent marginales et leur avenir suspendu à des problèmes de succession⁸.

Conclusion

Les lieux sont à rapprocher au regard des rôles qu'ils occupent dans l'univers du diamant. Avant hier la Sierra Leone, la Guinée, la Côte-d'Ivoire, hier le Zaïre, aujourd'hui l'Angola – au titre de producteurs de diamant – tous ces pays ont fait partie ou font encore partie du dispositif mis en œuvre par les trafiquants de diamants. Si la ruée vers le diamant en Afrique a débuté dans les années cinquante, elle est toujours d'actualité bien que les territoires concernés aient changé, au fur et à mesure que les gisements s'épuisaient. Le Congo, le Burundi sont alternativement les bases de repli du système alors que la Belgique et Israël demeurent les grands pôles de redistribution et de décision. Pays d'origine de la plupart des diamantaires

⁷ " 277 Sénégalais du Burundi au Bercaïl " titrait le Soleil du 12/09/95.

⁸ Déjà à l'époque coloniale, la disparition des hommes d'affaires sénégalais installés en Côte-d'Ivoire avait bien souvent entraîné celle de leurs affaires, en l'absence d'une relève familiale solide.

africains, le Sénégal, le Mali et la Mauritanie sont aussi les lieux de reproduction et de réinvestissement de leur activité.

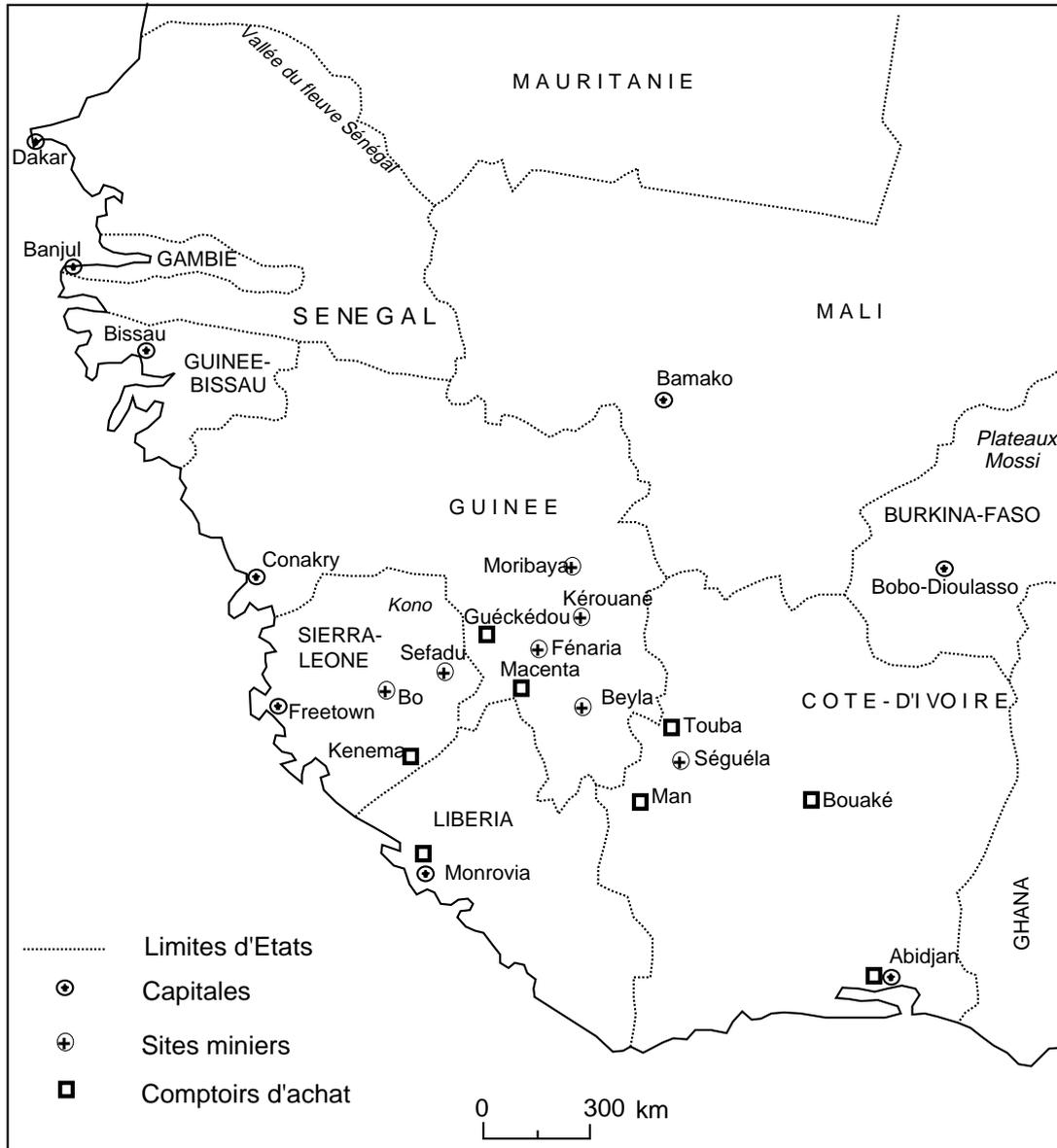
En mettant en relation avec succès les territoires où la pierre s'extrait, se négocie et se polit, au mépris des processus politiques de régulation et de contrôle, avec la complicité des négociants juifs ou libanais, les diamantaires de la vallée du Sénégal tiennent leur place dans cette filière prestigieuse. Ils contribuent, en outre, à ébranler le principe de territorialité tel qu'il est encore défendu par les États-nations et à bafouer leur légitimité, leur souveraineté. S'efforçant de territorialiser le politique, l'État-nation ne peut interpréter la migration hors de ses frontières que comme une sortie du territoire, comme une tentative de déterritorialisation du politique (Badie, 1995). Tout dépend en réalité de la définition qu'on retient du territoire. L'État-nation lui prête des caractéristiques naturelles, uniformes, figées et a-temporelles, établissant un lien constitutif entre communauté et territoire. Il ne reconnaît comme communauté politique que celle qui se confond avec un espace bornable, délimitable. Défini comme tel, le territoire paraît en crise dès lors que s'affirment sur la scène mondiale des espaces alternatifs plus larges animés par des logiques territoriales plurielles et contradictoires comme a-territoriales.

Dans la course au diamant, les migrants sont davantage attachés à un espace de vie qu'à un territoire. Cette spatialisation est fondée autant sur les flux de personnes, de marchandises, de capitaux, d'informations que sur des rapports intersociétaux fluctuants. Plutôt que l'État-Nation avec son cortège d'obligations et de sanctions ou la De Beers, c'est la matière – le diamant – qui impose sa loi aux professionnels – diamineurs, trafiquants ou lapidaires – qui justifie la mise en œuvre de réseaux, de connexions entre des lieux et des groupes ne présentant *a priori* aucune proximité particulière.

Bibliographie

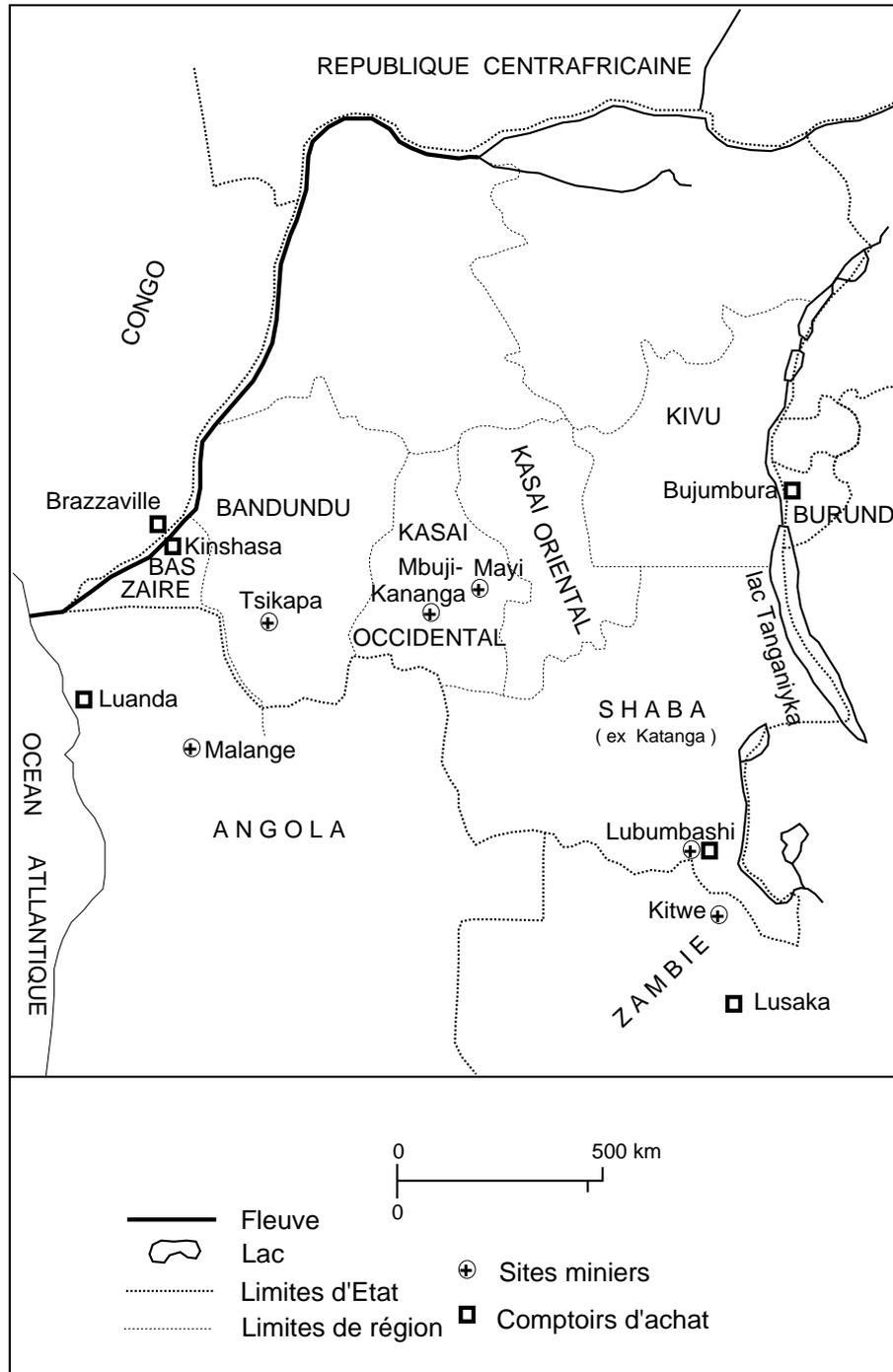
- AMSELLE, J.-L., 1971, *Les négociants de la savane*, Paris, Anthropos.
- BADIE, B., 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 276 p.
- BREDELOUP, S., 1993, "Les migrants du fleuve Sénégal : A quand la "Diams'pora" ?", *Revue des Migrations Internationales*, 9, 3 : 205-231.
- BREDELOUP, S., 1996, "La fièvre du diamant au temps des colonies", à paraître in *Cahiers d'Études Africaines*.
- COHEN, A., 1971, "Cultural strategies in the organization of trading diasporas", in Meillassoux, C., (s-dir.), *L'évolution du commerce africain en Afrique de l'Ouest*, Londres, Oxford University Press, pp.266-281.
- GUTWIRTH, J., 1970, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Minuit, 500 p.
- MANCHUELLE, F., 1987, "Background to Black Emigration to France : The Labor Migrations of the Soninke, 1840-1987.", Ph.D., Santa Barbara, University of California.

Carte 1 : La course aux diamants à travers l'Afrique de l'Ouest



[Retour au texte](#)

Carte 2 : La course aux diamants à travers l'Afrique centrale



[Retour au texte](#)

Carte 3

Itinéraires des "Diamantaires" Ouest-africains



[Retour au texte](#)

Du Pont à la Macédoine : les grands monastères grecs pontiques marqueurs territoriaux d'un peuple en diaspora

*Michel BRUNEAU
TIDE-CNRS, Bordeaux*

Les Grecs pontiques constituent au sein de la nation grecque un peuple distinct caractérisé par une identité forte mais non antagonique par rapport à l'identité nationale grecque. A la différence des Crétois ou des Epirotes, par exemple, qui ont aussi leur propre identité ethno-régionale, ils ne vivent pas sur leur territoire d'origine situé en Turquie, mais en diaspora. Au nombre d'environ 800 000 en Grèce, ils se sont installés en Macédoine-Thrace dans des villages ainsi que dans quelques quartiers et banlieues des agglomérations d'Athènes et de Thessalonique. Trente ans après leur installation, qui date de l'échange des populations de 1922-23, ils ont entrepris la construction en Macédoine de sanctuaires rappelant les grands monastères qui, dans le Pont, leur avaient permis de préserver leur religion, leur langue et leur identité pendant quatre siècles de domination turque.

Ces monastères, aujourd'hui au nombre de quatre, sont devenus les points focaux de leur affirmation identitaire qui se manifeste à travers leur iconographie (au sens de J. Gottmann, 1966) tant sur les monuments eux-mêmes que dans les cérémonies et pèlerinages annuels. Avant d'étudier les raisons et les modalités de leur reconstruction en Grèce, il faut comprendre comment et pourquoi ces monastères ont joué dans le territoire d'origine, dans le Pont, un rôle central pour la préservation de cette identité grecque.

Les grands monastères du Pont, hauts lieux de l'hellénisme

La fondation de ces monastères remonte à la christianisation de l'Asie Mineure, à l'ère byzantine. Les trois principaux d'entre eux, Panagia Soumela (386), Saint Georges Peristereota (752), Saint Jean Vazelon (270), appartenaient tous à la même unité administrative (*banda*) et naturelle, le bassin-versant du Pyxitis et de ses affluents situé au sud de Trébizonde.

Carte

Les trois monastères, richement dotés par les Commènes empereurs de Trébizonde et ayant chacun leur domaine dans l'une des trois principales vallées du pays de Matzouka, avaient le statut de stavropégie, c'est à dire un rattachement direct au Patriarche de Constantinople. Ils étaient des exarchats, disposant de pouvoirs épiscopaux dans leur domaine respectif, jusqu'à la création en 1863 d'un évêché de Rhodopolis ayant son siège à Livera dans la vallée de Galiana.

Ces trois grands monastères ont après 1461 constitué de véritables bastions de la résistance à l'islamisation à tel point que la population chrétienne, 88 % de la population totale de Matzouka en 1520, en représentait encore 76 % en 1920 (A. Bryer, 1980), à l'inverse de ce qui s'est passé dans le reste du Pont où les chrétiens sont devenus minoritaires entre le XVI^{ème} et le XVIII^{ème} siècles. Ils dominaient encore 46 villages en 1890 et une grande partie de leurs terres n'avait pas été confisquées. Ils ont en effet bénéficié, en particulier Panagia Soumela, dès le début de la domination turque, d'une protection, de privilèges et de dons accordés par la plupart des sultans de Selim (1512-1520) à Mehemet III (1700). La famille Amiroutzes de Livera très influente à

la fin de l'empire de Trébizonde, exerça un pouvoir important au sein du patriarcat de Constantinople et à la cour du sultan de 1465 à 1486. Elle contribua beaucoup à la préservation de la base économique de ces monastères. Ils constituaient au sein de l'Église Orthodoxe le deuxième ensemble monastique après le mont Athos.

Au sud de la vallée de Matzouka et de la chaîne des Alpes Pontiques s'étend la Chaldia drainée vers l'ouest-nord ouest par le Harsit qui se jette dans la mer Noire près de Tripolis, vers l'est-nord est par l'Akampsis qui rejoint la mer beaucoup plus loin près de Batum. Cette région montagneuse d'Argyropolis (Gümüşhane) est devenue importante lorsqu'après 1650, et jusqu'en 1850 environ, elle fut une région minière (argent, cuivre, plomb et autres métaux non ferreux) exploitée par des Grecs jouissant de privilèges spéciaux accordés par le sultan : dispense d'impôt (*haraç*) et de corvées, grande liberté religieuse se traduisant par la création d'un archidiocèse indépendant de Chaldia au XVIII^{ème} siècle, égalité des droits devant les tribunaux avec les musulmans. Cette région montagneuse se peupla et s'enrichit aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles sous la houlette de huit familles détentrices des concessions minières (*archimetalourgoi*). Ils construisirent des monastères dont les deux principaux furent Saint Georges Choutura près d'Argyropolis et surtout Panagia Goumera non loin d'Ardasa (Torul).

Ce dernier construit en 950 selon la tradition, perché à 1500 mètres sur un versant rocheux du Aen Kirikas avec une vue magnifique sur les paysages environnants, s'agrandit et s'enrichit considérablement pendant la période de prospérité économique des mines. Il était au milieu d'une trentaine de villages chrétiens dont le plus important Tsiti, au bord de l'affluent du Harsit du même nom, était aussi le plus proche. Il fut avec Saint Georges Choutura l'un des deux grands centres spirituels de la région. Le monastère abritait une très riche bibliothèque possédant des manuscrits très anciens d'œuvres d'Aristote, de celles de Saint Jean Chrysostome, des Codes ainsi qu'un Évangile très précieux. Comme les trois grands monastères de Matzouka ce fut au XVIII^{ème} siècle une "école secrète", un centre de formation pour de nombreux prêtres et évêques de la région et des colonies minières qui essaimèrent dans toute l'Asie Mineure. Cet enseignement n'était pas seulement religieux mais plus général, si bien que peu de temps avant la première guerre mondiale les représentants des villages des environs, à l'initiative de Theophylaktos, ouvrirent dans le monastère un lycée qui fonctionna en 1913 et 1914 et un peu au delà.

Ces grands monastères pontiques n'ont cessé d'attirer des pèlerins tout au long de l'année et plus particulièrement pendant les jours de leur fête annuelle : le 15 août pour Panagia Soumela et Goumera, le 23 avril pour Saint Georges Peristereota et le 21 juin pour Saint Jean Vazelon. Ces fêtes avaient à la fois un caractère religieux, social et culturel (musique et danses), rassemblant chrétiens et musulmans des villages situés dans la zone d'influence de chacun de ces monastères. Ils constituaient entre eux un véritable réseau échangeant leurs moines, s'entraidant en cas de nécessité et servant de refuges aux résistants Grecs pendant les périodes difficiles. Par exemple, lorsque Panagia Goumera fut attaquée et pillée au début du XVIII^{ème} siècle, ses moines trouvèrent refuge à Saint-Georges Peristereota pendant cinq ans. Nombre de carrières ecclésiastiques se sont déroulées dans deux voire trois de ces monastères et dans les paroisses ou métropoles des environs.

Fortifiés, construits dans des sites montagneux exceptionnels, difficiles d'accès, ils ont fonctionné du XV^{ème} au XX^{ème} siècles comme des refuges, des conservatoires de l'Orthodoxie et de la culture grecque face à la pression ottomane assimilatrice par le biais de l'islamisation. Ils se sont appuyés sur une paysannerie grecque chrétienne qui est restée très fortement majoritaire dans les vallées de Matzouka, dans les hautes vallées voisines de Sanda, de Kromni et de Chaldia. L'exploitation des mines et la fabrication de charbon de bois qui lui était liée ont largement contribué à leur prospérité aux XVII-XVIII^{ème} siècles. Des dons de Pierre-le-Grand

de Russie et des Phanariotes d'origine pontique, dirigeant les principautés danubiennes, tels que les Ypsilanti ou les Mourousi, ont conforté la prospérité de Panagia Soumela.

Mais dès la fin du XVIII^{ème} siècle les monastères s'endettent et doivent faire appel à des ressources externes, l'économie minière de Chaldia commençant à décliner. Les grands monastères envoient régulièrement des moines en tournée en Anatolie, dans le Caucase, en Russie, à Constantinople et dans les principautés danubiennes pour collecter des fonds auprès des communautés de la diaspora grecque qui est en grande partie originaire du Pont.

En 1923, après le traité de Lausanne, lorsque fut décidé l'Échange des populations, ces monastères ont dû être abandonnés précipitamment par les moines avant d'être pillés et partiellement détruits. Ils ne subsistent plus aujourd'hui sur leur site originel que sous forme de ruines. En août 1923, les moines de Panagia Soumela partirent de nuit cacher les objets sacrés, les plus précieux pour leur valeur symbolique à la fois religieuse et nationale : l'icône de la Vierge, l'Évangile sur parchemin de Saint Christophe, la croix de Manuel Comnène. Ils les enfouirent dans le sol à proximité d'une chapelle (Saint Barnabé) située à un kilomètre du monastère. Les divers objets sacrés précieux, cachés, dispersés ou emportés par les moines lors de l'échange des populations servirent ensuite, après avoir été récupérés, de liens entre les monastères reconstruits en Grèce et les originaux abandonnés dans le Pont.

Reconstruction des monastères pontiques en Macédoine

Lorsque les Pontiques ont été déracinés, coupés de leur territoire d'origine à la suite de l'échange des populations (1923-24), l'État grec a favorisé leur installation en Macédoine et plus généralement dans le nord de la Grèce, comme le montre clairement le recensement de 1928.

Entre 1950 et 1970, le mouvement associatif a repris et s'est orienté en partie vers la reconstruction des quatre principaux monastères pontiques en Macédoine. Le premier, celui qui est devenu le plus important et le véritable symbole religieux et national des Pontiques, est Panagia Soumela, lieu de pèlerinage aménagé sur le Vermion au dessus de Kastania (Veria). Il fut ouvert dès août 1952. Les trois autres ont suivi environ vingt ans plus tard.

A l'origine de ces reconstructions on trouve une poignée d'hommes nés dans le Pont, souvent passés par le Caucase, anciens militants de la cause nationale pontique. Ces hommes ont vu leur rêve de créer une république du Pont s'effondrer après le "grand désastre" de 1922 (*Megali Katastrophi*). Ils sont venus en Grèce avec la masse des réfugiés au moment de l'échange des populations et à la suite de la révolution bolchevique. En fonction de leurs études antérieures, au collège (*Frontistirio*) de Trébizonde ou de Panagia Goumera, puis dans les Universités d'Athènes, de Thessalonique ou même de Paris, ils sont devenus médecins, avocats, hauts fonctionnaires ou enseignants, poursuivant ensuite une carrière politique de député au parlement d'Athènes, parfois même de ministre de la Macédoine et de la Thrace. Ils sont restés des leaders de leur peuple dont le souci principal, au sein des associations qu'ils ont fondées ou contribué à fonder, a été de préserver la mémoire du passé et du territoire d'origine en créant sur le territoire de leur nouvelle patrie, la Grèce et plus particulièrement la Macédoine, ce lien et ces hauts lieux que sont les monastères reconstruits.

Prenons l'exemple du plus illustre d'entre eux, Philon Ktenidis (1889-1963) qui est devenu lui-même un symbole en fondant le nouveau monastère de Panagia Soumela. En novembre 1950, il lança l'idée d'installer l'icône de la vierge de Soumela, symbole sacré et national des Pontiques sur le sommet d'une montagne. Cette idée avait été développée par lui-même et ses collaborateurs dans les colonnes du périodique *Pontiaki Estia* qu'il venait de fonder. Il fallait trouver en Grèce un site, pouvant rappeler le rocher du mont Mela dans le Pont, où serait bâtie une église destinée à abriter l'icône fameuse de la Vierge de Soumela qui se trouvait alors au musée byzantin d'Athènes depuis 1931. Cette idée fut immédiatement accueillie avec un grand

enthousiasme par la plupart des Pontiques de Grèce et de l'étranger et soutenue par le ministre du nord de la Grèce Leon Iasonidis, lui-même d'origine pontique. En deux ans il réussit à lever tous les obstacles et, fondant l'association Panagia Soumela, à réunir les moyens pour construire une chapelle à 1 600 mètres d'altitude dans le massif montagneux du Vermion, sur un terrain de 50 hectares offert par la commune de Kastania. Ce village avait été fondé et peuplé par des réfugiés pontiques originaires de Sanda. Il obtint la participation de l'armée pour la construction de la route carrossable d'accès au sanctuaire.

Depuis une trentaine d'années les Pontiques s'étaient bien intégrés dans la société grecque et commençaient à jouir d'une prospérité relative participant à l'accroissement général du niveau de vie. Cela n'était pas seulement la conséquence de la modernisation et de l'urbanisation de la société grecque mais aussi de l'émigration en Allemagne d'une part notable des populations rurales d'origine pontique au nord de la Grèce. C'est l'époque de la fondation de la plupart des associations pontiques, les plus importantes ayant leur siège à Thessalonique (*Euxinos Leschi*, *Panagia Soumela*, *Saint Georges Peristereota*, *Saint Jean Vazelon*) ou à Athènes et plus particulièrement à Kalithea (*Adelphotis Panagia Goumera*).

Les promoteurs des projets de reconstruction des monastères, responsables de ces associations ont recherché, au cœur de la Macédoine, des sites montagneux. Comme les monastères originels du Pont, ils les ont construits en position dominante avec un très beau panorama sur les paysages environnants. Ils ont naturellement choisi cette région acritique, frontalière, où avaient été implantées la plupart des communautés de réfugiés dans les années 1923-1928. Les terrains ont été offerts gratuitement par des communes formées presque exclusivement de populations originaires de villages du Pont très liés à ces monastères.

La reconstruction de deux de ces monastères a été menée à bien entre 1968 et 1978 pour Saint-Georges sous l'impulsion de Charalambos Kiangkidis, entre 1970 et 1980 pour Saint Jean sous celle de Charalambos Panagiotidis, sur ce même massif montagneux du Vermion où avait été érigé quelques années auparavant le monastère de Panagia Soumela. Ces trois monastères, bastions identitaires de l'hellénisme du Pont, ont été bâtis en l'espace d'une trentaine d'années sur la même montagne à des distances de l'ordre d'une vingtaine de kilomètres à vol d'oiseau comparables à celles qui les séparaient dans le Pont (15 km). Ils sont disposés de façon similaire dans les deux cas, en triangle selon une même orientation : Panagia Soumela au sud, Saint Georges Peristereota au nord, Saint Jean Vazelon à l'ouest. On observe donc le même type de balisage du territoire, en Macédoine et dans le Pont.

Les Pontiques originaires de Chaldea, en particulier des villages autour d'Ardasa (Torul), présents surtout dans l'agglomération d'Athènes-Le Pirée mais aussi à Thessalonique, Alexandroupoli et Ptolemaida, avaient fondé en 1966 à Kalithea la Fraternité "Panagia Goumera". Voyant l'efficacité des travaux de construction sur le Vermion, ils lancèrent à leur tour le projet de reconstruction du monastère de Panagia Goumera qui était leur grand centre spirituel. Ils trouvèrent le site le plus favorable dans la commune de Makrinitza (Siderokastro, nom de Serres) au centre de la Macédoine sur la montagne du Beles, à la frontière bulgare. Le monastère est situé comme son original en position acritique aux frontières de l'hellénisme dans un site où l'armée grecque s'était illustrée pendant les guerres balkaniques. Les thèmes religieux et patriotique y sont donc étroitement associés.

La reconstruction de ces quatre monastères entre 1950 et 1980 a été un gros investissement pour le peuple pontique qui en a fait un élément central dans l'affirmation et le maintien de son identité.

Le rôle des monastères dans l'iconographie pontique et dans la préservation d'une identité en diaspora

Les Pontiques ont aménagé ces lieux que sont leurs monastères reconstruits pour que la première génération des réfugiés, qui a connu les monastères originels lorsqu'ils étaient encore en état de fonctionnement, puisse transmettre aux générations suivantes la mémoire du territoire d'origine et l'identité à travers une "iconographie" (J. Gottmann, 1966). Cette iconographie s'exprime à travers divers objets sacrés provenant des monastères originels, des monuments construits récemment sur les lieux de ces monastères, et à travers des cérémonies religieuses et commémoratives annuelles.

Les objets sacrés issus des monastères du Pont authentifient les nouveaux monastères et assurent le lien avec les lieux d'origine. A chacun de ces objets est associée l'histoire de la façon dont il a été sauvé ou récupéré. La fameuse icône de la Vierge de Soumela peinte par l'apôtre Luc selon la tradition, cachée par les moines avant leur départ en 1923, fut exhumée de sa cachette avec quelques autres objets sacrés par le moine Ambroise et rapportée en Grèce en octobre 1931. Cela ne fut possible qu'à la suite d'une négociation entre les premiers ministres Venizelos et Inonu eux-mêmes. Cette icône fut entreposée au musée byzantin à Athènes en attendant son installation ultérieure dans un sanctuaire lui étant plus particulièrement destiné.

Dans le monastère Saint Georges Peristereota ont été rassemblés entre 1954 et 1969 par Charalambos Kiangchidis divers objets sacrés provenant du monastère d'origine. Les deux principaux, une icône de Saint Georges sur une plaque de marbre avec des placages or et un fonds baptismal, ont pu être retrouvés chez un avocat turc de Trabzon originaire de Matzouka. Ce dernier les avait mis à l'abri chez lui et a accepté de les céder à des représentants de l'association après une correspondance avec son président C. Kiangchidis. Ce sont ces objets sacrés, et en particulier les icônes, qui attirent les pèlerins et justifient la construction des sanctuaires dont la fonction principale est de les abriter.

Avant l'achèvement du sanctuaire, ou dans un premier temps d'une petite chapelle, la cérémonie fondatrice, celle de la pose de la première pierre, a lieu en présence de l'icône amenée en grande pompe dans un camion de l'armée. Cette cérémonie se déroule en présence des autorités ecclésiastiques, en l'occurrence le métropolitain de la ville la plus proche, des autorités administratives et politiques locales, des autorités militaires et du peuple tout le long du trajet. Cela montre sa haute valeur symbolique autant dans le domaine du sentiment national que religieux, les deux étant intimement liés. Ainsi l'icône de la Vierge de Soumela fut amenée d'Athènes à Kastania entre le 12 et le 15 août 1951. L'année suivante la première chapelle en marbre gris de la montagne fut achevée et l'icône définitivement installée.

Les fondateurs des monastères reconstruits et des associations ont voulu restaurer également la fonction à la fois spirituelle, intellectuelle et culturelle de ces centres qui était la leur dans le Pont. Le site du monastère de Panagia Goumera au dessus de Makrinitza a été aménagé de façon à prendre particulièrement en compte les activités spirituelles et culturelles des jeunes de la région et ceux venus des grandes agglomérations de Thessalonique et d'Athènes. Une colonie de vacances pouvant recevoir deux cents enfants a été construite non loin du monastère. Sur le site même, un Centre Spirituel avec une grande salle et une bibliothèque a pour vocation d'accueillir des étudiants et élèves venant parfaire leur formation religieuse et patriotique dans un lieu remarquable par sa situation acritique, à la frontière bulgare.

La fonction principale de ces monastères, qui jusqu'à présent n'ont pas pu attirer de moines permanents, ceux-ci se faisant de plus en plus rares, est d'être le site d'un pèlerinage annuel qui dure de un à trois jours à la date de la fête du saint éponyme. Des milliers de pèlerins sont transportés en cars depuis les grandes agglomérations ou les régions rurales les plus

concernées, certains venant aussi de pays lointains (diaspora). Ils sont environ une centaine de milliers à Panagia Soumela chaque 15 août. Ce sont les fêtes les plus longues (trois jours) et les plus brillantes, suivies chaque année par les officiels les plus importants. Les cérémonies religieuses ont lieu le soir du 14 et le 15 août dans la grande basilique dont la construction entreprise en 1978 n'est pas encore achevée. Elles sont généralement célébrées par le métropolite de Veria, la ville la plus proche. Une grande procession de l'icône de la Vierge de Soumela a lieu sur le site du monastère avec la participation de l'armée et des officiels présents, au milieu de la foule des pèlerins. Commencent ensuite les concours de danse entre les troupes des différentes associations au son de la lyre. Le 16 a lieu une cérémonie du souvenir en l'honneur des 24 empereurs de Trébizonde de la dynastie des Comnènes dont les noms sont énumérés, puis en l'honneur de tous ceux qui ont contribué à la construction des monastères ou des héros de la résistance contre les Turcs. Durant ces trois jours le peuple Pontique renoue et communit symboliquement avec ses ancêtres en allant baiser la même icône qu'eux. Les pèlerinages dans les autres monastères se déroulent de la même façon mais sur une période plus courte (une ou deux journées) : cérémonies religieuses dans le sanctuaire, procession de l'icône à l'extérieur, danses et musique.

Les hauts lieux que sont ces monastères reconstruits concentrent la plupart des symboles constitutifs de l'iconographie pontique, en dehors même du sanctuaire principal et de ses objets sacrés. Des bâtiments ont été construits pour loger les pèlerins (*xenones*) à l'initiative et avec les moyens de telle ou telle association. Ce phénomène est particulièrement remarquable à Panagia Soumela. Les Sandètes furent les premiers à construire leur propre maison d'hôtes en 1963 et à proximité un monument en l'honneur des victimes du massacre des habitants de Sanda en 1921. Le même phénomène se produit à plus petite échelle dans les autres monastères.

L'aménagement en Macédoine de ces hauts lieux rappelant les monastères d'origine, ceux du Pont, à forte valeur identitaire, se reproduit sur les lieux d'un exil plus lointain, en Amérique et en Australie. Les Pontiques émigrés en Amérique œuvrent pour la création d'un lieu de pèlerinage et d'un sanctuaire dédié à Panagia Soumela dans l'état de New York (comté de Orens, village de Washington), sur un versant boisé dans un site qui rappelle celui de Kastania. Ils ont acheté 60 hectares de bois, en ont loti 40 au pied de la colline en vue de la construction d'un village nommé "O Neos Pontos". Avec le produit de la vente de ces parcelles ils ont réuni les moyens pour la construction de l'église. Une copie de l'icône de la Vierge de Soumela actuellement présente à Kastania, a été envoyée par l'association Panagia Soumela de Thessalonique et installée pour le moment dans l'église Sainte Catherine de New York. Le jour du 15 août cette icône a été dès 1988 sortie et apportée sur le terrain du futur sanctuaire, de façon à permettre un pèlerinage annuel auquel participent des milliers de pèlerins des États-Unis et du Canada (G. Papadopoulos, 1989).

Une copie de cette même icône fut également envoyée en Australie dans les environs de Melbourne en 1967. Depuis 1982 une cérémonie religieuse et une procession a lieu chaque année le 15 août avec la participation de milliers de Pontiques australiens. Ce fut d'abord dans l'église Saint Nicholas de Yarraville puis dans la "Maison pontique" de Keilor (A. M. Tamis, 1994, p. 192). Ces deux exemples montrent que les Grecs Pontiques en diaspora, dès qu'ils en ont les moyens, aménagent un haut lieu rappelant les monastères historiques de leur territoire d'origine et plus particulièrement le principal d'entre eux : Panagia Soumela. Il s'agit d'un marqueur territorial essentiel à la préservation de leur identité.

Le caractère hautement symbolique et national de ce lieu en Grèce fut défendu très vigoureusement par tous les Pontiques lorsque le métropolite de Veria, Kallinikos, demanda et obtint du Saint Synode de l'Église de Grèce en 1964 la transformation de ce lieu de pèlerinage en monastère d'hommes soumis à sa juridiction au même titre que les églises paroissiales. La spécificité nationale et religieuse de Panagia Soumela sur le Vermion risquait de disparaître à

terme. Toutes les associations de Pontiques de Grèce, les députés d'origine Pontique au Parlement (Athènes) et la municipalité de Kastoria, après une campagne d'information largement orchestrée par la presse, ont fini par obtenir l'abrogation de cette décision. A alors été créée une institution religieuse et sociale de droit public, gérée par un conseil de onze membres élus par la "communauté des Pontiques" (*to koinon*) réunie en assemblée générale. La diaspora pontique avait ressenti la démarche du métropolite, faite sans consultation préalable, comme une menace grave contre le symbole de son existence, de sa continuité et de son unité qui venait d'être refondée au prix de sacrifices consentis par la communauté dans son ensemble. Ce phénomène renvoie au statut d'exception qui était celui des monastères originels (stavropigie et exarchat).

Iconographie, lieux et territoire en diaspora

L'identité du peuple grec pontique est exprimée par une "iconographie" (J. Gottmann, 1952 et 1966) dont les principaux éléments sont : des icônes religieuses comme celle de la Vierge de Soumela, les danses pontiques, l'aigle byzantin à une tête, une musique jouée à l'aide d'un instrument spécifique la lyre, les noms de la dynastie des empereurs Comnènes de Trébizonde ainsi que de quelques héros de leur histoire, l'uniforme des résistants (*antartes*), la langue pontique, le mythe-slogan de la *Romania*, le théâtre, les quatre grands monastères, en particulier celui de Panagia Soumela.

Ces monastères ont été conçus comme des lieux de condensation de l'iconographie pontique où se déroulent annuellement des cérémonies commémoratives faisant appel à la plupart des éléments de cette iconographie : icônes, monuments, folklore, costumes traditionnels. Ils permettent des rassemblements réguliers de Grecs pontiques de toute la Grèce et du monde entier qui communient dans des cérémonies et des manifestations culturelles où les thèmes religieux et nationaux, voire nationalistes, sont étroitement associés. Ce lien très fort entre Orthodoxie et nation qui existe dans tout l'Hellénisme, et en Grèce en particulier, est encore plus accentué chez les Pontiques qui sont les plus proches de ce millet chrétien des *Romaioi* de l'empire Ottoman et de Byzance. Ils sont parmi les Grecs ceux qui en sont le plus directement issus, l'ayant mieux que les autres préservé dans leur isolement relatif aux extrémités du monde grec.

Les Tibétains en diaspora, comme les Pontiques, ont besoin de marquer leur territoire par ces hauts lieux que sont leurs monastères. Ils ont, en effet, construit en Inde, terre d'exil, autour de Mysore, des lamaserias, sièges des quatre grandes écoles du bouddhisme : Sera, Drepung, Ganden et Tashi Lhumpo. Ce sont des jumeaux issus des monastères du même nom, aujourd'hui détruits ou abandonnés dans le territoire d'origine dominé par la Chine. A la fois hauts lieux et lieux de mémoire, les monastères sont indispensables à ces deux peuples pour garder vivante leur iconographie support de leur identité.

Par delà les différences religieuses et culturelles importantes, les Grecs pontiques et les Tibétains ont en commun d'être originaires d'un territoire montagneux difficile, à la frontière de plusieurs grands empires dont l'un (Ottoman d'un côté, Chine de l'autre) a cherché ou cherche à les réduire à la condition de minorité ethnique dominée. L'institution religieuse orthodoxe ou bouddhique a été de longue date au cœur de l'identité de ces deux peuples, dans ses aspects aussi bien politiques que culturels. Elle constitue donc le point focal de la résistance, les monastères ou lamaserias ayant été ou étant les principaux pôles à la fois de rayonnement et de repli. Il est donc naturel que le peuple en diaspora veuille les reconstituer pour en faire les centres de la reproduction de son identité, réels dans le cas des Tibétains qui vivent dans un milieu culturellement étranger, symboliques dans le cas des Pontiques qui vivent dans une nation, la Grèce, dont ils sont une composante. Centres spirituels, culturels et politiques, les grands monastères sont pour chacun de ces deux peuples les lieux par excellence de son

affirmation identitaire dans le territoire d'origine donc de la conservation de son identité en diaspora.

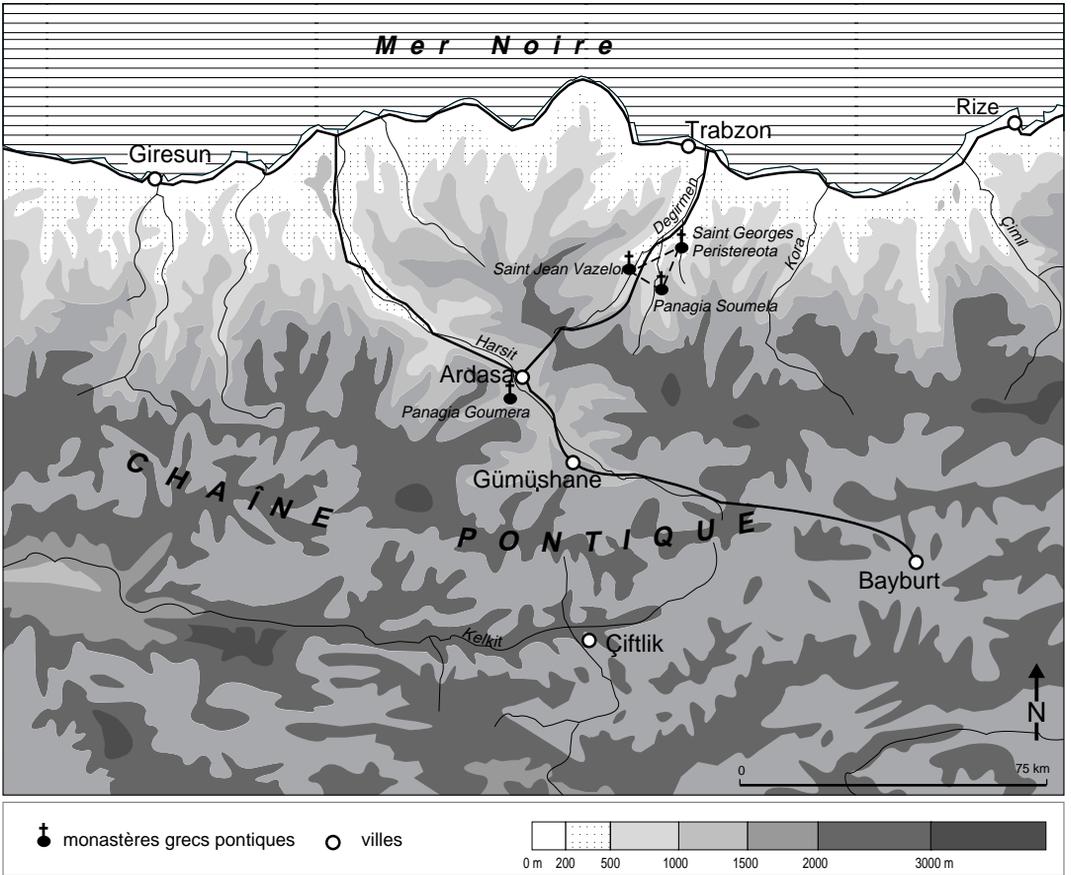
Bibliographie

- BRYER, A., 1980, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, Variorum Reprints, Londres.
BRYER, A., 1988, *Peoples and settlement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900*, Variorum Reprints, Londres.
FANN, P., 1991, "The Pontic myth of homeland : cultural expressions of nationalism and ethnicism in Pontos and Greece, 1870-1990", *Journal of Refugee Studies*, 4 (4), p. 340-356.
GOTTMANN, J., 1952, *La politique des États et leur géographie*, A. Colin, Paris, p. 157-159 et p. 219-225.
GOTTMANN, J., 1966, "La politique et le concret", in *Essais sur l'aménagement de l'espace habité*, Mouton, Paris, p. 62-63.
GOTTMANN, J., 1966, "En étudiant la planification régionale", in *Essais sur l'aménagement de l'espace habité*, Mouton, Paris, p. 123-141.
TAMIS, A. M., 1994, *The immigration and settlement of Macedonians Greeks in Australia*, La Trobe University Press, 387 p.

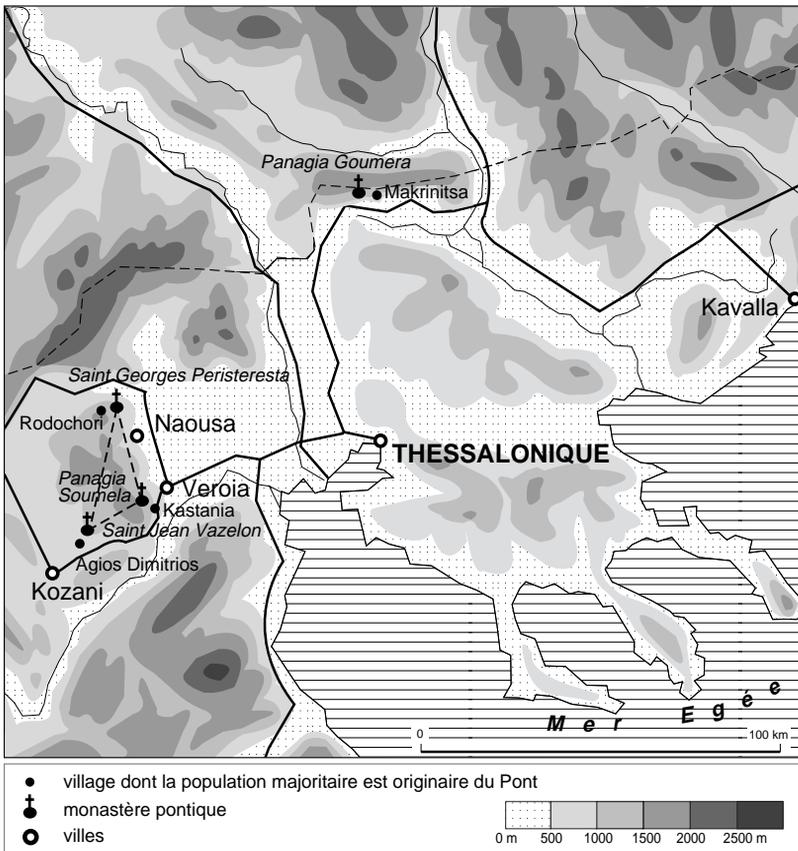
en Grec

- KANDILAPTI, G. et al., 1974, *Istoria tis Ieras Monis Panagia Goumera kai tou ethnikou viou Chaldias*, Athènes, 224 p.
KIANGKIDIS, Ch., 1981, *Istoria tis palaias kai neas ieras Monis Agiou Georgiou Peristereota*, Thessalonique, 269 p.
KLADAS-POUTACHIDIS, S. G., 1972, *I en Chaldia tou Pontou Iera Moni Panagia Goumera*, Athènes, 175 p.
KLADAS, S., 1975, *Ena monastiri tou Pontou anistoritai stis plagies tou Belles, Panagia Goumera*, Athènes, 63 p.
PAPADIMITRIOU, R., 1991, *Panagia Soumela*, Thessalonique, 62 p.
Papadopoulos, G. T., 1989, "Neo Iero Idrima Panagia Soumela stin Ameriki", *Pontiaki Etia*, 76, p. 179-181.
PAPAMICHALOPOULOU, K. N., 1903, *Periigisis is ton Ponton*, Athènes, 352 p.
TANIMANIDIS, P., 1978, *Panagia Soumela, panellinio proskinima kai iero symvolo 1951-1977*, Thessalonique, 189 p.

GRANDS MONASTERES GRECS DANS LE PONT



MONASTERES GRECS PONTIQUES EN MACEDOINE



Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise

*Christine CHIVALLON
TIDE-CNRS, Talence*

Pour aborder les nécessaires manifestations de l'identité à travers l'espace, la notion de territoire devait atteindre au cours des années 80, au moins pour la géographie française, le statut d'une notion fondamentale indispensable à la compréhension de notre rapport au monde. Avec le territoire, une certaine rupture était en train de s'amorcer. D'un espace conçu comme un donné à l'expérience humaine, un cadre naturel de déploiement des activités sociales cartographiables et quantifiables, on passait à l'idée d'un espace forcément dépendant des cadres conceptuels de ceux qui le pratiquent, y compris même du géographe. Le territoire donnait place au *sens* et indiquait, dans la perspective d'une véritable anthropologie des formes spatiales, que l'espace est avant tout une médiation et le moyen de générer de l'altérité. Claude Raffestin dont on peut dire qu'il a ouvert la voie à la formulation du paradigme territorial, a clairement exprimé ces changements de perspectives en même temps qu'il introduisait à l'étude d'un territoire conçu comme le résultat d'un processus de sémantisation de l'espace (Raffestin, 1980, 1986). Le territoire du géographe ainsi conceptualisé devenait très proche de l'espace des anthropologues ou du "lieu anthropologique" pour reprendre le langage de Marc Augé (1992), c'est-à-dire de ces emplacements travaillés par le social, traités par l'esprit humain et qui deviennent pourvoyeurs de relations et d'histoire.

Cette effervescence autour du territoire, bienvenue au sein de notre discipline, a peut-être fait oublier les nécessités de pousser au plus loin la réflexion qui venait à peine d'être engagée. Au territoire censé désigner les processus d'encodage symbolique et de traitement de l'espace ne s'est-il pas subrepticement substitué un seul et unique modèle de ce processus même ? C'est à cette question que je voudrais consacrer cette communication, non pas pour apporter des réponses, mais bien pour formuler certaines interrogations .

Au moment où le territoire invitait donc à théoriser sur l'espace comme médiateur de la relation sociale, la conception d'une forme territoriale quasi invariante et universelle, presque une structure élémentaire des identités, se profilait et contribuait peut-être à conduire vers une impasse théorique. Car le territoire peut être vu comme porteur de deux acceptions (Chivallon, 1994). La première convie à envisager la relation consubstantielle entre l'espace et le social, et s'attache plutôt à repérer l'efficacité d'une telle coexistence dans ce qui a été désigné plus haut par un "processus de sémantisation de l'espace". Cette approche du territoire ne présume en rien du contenu de cette relation et des formes prises par la territorialité. La seconde envisage précisément ce contenu et dote les territoires de certains attributs qui donnent forme à une socialité particulière. Les termes de stabilité, durée, contiguïté, localité, unité, jalonnent plus ou moins une telle conception. Ainsi associé à l'idée d'une cohésion sociale sur du temps long, ce territoire ne nous éloigne guère des présupposés d'une communauté solidaire qui, même dépouillés de toutes projections romantiques ou nostalgiques, imposent les notions de continuité, cohésion, équilibre, reproduction. C'est bien cette acception du territoire qui semble être venue en première ligne de bien des approches, au point d'avoir pu postuler çà et là "la fin des territoires", notre époque marquée par le règne de la vitesse ne donnant plus au social, selon la formule célèbre, "le temps de se spatialiser". Une telle approche peut se révéler toujours

pertinente, à condition qu'elle ne conduise pas à des amalgames, ou qu'elle ne s'érige pas en norme conceptuelle dominante.

Or, faire entrer le territoire dans un tel cadre de définition, c'est peut-être se priver de toute possibilité de découvrir d'autres manières de vivre l'espace, d'autres façons de conformer à cet espace un projet social qui n'est pas forcément pensé par référence à l'unité. C'est aussi postuler implicitement un modèle de socialité à l'aune duquel sont évaluées d'autres formes sociales, moins classiques. C'est prendre le risque d'établir des hiérarchies réductrices, de dégager arbitrairement des cultures et des territoires "authentiques". Car le territoire ainsi abordé assigne aux identités sociales certains présupposés nécessaires ou déterminations constitutives et relègue en définitive toute expression non conforme au modèle dans le domaine d'un social instable, imprécis, ou inachevé. De ce point de vue, les recherches sur le monde antillais pourraient illustrer combien le social et ses territoires sont voués à entrer dans le cadre de définitions parfois bien étroites. Et comme l'adéquation avec les concepts ne s'est pas ici produite, on a pu parler à propos de cet univers antillais, d'un monde éclaté, a-social et inachevé...

Le propos ici n'est pas de dire qu'une telle conceptualisation du territoire n'est pas valable. Il est de suggérer qu'elle représente une alternative parmi d'autres, qu'elle est l'abstraction d'un des possibles de la territorialité, entendue cette fois-ci dans son sens large. Pour éviter toute confusion des territoires, j'ai pu proposer par ailleurs (Chivallon, 1994) de renouer avec l'idée de spatialité. Celle-ci renverrait aux multiples de l'expérience sociale de l'espace et se prêterait à envisager n'importe lequel des dispositifs de spatialisation du social. Le territoire serait quant à lui l'une des formes prises par la spatialité.

Nous avons pu constater au cours des dernières années, une certaine nécessité de sortir du cadre d'une territorialité que l'on dira, par facilité, conçue comme une aire. Un bon exemple est fourni par la contribution de Xavier Piolle (1991) qui nous invite à envisager une territorialité nomade, non circonscrite à l'unité de lieu. On pourrait multiplier les exemples de qualificatifs ou préfixes apposés au territoire, comme si celui-ci ne se suffisait plus à lui-même et montrait l'étroitesse de son champ sémantique. Il ne fait aucun doute que les espaces de moins en moins circonscrits générés sous l'ère de l'accélération du mouvement ont révélé des identités de moins en moins stables, fluides ou flexibles. "La pluri-appartenance est le destin de l'individu d'aujourd'hui", un individu en qui se superposerait "une variété d'identités", nous dit Jean-Pierre Saez (1995).

Cette reconnaissance du caractère multiple et changeant des référents de l'identité n'indique pas pour autant de changement radical ou général dans notre manière de conceptualiser le social et ses territoires. Ce que nous recherchons dans ce mouvement n'est-il pas encore lié à la démonstration de la pérennité des formes de l'unité et de la constance du recours aux territoires comme outils d'affirmation des "tribus" des temps modernes ? Le quotidien *Le Monde* (9 novembre 1994) s'est fait l'écho de ce débat sur les identités en posant la question pertinente de savoir "comment penser la communauté ou comment sortir de l'alternative "tribalisme-nomadisme" ?". Cette alternative pourrait bien d'ailleurs incarner les tendances de la recherche actuelle côté anglo-saxon et côté français. Les mouvances post modernes britanniques seraient en effet disposées à adhérer sans concession au nouveau paradigme fédérateur du "tout est mobile" tandis que les recherches françaises seraient plus enclines à privilégier ce qui par delà le mouvement et ses désordres atteste encore d'une certaine permanence du couple mémoire/territoire. La sociologie de la complexité laisse elle aussi transparaître sur ce point une certaine difficulté à envisager les formes sociales hors d'un système d'unité. Si dans cette perspective le désordre est réhabilité, il n'en reste pas moins qu'il semble être supplanté par les notions de cohérence et d'équilibre. Michel Maffesoli pourtant très attaché à insister sur la présence du chaos au cœur même des processus de constructions sociales, ne suggère-t-il pas

que l'équilibre finit en quelque sorte par l'emporter (Maffesoli, 1988, p. 173-182). Dans cette perspective, il postule que la délimitation territoriale serait "structurellement fondatrice" de ces équilibres sociaux (ibid., p213).

S'agissant des études sur le fait diasporique, on peut aboutir au même constat d'une sorte d'impuissance à imaginer le lien social hors d'un système normé spatialement balisé. Ce que les diasporas semblent nous apprendre, c'est que l'affirmation identitaire peut se passer du cadre lourd des formations territoriales étatiques. Elle peut s'accommoder de la dispersion, en s'appuyant toutefois sur la souplesse des micro-territoires formés aux cours des trajectoires migratoires et au sein des sociétés d'accueil. Mais surtout, les diasporas semblent enseigner la puissance d'un lien mnémotique avec le territoire d'origine, territoire mythique amplement mobilisé en lieu et place d'un territoire concret que la dispersion ne rend pas toujours définitivement accessible. C'est à travers ce dispositif spatial composite que la diaspora parvient à maintenir durablement son identité, son "ethnicité" dirait Gabriel Sheffer (1993a et 1993b). Et là encore, nous retrouvons l'implicite de la communauté solidaire et unie au sein de la définition des identités diasporiques. Car érigée en concept, la diaspora réfère bien au maintien de l'unité communautaire par delà la dispersion. On pourrait parler à son propos de "nation sans territoire" ou encore de "protonation" à la manière d'Éric Hobsbawm (1990) qui semble désigner ainsi tous les peuples que ne fédèrent pas le cadre et l'idéologie des états-nations. L'idée d'unité est à ce point centrale dans l'approche des phénomènes diasporiques, que le sociologue Alain Médam (1993) le pose comme critère de définition. Il parvient ainsi à une typologie d'où émerge d'un côté des diasporas "actives", "dynamiques", "organisées" et de l'autre des diasporas "amorphes, anoniques, dépourvues d'initiatives et de capacités d'action", le cas antillais figurant d'ailleurs parmi ce second groupe. Le retour à la formation diasporique archétypale, c'est-à-dire le peuple juif, permet à Médam de mettre en valeur le paradoxe constitutif du fait diasporique, c'est-à-dire la préservation du "Un", d'un "corps" au cœur même des processus de dispersion. Ce faisant, c'est bien l'unité qui est érigée en notion nodale ou centrale. Une telle approche convie dès lors à penser toute expérience de la dispersion par référence à l'archétype et à l'identité unitaire. Cette démarche ne poserait aucun problème si elle se limitait à conceptualiser une expérience sociale parmi d'autres. Or, il y a un réel danger de glissement vers l'établissement de catégories hiérarchiques dès lors que le modèle est en passe de devenir une norme. Et c'est un tel glissement que je serais tentée de relever, en dehors d'ailleurs des travaux d'Alain Médam, lorsque toute "diaspora" non conforme au modèle est qualifiée à partir de notions privatives : absence d'unité, absence de cohésion, absence de dynamisme communautaire etc.

Au territoire pensé comme délimitation de l'identité fait ainsi écho une approche du social comme système de définitions d'orientations unitaires. La question essentielle me paraît bien résider en ce point : est-il possible de concevoir du social hors d'un système centré ? Est-il possible de l'envisager réellement dans la diversité, dans l'ouverture, dans le déjouement de la dynamique de l'inclusion/exclusion ? Le lien social est-il capable d'émerger de constructions faiblement circonscrites et instables ? A quelle expérience de l'espace est dès lors conformé ce projet d'une socialité qui n'est pas celle de l'unité, voire de la clôture ? Est-il possible de dépasser ce que Sylvia Ostrowetsky (1993) appelle "l'assignation identitaire à résidence" pour découvrir ce qu'elle nomme joliment "les lieux de tension du mobile et de l'immobile" ?

Sur ces questions, les recherches et les essais récents sur le monde antillais apportent, sinon des réponses, au moins des perspectives riches de renouvellement de la pensée. L'application au réel antillais des concepts tirés d'une sociologie quelque peu orthodoxe a conduit le plus souvent à appréhender ce réel de façon négative. Celui-ci en est presque venu à incarner le monde de l'absence ou de l'incomplétude puisque ses manifestations ne sont pas celles d'une socialité classique où peuvent aisément se repérer les attributs de la cohérence et de la stabilité : pour le monde antillais, on ainsi pu parler pêle-mêle de structures familiales dégradées, de mémoire

raturée, d'absence de consolidation des savoirs communautaires, de faiblesse de la conscience collective etc. Les écrits récents d'Édouard Glissant (1991), nourris de philosophie post-structuraliste, renversent cette perspective. Si le monde antillais n'est pas celui de l'unité sur du temps long, il n'est pas non plus celui du manque et de l'absence. Plutôt que d'être redevable des principes de la linéarité et de la filiation, il est animé par les principes de transversalité et de connexion. Glissant voit en définitive l'univers créole comme déjouant les attributs de la sédentarité : un monde de la "relation" et de "l'emmêlement", c'est-à-dire baroque, polyphonique, inspiré de cette rencontre des cultures propre au nouveau monde et d'où ne semble avoir émergé aucune forme culturelle dominante. Une mosaïque de références, qui aurait su éviter en quelque sorte le piège des "intolérances territoriales" (p. 33).

Cette conception se retrouve dans les écrits actuels de certains sociologues britanniques. Élargissant la perspective sur le monde antillais à l'idée d'une culture transatlantique faite de connections reliant les Amériques Noires et la vieille Europe, Paul Gilroy (1993) propose par exemple une interprétation tout à fait intéressante lorsqu'il parle de la "Black Atlantic" comme d'une formation politique et culturelle moderne définie par "un désir de transcender les structures de la nation et les contraintes de l'ethnicité" (1993, p.19). Vu sous cet angle, le monde antillais n'est plus l'expression de manquements, mais conduit au contraire à envisager des alternatives à nos conceptions trop éprises d'ordre, de cohérence et de délimitation. Le sociologue d'origine jamaïcaine, Stuart Hall s'empare quant à lui résolument du concept de diaspora et de l'idée d'éclatement qu'il suggère pour interpréter les identités antillaises comme sans cesse en mouvement, des identités que la métaphore de la dispersion est toute prête à illustrer. Pour Stuart Hall (1993), deux processus sont cependant simultanément à l'œuvre dans le complexe culturel antillais. L'un s'articule autour du vecteur de la similitude et de la continuité et explique sans doute qu'il est toujours possible d'entreprendre une lecture classique des manifestations du réel antillais en termes d'orientations communautaires particularistes. L'autre est le vecteur de la différence et de la rupture, celui qui fait précisément que cette lecture classique finit par se révéler incertaine. On comprend dès lors le recours au concept d'hybridité ou encore de métissage pour rendre compte d'un univers qui semble échapper sans cesse à la logique du "Un".

En essayant de confronter une telle approche à une réalité faite de pratiques ordinaires et de quotidiennetés, il est peut être possible de mieux saisir son potentiel de pertinence. Une recherche menée récemment auprès de groupes jamaïcains au Royaume-Uni m'a conduite à explorer cette perspective. Sans m'attarder sur les résultats que j'ai exposés par ailleurs (Chivallon, 1995), je dirai simplement qu'un tel cadre de réflexion m'a semblé fournir une certaine justesse d'appréciation. Il est apte à rendre compte de la diversité des orientations collectives antillaises, de la mosaïque de comportements d'où il semble bien difficile de dégager un corpus de normes dominantes servant de référence à l'ensemble du groupe. La diaspora antillaise au Royaume-Uni ne renvoie pas en effet à l'idée de corps social pour lequel il serait possible d'identifier des repères et des symboles communs, des représentations qui font, au moins à un moment donné, que le groupe s'identifie en tant que tel en fonction des différentes stratégies qui l'animent. Nous sommes plutôt en présence d'une sorte d'empilement d'orientations communautaires. Une de mes interlocutrices jamaïcaines parlait de façon très clairvoyante de "segments communautaires". Il existe en effet des segments, des réseaux qui s'interconnectent mais qui ne sont pas réductibles à un élément dominant. Il n'y pas de centralité au sein de la diaspora antillaise. Un bon exemple est fourni par le domaine religieux où fonctionne une pluralité de registres de références : rastafarisme, pentecôtisme, adventisme, différentes affiliations aux églises historiques. Quand on pénètre dans un de ces segments communautaires, tel que le mouvement pentecôtiste, on retrouve de nouveau une multiplicité d'appartenances religieuses. Le champ religieux est ici dynamique, formé d'une myriade d'églises plus ou moins stables. On est dans ce que Denis Constant (1982) appelle un contexte d'innovation religieuse. De son côté Roswith Gerloff (1992, 1994) a décrit la complexité de ce

paysage religieux pour en déduire la présence d'une structure réticulaire s'opposant à l'organisation hiérarchique et bureaucratique des églises historiques occidentales. Le système de croyances ne débouche donc pas sur une sorte de monolinguisme religieux, ni ne donne forme à un pôle structurant l'ensemble du corps social comparable à celui des diasporas pour lesquelles la religion est le rouage essentiel de la reproduction d'une identité.

La question que l'on peut maintenant se poser est de savoir à quelles formes spatiales est conformée cette socialité multiple ? S'en référer à l'idée de territoires ethniques au sein des villes britanniques est tout à fait hasardeuse. Les pratiques discriminatoires interfèrent ici sur le projet dont l'espace est porteur, au point de ne pas savoir ce qui dans les quartiers antillais relèvent d'un "désir d'être avec", ou de l'imposition de contraintes résidentielles. Le géographe John Western (1993) a pu parler d'un attachement ambivalent des antillais à leurs lieux d'installation, ce qui traduit bien toute l'ambiguïté des processus d'appropriation que l'on serait tenté de dégager. Les espaces antillais offrent en fait une sorte de plasticité qu'a très bien décrite le sociologue Ken Pryce (1979). A propos d'un quartier antillais de Bristol, celui-ci parle d'un lieu transitoire, instable, sans ligne fédératrice, sans norme communautaire contraignante, une sorte d'espace où tout est possible. Si l'on se réfère maintenant aux rapports avec le pays d'origine, on pourrait conclure à la même flexibilité des références. La désignation du pays d'origine comme "chez soi" n'est pas une valeur qui se transmet et s'érige en culte. Elle est centrale pour certains mais supporte de n'être pas partagée, de rester de l'ordre de l'attachement individuel. Il y a bien absence de narration collective unitaire dans la mesure où aucun discours ne s'érige en idéologie dominante de la diaspora.

Autant les espaces d'appartenance que les espaces de référence de la diaspora antillaise, renvoient ainsi à la faiblesse de l'emprise donnée à la limite entre le dedans et le dehors. Ces espaces ne sont pas clairement circonscrits, ni ne forment d'insularité, et ne sont pas a fortiori l'expression de la réification d'une frontière. Au contraire, ils témoignent d'un tracé très mobile qui se veut à la fois constitutif d'une identité, mais soumettant sans cesse cette identité au changement. Ces processus expriment une sorte de jeu avec la limite et concourent à éviter la formation d'un centre, d'un noyau dur de l'identité que l'espace serait chargé de mettre en scène. Je crois que l'on peut parler de l'évitement d'un système de clôture qui mobiliserait la dynamique de l'inclusion/exclusion. Le couple "eux/nous", s'il fonctionne à l'intérieur de certains segments, est cependant rendu caduque au niveau plus large de la diaspora par la multiplication des systèmes de références et par les connections établies entre eux. Il n'est plus alors étonnant de ne pas trouver l'expression de formes territoriales bien circonscrites puisque c'est l'aire, l'insularité identitaire qui est précisément ici évitée. Nous sommes bien en présence d'une logique du métissage ou de l'emmêlement comme dirait Glissant.

Il me semble possible de pouvoir expliquer ce projet d'une identité flexible par la confrontation permanente du peuple antillais à l'ordre occidental, par cette impossibilité de se défaire de la violence symbolique du rapport avec les sociétés européennes, rapport que la trajectoire migratoire a reproduit de façon inattendue. De par sa connaissance intime de la contrainte que l'Autre est en mesure d'imposer, la diaspora antillaise, comme les cultures antillaises en général, formule peut-être le projet d'une identité qui détourne le sens des constructions duales et des frontières qui les façonnent.

Je voudrais pour conclure élargir cette perspective à des aspects plus théoriques. En argumentant autour de l'idée de l'évitement d'une réification de la limite entre le dedans et le dehors ou encore de la délimitation territoriale, mon propos n'est pas de dire que le social, et donc l'activité symbolique puisse se passer du recours à la limite. Les apports d'un certain structuralisme restent toujours précieux pour comprendre que le sens ne peut émerger que des discontinuités apposées dans le réel, ce qui explique comme l'ont si bien démontré Paul-Lévy et Ségaud (1983), que l'espace soit au cœur des processus de mise en signe et d'encodage

symbolique. Ce que l'expérience antillaise nous enseigne, ce n'est pas le non-usage de la limite, mais plutôt l'évitement de faire de cet usage un instrument de clôture, un instrument d'enfermement sur des orientations identitaires particularistes.

Bibliographie

AUGÉ, M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 153 p.

CHIVALLON, C., 1994, "Crise des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ?", in *Fin des territoires ou diversification des territorialités. La géographie interrogée*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, SET, (actes de colloque, Octobre 1994).

CHIVALLON, C., 1995, "Les espaces de la diaspora antillaise au Royaume-Uni. Limites des concepts socio-anthropologiques", *Annales de la recherche urbaine*, no 68-69, pp. 199-210.

CONSTANT, M., 1982, *Aux sources du reggae. Musique, société et politique à la Jamaïque*, Roquevaire (France), éditions Parenthèses.

GERLOFF, R., 1994, "Religious Traditions in the African Diaspora", Paper presented at the Annual Conference of the Centre for New Religions, King's College, Londres, 10 décembre 1994.

GERLOFF, R., 1992, *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in its transatlantic cultural and theological interaction*, Frankfurt, Peter Lang.

GILROY, P., 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 261 p.

GLISSANT, E., 1990, *Poétique de la relation*, Gallimard.

HALL, S., 1993, "Cultural Identity and Diaspora", in : Williams P., Chrisman L. (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, London, Harvester-Wheatsheaf.

HOBBSAWM, E., 1990, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard.

LE MONDE, n° du 9 novembre 1994 (encart "Être de plusieurs lieux et milieux à la fois", publié à l'occasion de la campagne du mécénat Seita/Anvie)

MAFFESOLI, M., 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck (Livre de Poche).

MEDAM, A., "Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol 9, no 1, pp. 59-65.

OSTROWETSKY, S., 1993, "Civilités passagères", *Actions et Recherches Sociales*, no 3-4, p. 79-87.

PAUL-LEVY, F. et M.SEGAUD, 1983, *Anthropologie de l'espace*, Alors, Centre Georges Pompidou, Paris, 346 p.

PIOLLE, X., 1991, "Proximité géographique et lien social", *L'espace Géographique*, no 4, pp. 349-358.

PRYCE, K., 1979, *Endless pressure : a study of West Indian lifes-styles in Bristol*, Bristol, Bristol Classical Press, 301 p.

RAFFESTIN, C., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec

RAFFESTIN, C., 1986, "Ecogénèse territoriale et territorialité", in *Espaces, jeux et enjeux*, sous la direction de F. Auriac et R. Brunet, Paris, Fayard, pp. 173-185.

SAEZ, J. P. (ed), 1995, "Identités, cultures et territoires", Paris, *Habiter*, Desclée de Brouwer.

SHEFFER, G., 1993a, "Ethnic Diasporas : a threat to their hosts ?", *International Migration and Security*, n° 70, Weiner M (ed), Boulder, Westview Press.

SHEFFER, G., 1993b, "Whither the study of ethnic diaspora ? Some theoretical, definitional, analytical and comparative considerations", Communication à la *Conférence Internationale sur les Réseaux de Diasporas*, Chypre, Avril 1993 (Actes à paraître).

C. Chivallon – Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise.

WESTERN, J, 1993, "Ambivalent attachments to place in London : twelve Barbadian families", *Environment and Planning D : Society and Space*, vol 11(2).

Mobilités paysannes et identités territoriales dans les Andes boliviennes

Geneviève CORTES
Université de Toulouse-Le Mirail

Introduction

La notion de territoire se réfère à une portion d'espace approprié par un groupe humain dont les limites sont déterminées par une pratique politique, économique, socio-culturelle, voire même affective. Elle suppose a priori la stabilité, c'est à dire la permanence d'une population sur la terre qu'elle contrôle, préserve et à laquelle elle s'identifie.

Autrement dit, la mobilité géographique des individus, et à plus forte raison les déplacements transfrontaliers, créent-ils toujours des "peuples sans territoire" ? Ou bien peut-on réconcilier ce vieux couple antinomique territoire-mobilité en considérant la migration comme un possible instrument d'identification et de reconstruction territoriale ?

Qu'entend-on par identité territoriale ?

Dans les sociétés andines, c'est l'appartenance à une cellule communautaire qui structure avant tout l'existence sociale et culturelle du paysan. De ce fait, le "territoire juridico-politique", comme lieu d'identification, correspond d'abord aux limites restreintes de l'espace communal. Il suppose une structure d'organisation et de pouvoir à l'échelle locale, essentiellement l'assemblée communale et le syndicat¹.

Par ailleurs, l'identité territoriale renvoie aux pratiques concrètes d'un groupe socio-culturel dans l'espace, ici le groupe ethnique quechua. Comme l'indique J. Bonnemaïson, le territoire fait appel :

"à tout ce qui, dans l'homme, se dérobe au discours scientifique et frôle l'irrationnel : il est vécu, affectivité, subjectivité et bien le nœud d'une religiosité terrienne, païenne ou déiste."
(Bonnemaïson, 1981 : 261).

C'est donc la territorialité dans le sens le plus subjectif, le plus phénoménologique, celle du vécu, du quotidien qui nous importe ici.

A partir de ce cadre conceptuel, nous proposons une réflexion sur la base d'une étude que nous avons menée dans des communautés paysannes quechuas des vallées andines de Bolivie (région de la Haute Vallée de Cochabamba) où se maintient, depuis plus de trente ans, une vieille tradition d'émigration à l'étranger².

¹ En Bolivie, l'actuelle communauté paysanne correspond à un espace dont les limites sont officiellement reconnues depuis la réforme agraire de 1953 (redistribution des terres aux paysans avec octroi de titres de propriété) comprenant à la fois des terres privées et des terres collectives. Mais d'une part, la récupération des terres n'a été que partielle. D'autre part, les paysans ne sont pas parvenus à obtenir une pleine reconnaissance juridique et politique de l'appropriation communautaire de leur territoire (Urioste, 1992 :83).

² Cette étude s'inscrit dans le cadre d'une thèse de Doctorat de Géographie : "La migration : survie et mutations des sociétés paysannes andines", Université de Toulouse le Mirail, 1995, 521p.

Les communautés paysannes concernées (deux villages de fond de bassin situés à une altitude de 2 700 mètres) sont d'implantation dite récente³. La proximité urbaine jouant, le fort degré de métissage des populations locales s'accompagne d'une pratique du bilinguisme (espagnol et quechua). Dans le contexte de forte crise qui frappe le secteur agricole traditionnel, l'aptitude au voyage de ces paysanneries relativement bien intégrées à l'espace régional, leur familiarisation avec le "monde urbain", favorisent d'autant le recours à la migration internationale.

Ainsi, pour qui aura parcouru les hauts plateaux andins à plus de 3 500 mètres des terres ayamaras ou quechuas (région de La Paz, Potosi...), le processus "d'acculturation" paraîtra fort avancé dans ces vallées inter-andines de Cochabamba. Pourtant, le rapport qu'entretient le migrant avec son espace d'origine révèle la persistance de fortes identités territoriales. Comme nous tenterons de le montrer, celui-ci exprime son appartenance territoriale par un attachement farouche à sa terre d'origine, à cette terre ancestrale qu'il quitte momentanément comme "pour mieux y rester".

I. Des paradoxes de l'exil aux signes identitaires

1. L'exil perpétuel

Ces trente dernières années, l'émigration bolivienne hors des frontières nationales n'a cessé de prendre de l'importance : selon le dernier recensement de population de juin 1992, 383 000 boliviens résidaient à l'étranger, soit 5,6 % de la population totale du pays (INE, 1993)⁴.

Dans la Haute Vallée de Cochabamba, cette émigration a pris une dimension structurelle. De fortes contraintes écologiques (sécheresse) et économiques (fortes densités rurales, exigüité des terres, politiques nationales pénalisant la production paysanne) entretiennent une vieille pratique de l'émigration qui se transmet de père en fils depuis plus de trois générations : vers l'Argentine essentiellement, mais également vers les États-Unis, Israël et, dans une moindre mesure, le Japon.

Dans les communautés paysannes de fond de bassin où nous avons travaillé, l'émigration touche 40 à 45 % de la population des villages (d'après le recensement que nous avons effectué en février 1993). Parmi les migrants, soit 1 031 personnes sur une population totale de 2 600 personnes, 60 % étaient en Argentine, 37 % aux États-Unis, 3 % dans d'autres pays dont essentiellement Israël⁵.

Cette émigration touche essentiellement les hommes et les enfants (les fils aînés en particulier) qui partent travailler dans la construction à Buenos-Aires, Miami ou Tel Aviv. Dès leur plus jeune âge, les garçons sont préparés au premier départ qui se fait généralement vers 15-16 ans. Commence alors un long itinéraire migratoire qui peut durer toute une vie. Les études de cas menées auprès d'une dizaine de foyers montrent que certains chefs de famille ont passé plus de 20 ans à l'étranger, soit parfois plus de 80 % de leur vie conjugale.

³ Bien que l'actuelle communauté andine soit le produit de la conquête espagnole, il convient de faire une distinction entre les communautés dites originaires et celles non originaires (Urioste, 1992). Les premières, en réalité peu nombreuses dans les vallées de Cochabamba, étaient en place sur le territoire de l'actuelle Bolivie lors de la période pré-hispanique (leur origine remonterait donc à l'*ayllu* andin, territoire d'unités spatiales dispersées sur la base des liens de parenté par filiation patrilinéaire). Les secondes, en revanche, sont d'installation récente ; elles remontent à la période de la colonisation espagnole ou, pour certaines, à la révolution nationale de 1952 et la réforme agraire de 1953. C'est le cas des communautés paysannes étudiées ici : l'une est une "communauté d'ex-hacienda", l'autre une "communauté neuve" selon la terminologie de M. Urioste (*op. cit.*: 83).

⁴ Contre 4% en 1976. Il s'agit d'une évaluation sous-estimée des volumes d'émigration puisque les techniques de recensement utilisés par l'Institut National de Statistiques (INE) omettent une partie des migrants (ceux dont la mère n'est plus en vie par exemple).

⁵ Pour plus de détails sur l'origine et l'évolution de ces flux d'émigration, voir Cortes, 1995.

Compte tenu de l'importance de l'émigration et de l'absentéisme prolongé des populations masculines, il ne serait pas surprenant de constater une déprise démographique dans ces régions rurales. Or, les provinces de la Haute Vallée de Cochabamba où sont situés ces villages de forte émigration (provinces d'Esteban Arze, Punata, Capinota...) se distinguent par des taux de croissance démographique élevés sur la période 1976-1992 (date des deux derniers recensements de population), en comparaison avec d'autres provinces du même département où l'on sait les paysanneries beaucoup moins mobiles (provinces d'Ayopaya, Tapacari, Arque...).

A quoi tient donc la permanence des populations locales sur leur territoire dans un contexte paradoxal de forte émigration ?

2. Le rapport au territoire d'origine

Le maintien démographique de la paysannerie dans ces vallées inter-andines de Bolivie s'explique, en grande partie, par les rapports spécifiques qu'entretiennent les émigrants avec leur territoire d'origine.

La reconstitution des itinéraires migratoires montre en effet que l'émigration, même de longue durée, n'est jamais "définitive"⁶. En réalité, l'objectif premier du migrant est de maintenir en permanence un lien économique et socio-culturel avec sa famille restée sur l'exploitation et avec le groupe communautaire.

De manière assez significative, le lien avec la communauté d'origine se traduit par le financement "à distance" des infrastructures villageoises grâce à l'argent de l'émigration : réfection de l'église, achat de matériel... Ces engagements financiers sont les garants d'une reconnaissance et d'un certain prestige au sein du village.

Par ailleurs, dès la préparation de son départ, le futur migrant est une personne potentiellement redevable vis-à-vis des membres du village puisque tout départ implique le recours préalable à la solidarité communautaire : hébergement dans le pays d'accueil, prêt d'argent surtout... Ajoutons que les règles traditionnelles d'entraide et de réciprocité propres aux sociétés andines renforcent ces relations d'inter-dépendance⁷.

Sur le plan individuel et familial, la trajectoire habituelle du migrant s'organise en plusieurs étapes. Dans les premières années de vie conjugale, le père de famille part en Argentine, le plus souvent seul. S'il est accompagné de sa femme, celle-ci ne restera qu'un an ou deux dans le pays. A la naissance du premier enfant, elle reviendra généralement au village. Au terme de plusieurs années d'exil en Argentine, une éventuelle épargne monétaire et l'expérience acquise permettra le passage à une migration plus rentable en terme monétaire (États-Unis ou Israël).

Au cours de ces phases d'émigration, le retour quasi-annuel (et parfois bi-annuel) du migrant au village est un fait majeur. Plus qu'une simple visite, ces retours de plusieurs mois sont la clé de la cohésion économique et socio-culturelle du groupe familial et communautaire. Ils sont l'occasion pour le chef de famille d'aider sa femme restée sur l'exploitation à réorienter les choix de production et, surtout, d'investir dans la terre lorsque l'épargne de la migration le permet.

⁶ Selon les recensements que nous avons effectués auprès des dirigeants communautaires, les familles s'étant installées de façon définitive à l'étranger (ou quasi-définitive, soit plus de 8 ans sans retour au village) représentent à peine 2 % de la population totale des villages.

⁷ Parmi les multiples règles d'entraide qui caractérisent la vie communautaire, la plus pratiquée est l'*ayni*, échange réciproque de service entre deux familles selon des principes bien établis (travaux agricoles, construction d'une maison, prêt d'argent...).

3. Partir... pour acheter des terres

Outre la dépendance à la conjoncture externe (opportunité de travail, cours de la monnaie, politiques d'immigration des pays d'accueil...), les trajectoires migratoires sont donc étroitement liées au cycle vital de la famille et de l'individu-migrant en référence à sa société d'origine.

Pour de nombreuses familles, l'émigration est une simple stratégie de survie. Les enquêtes montrent que l'argent envoyé par les migrants est prioritairement utilisé à l'alimentation de la famille, l'activité agricole n'assurant pas l'autosuffisance alimentaire ou ne générant pas les revenus nécessaires pour s'approvisionner sur le marché urbain⁸.

Mais parallèlement, les itinéraires migratoires en relation avec les investissements réalisés sur l'exploitation⁹ montrent que tous les paysans-migrants ayant fait l'objet d'une étude de cas ont acheté des terres au moins une fois dans leur vie grâce aux revenus de la migration (tableau 1). Comme l'indique le graphique 1, ces revenus peuvent financer jusqu'à 45 % de la surface foncière actuelle du foyer.

Tableau 1 : Migration et investissements fonciers

N°	Caractéristiques du migrant	Taille de l'exploitation (ha)	Surface héritée (ha)	Surface achetée grâce à la migration (ha)	Temps total de migration	Lieu et durée de migration
1	6 enfants, 62 ans	3,6 ha	1,8 ha	1,8 ha	23 ans	Argentine: 4 ans Canada: 3 ans USA: 16 ans
2	5 enfants, 52 ans	2,2 ha	1,6ha	0,6 ha	8 ans	Argentine: 8 ans
3	5 enfants, 43 ans	1,3 ha	1,4 ha	2,9 ha	4 ans	Argentine: 1an USA: 3 ans
4	5 enfants, 46 ans	3,1 ha	2,1 ha	1 ha	11 ans	Argentine: 8 ans Israël: 3 ans
5	6 enfants, 46 ans	4,4 ha	2,8 ha	1,6 ha	19,5 ans	Argentine: 16 ans USA: 3,5 ans

Source : Etude de cas des itinéraires migratoires, Santa Rosa-Arbieta, 1992-93

Le caractère quasi-systématique de l'investissement foncier grâce aux revenus de l'émigration mérite réflexion, car la terre est excessivement chère dans cette zone du pays : un hectare dans la Haute Vallée de Cochabamba coûte actuellement entre 6 000 et 9 000 dollars. En comparaison, la même surface dans les plaines orientales du département nouvellement colonisées (Chaparé) coûte moins de 1 000 dollars.

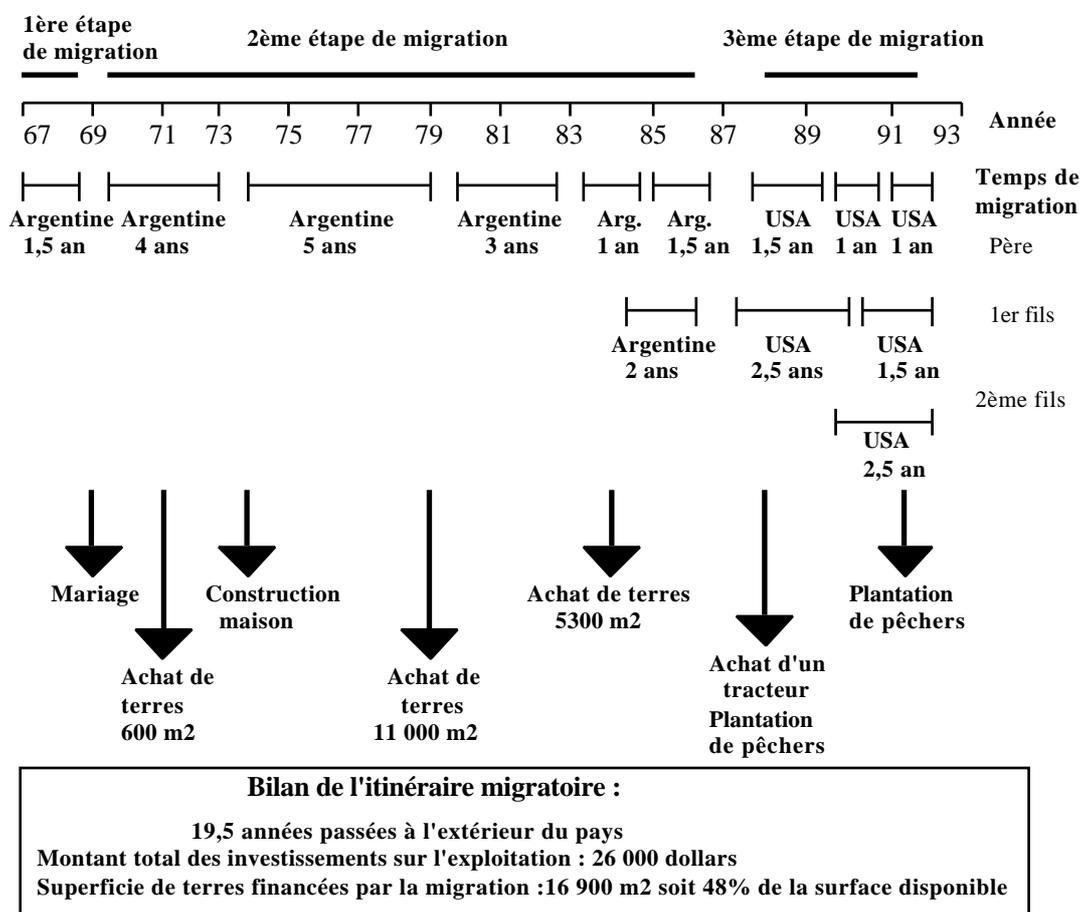
Autre fait significatif : une fois achetée, la parcelle n'est pas toujours exploitée. Certes, dans certains cas, les revenus de l'émigration ont permis d'intensifier le système de production en introduisant de nouveaux types de culture (graphique 1). Mais généralement, le chef de famille est contraint de repartir à l'étranger et de laisser sa femme sur l'exploitation qui ne peut être mise en culture par manque de moyens humains et financiers. Ajoutons que lorsque la terre est immédiatement exploitée, non seulement les gains sont dérisoires (en argent ou en produits), mais elle l'est parfois à pure perte. C'est ce qu'ont révélé les suivis d'exploitations sur la période

⁸ Un suivi mensuel d'une dizaine de foyers a permis de calculer avec précision les revenus familiaux et leur destination sur une période d'un an.

⁹ Ces itinéraires migratoires ont été reconstitués par le biais de récits de vie. Nous présentons ici quelques exemples d'investissements fonciers liés à la migration tirés des études de cas que nous avons réalisées dans les villages de Santa Rosa et d'Arbieta.

1992-93. Enfin, l'achat de terres peut entraîner un endettement considérable qui pèse sur la famille pendant de longues années et qui, à terme, peut mener à une décapitalisation.

Graphique 1 : Exemple d'itinéraire migratoire familial



Source : élaboration personnelle à partir de récits de vie, 1992-93

Autrement dit, il apparaît que les investissements fonciers des migrants dans leur communauté d'origine ne répondent pas nécessairement à une logique de rationalisation économique. Comment expliquer donc ce rapport à la terre, ce rapport au "territoire", au sens premier du terme, que sert indirectement la mobilité spatiale des paysanneries dans ces régions andines ?

II. Le territoire comme lieu d'identification

L'ancrage territorial du groupe social, c'est à dire le rôle joué par l'identification de la population à son territoire, est l'axe d'analyse que nous privilégions ici. Cette identification nous paraît être de deux natures : socio-historique d'une part, et ethno-culturelle d'autre part.

1- Le territoire, lieu-mémoire

Le rapport qu'entretient le peuple bolivien avec son propre passé peut aider à comprendre les pratiques spatiales contemporaines des paysanneries de Cochabamba.

Rappelons tout d'abord que "l'Andin" hérite d'une pratique ancestrale de l'appropriation territoriale basée sur la mobilité. Ce que J. Murra a appelé l'"*idéal vertical*" dans les sociétés pré-hispaniques andines, système spatial qui subsiste encore dans certaines communautés rurales d'altitude, est un territoire extensif de subsistance basé sur l'éparpillement spatial d'unités complémentaires de production (Murra, 1975). Cet "*archipel*" était réparti sur l'ensemble des divers étages écologiques (hauts plateaux, vallées, plaines) et correspondait à un réseau très lâche de liens de parenté. Les échanges pratiqués entre les différents étages écologiques, permettant l'autosuffisance alimentaire, supposaient donc une permanente mobilité des populations, parfois sur de très grandes distances.

Transposée à notre époque et surtout dans le cadre géographique des vallées de Cochabamba, nous retrouvons un modèle d'organisation spatiale, somme toute, comparable : la famille paysanne est aujourd'hui disséminée dans un espace mondial et crée ainsi un territoire d'îlots de subsistance (père et fils aîné chacun dans un pays étranger, la mère entre la ville et le village, la fille sur l'exploitation). Ce système spatial est aujourd'hui fondé sur la pluri-activité familiale (construction, agriculture, élevage, petit commerce..).

Un autre élément d'explication d'ordre socio-historique s'impose : littéralement dépossédée de son territoire lors de la colonisation espagnole, la paysannerie bolivienne, et tout particulièrement celle des vallées de Cochabamba, a une longue pratique de la lutte pour la terre. De façon plus précoce que dans le reste du pays, la domination des *haciendas* est contestée dès le XVIII^{ème} siècle, faisant de la Haute Vallée de Cochabamba une "région-pilote" en matière de réappropriation territoriale.

A la fin du XIX^{ème} siècle, on assiste dans ces régions à l'émergence de nouvelles relations de production et à l'apparition de petits propriétaires indépendants appelés *piqueros*. Ce sont ces mêmes *piqueros* auxquels se sont joints les *colonos* (indigènes sans terres qui appartenaient à une communauté originaire) qui, lors de la Révolution nationale de 1953, prirent d'assaut la plupart des haciendas¹⁰ Or le retour au présent est éloquent; lors des manifestations importantes qui ont eu lieu en Bolivie en octobre 1992 à l'occasion de la célébration de la découverte de l'Amérique en Europe, l'une des revendications politiques du peuple indigène, avancée en particulier par le nouveau parti katariste MNK, fut la mise en place de la "*première assemblée des nations originaires et du peuple*". Et l'un des thèmes soumis à l'examen de cette assemblée s'intitula, de manière significative, "terre et territoire" (Franqueville, 1994).

En mémoire du passé et au regard du présent, on comprendra alors que la possession de terres, même "inutiles" en termes strictement économiques, demeure pour le paysan bolivien un important instrument de revendication socio-politique au regard de la société nationale.

2– Le territoire, lieu-culte

Territoire, lieu-mémoire donc mais également lieu-culte. Car, dans les Andes, la terre est cet être vivant, cette matière charnelle, palpable, que l'on vénère, que l'on craint également. Elle est au cœur des modes de représentation et de la cosmovision andine. Ainsi, le rapport symbolique et mystique qu'entretient en permanence le paysan avec elle, est un autre élément d'explication des investissements fonciers.

En effet, les pratiques rituelles qui rythment le cycle vital de la famille et la vie communautaire sont encore très vivaces dans ces vallées inter-andines de Bolivie. Empreintes d'un fort syncrétisme religieux, elles se réfèrent à une multitude de divinités qui renvoient

¹⁰ A Uruceña, village situé à une vingtaine de kilomètres des communautés rurales où nous avons travaillé, s'est créé en 1936 le premier syndicat agraire du pays. Le décret de la réforme agraire d'août 1953 y a été promulgué. Pour plus de détails sur les origines socio-historiques des paysanneries dans ces régions, voir Larson, 1992.

toujours aux éléments naturels : le vent, le gel, la grêle, la foudre... Mais parmi elles, la *Pachamama*, la terre-mère, demeure la plus présente : divinité bienfaitrice lorsqu'elle est nourricière, mais également maléfique lorsqu'elle s'empare de l'âme ou du corps de celui qui aura violé un lieu sacré ("maladie" appelé *j'apega*).

Au quotidien, les rites renvoient à tout un monde de symboles et de croyances de caractère mystique, très souvent liés au cycle agricole : enterrements d'aliments pour "féconder" la terre, éparpillement des cendres du placenta pour favoriser sa fertilité, cheveux ou os de moutons brûlés puis jetés au vent pour éloigner le gel...

Ajoutons que la référence la plus courante à la *Pachamama* demeure la traditionnelle *ch'alla*, geste-hommage rendu à la terre consistant à verser quelques gouttes d'alcool sur le sol (par extension le terme quechua "*ch'allar*" signifie fêter un événement, inaugurer). Produit-symbole incontournable à l'occasion de n'importe quel événement festif familial ou communautaire, l'alcool, en l'occurrence dans ces régions la *chicha* (bière de maïs de fabrication artisanale), est le vecteur de communication avec l'autre et avec l'ailleurs¹¹. C'est ainsi que le maïs servant à son élaboration constitue une priorité dans les choix de production agricole, même lorsque la famille n'a que très peu de terres. En d'autres termes, la *chicha* donne lieu à une sorte "d'agriculture-culte" qui, à elle seule, peut inciter à investir dans un lopin de terre, aussi petit soit-il.

En guise de conclusion :

Dans ces régions andines de Bolivie, l'identité territoriale des individus – c'est à dire une perception très forte du territoire en référence à une identité socio-culturelle communautaire – tend à expliquer les paradoxes d'un système de mobilité. La volonté obstinée d'appartenance à un territoire, et surtout de son maintien par le biais de l'achat de terres, donne lieu à un système d'élargissement de l'espace paysan fondé sur le lien, et non sur la rupture. En d'autres termes, et comme le suggère M.C. Caloz-Tschopp, au lieu de fonder l'approche de l'émigration sur l'idée de "*frontière de séparation*", mieux vaut privilégier la notion de "*frontière de passage*" (1993 : 122).

Or l'enjeu d'une telle conception va bien au-delà : ce système de mobilité permet de créer un continuum spatial nécessaire à la permanence des paysanneries sur leur lieu d'origine. Dans ces régions de Bolivie, tant que la migration internationale suscitée par le contexte politique et économique s'enracinera dans une forte identité socio-historique et culturelle, elle sera au service d'une "résistance territoriale". Nous rejoignons là les perspectives d'analyse d'O. Hoffman à propos de la mobilité géographique des paysanneries mexicaines :

"La mobilité individuelle et collective des paysans a été le plus souvent ignorée ou sous-estimée. Or c'est elle qui donne vie à ces espaces ruraux, et qui, paradoxalement, assure la création ou la recréation des territoires ruraux différenciés les uns des autres." (Hoffman, 1994 : 50).

Bibliographie

ALBO, J., K. LIBERMANN, A. GODINEZ et F. PIFARRE, 1990, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, MEC/CIPCA/UNICEF, La Paz, 298 p.

BONNEMAISON, Joël, 1981, "Voyage autour du territoire", *L'Espace Géographique*, X,4, 249-269.

¹¹ Sur le rôle de l'alcool dans les sociétés andines, voir Saignes, 1992.

CALOZ-TSCHOPP, M.C., 1993, “Un même monde ou deux mondes à part ? A propos des lieux et des mobilités des populations”, dans "Vers un ailleurs prometteur... l'émigration, une réponse universelle à une situation de crise ? *Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement*, P.U.F, Paris, pp. 121-128.

CAMBRÉZY, Luc, 1994, “L'interminable conquête ou l'histoire d'un état propriétaire”, *Géographie et cultures*, n°10 : 21-34.

CORTES, G., 1995, “L'émigration rurale dans les vallées inter-andines de Bolivie”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Volume 11, n°2 : 113-128.

FRANQUEVILLE, André, 1994, “Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie”, *Cahiers des Sciences Humaines de l'ORSTOM*, 30 (3) : 455-474.

GENTELLE, P., 1994, “Géographie et archéologie”, dans *Encyclopédie de la géographie*, Dir. A. Bailly, R. Ferras; D. Pumain, Coll. Economica, Paris : 221-233.

INE, 1993, *Censo 1992 : resultados finales, Cochabamba*, Ministerio de Planificamieto y Coordinación, Instituto Nacional de Estadística, Bolivia, 3 Junio, La Paz, 210 p.

HOFFMAN, Odile, 1994, “Mobilité et stabilité d'une société rurale de Vera Cruz. Les deux termes d'une tension”, *Géographie et cultures*, n°10 : 35-52.

LARSON, B., 1992, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*, Ed. CERES/HISBOL, La Paz, 435p.

MURRA, J.V., 1975, “El control vertical de un maximo de pisos ecologicos en la economía de las sociedades andinas”, in *Formaciones economicas y politicas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 59-115.

PAUL-LEVY, F., et M. SÉGAUD, 1983, *Anthropologie de l'espace*, Coll. Alors, Paris, 346p.

PINCHEMEL, P.et G., 1993, *La face de la terre. Eléments de géographie*, Coll.U, Paris.

SAIGNES, T., 1992, “Boire dans les Andes”, *Cahiers de Sociologie économique et culturelle*, n°18, décembre, Paris : 31-41.

URIOSTE, M., 1992, *Fortalecer las comunidades. Una utopía subversiva, democratica...y posible*, AIPE/PROCOM/TIERRA, La Paz, 264p.

De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache

*Emmanuel FAUROUX
UMR REGARDS 9937
CNRS/ORSTOM*

Sur le littoral ouest de Madagascar, l'ancien royaume sakalava du Menabe offre un exemple frappant de la façon dont un même territoire peut, selon les époques et selon les circonstances, être perçu, vécu, géré sur des modes fortement contrastés.

Aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, alors que les densités humaines y étaient encore très faibles, le territoire du Menabe disposait d'un puissant pouvoir d'identification et d'intégration. Il fallait être Sakalava pour être autorisé à y vivre et, si on y vivait durablement, on devenait Sakalava, par le fait même. L'espace était géré de façon univoque, homogène, sous l'autorité centralisée d'un souverain exprimant les besoins et les intérêts d'un peuple qui s'adonnait principalement à l'élevage extensif des bœufs. Avec le temps, les systèmes de production se sont diversifiés et complexifiés, et les conditions de peuplement ont radicalement changé. Des migrants ont créé et développé des terroirs agricoles permanents. De plus en plus nombreux et de moins en moins dépendants des autochtones, leur intégration a commencé à s'effectuer des conditions moins harmonieuses. Ils sont aujourd'hui contraints de disputer âprement aux Sakalava l'espace disponible. Le territoire du Menabe est parcouru de profonds clivages. Il s'est compartimenté en sous-ensembles hétérogènes gérés sur la base de stratégies et de logiques désormais très diversifiées.

I. Autochtones et migrants au temps des complémentarités

1. Les notions d'autochtonie et d'identité sakalava

Dans la première moitié du XVII^{ème} siècle, l'actuel Menabe a été politiquement unifié par une dynastie conquérante, les Maroseraña. Depuis lors, on appelle Sakalava les sujets des souverains maroseraña. Le Menabe se présentait alors comme un vaste territoire (une centaine de milliers de kilomètres carrés sans frontières vraiment précises), très peu densément occupé (sans doute une cinquantaine de milliers d'habitants) par une population peu fixée au sol, se déplaçant lentement à la recherche de nouveaux pâturages pour des bœufs beaucoup plus nombreux que les hommes. La terre, quasiment illimitée, ne constituait pas un véritable enjeu. L'important était de contrôler des hommes, les groupes les plus nombreux étant aussi les plus forts, les plus prospères, et les seuls capables de reproduire leur prospérité. Dans le système politique de la monarchie sakalava, qui a fonctionné tant bien que mal de 1650 à 1900, l'équation était simple. Le roi était le maître absolu. Sa légitimité reposait sur un ensemble de mythes fondateurs (voir J. Lombard, 1988¹) et sur les multiples alliances qui avaient été scellées, ici et là, au cours de la conquête, avec les chefs et les souverains des micro-unités politiques locales. Le roi détenait un droit éminent de propriété sur l'ensemble du territoire du royaume, ses sujets reconnus étant seulement autorisés à avoir l'usufruit de parcelles de ce territoire. Si un "étranger" voulait s'y installer durablement, il pouvait soit faire allégeance directe au souverain, soit s'allier à un véritable autochtone, à un *tompon-tany* (littéralement :

¹ Ces mythes concernent notamment le sacrifice d'un grand taureau rouge (Mena = rouge; be = grand) qui a donné son nom au territoire.

“maître de la terre”). Il devenait ainsi sujet du souverain ce qui lui conférait aussi le statut de Sakalava.

2. Les modalités traditionnelles d'installation des non-Sakalava

Par définition, le *tompon-tany* d'un lieu en était le premier occupant. C'est son groupe qui avait su autrefois faire le nécessaire (rites fondateurs, invocations adéquates, interdits scrupuleusement respectés) pour obtenir et conserver durablement la protection des forces de la Nature et des esprits locaux, véritables propriétaires des lieux. L'aspect durable de cette protection devait – et doit encore aujourd'hui – s'exprimer par une situation d'équilibre, d'harmonie : le groupe est prospère, son troupeau s'agrandit, les récoltes sont abondantes... Des épidémies, de mauvaises récoltes indiquent que, pour diverses raisons, l'harmonie est rompue, que les esprits et les forces de la Nature ont cessé d'être bienveillants. Il convient alors de chercher un emplacement plus propice où l'on pourra tenter d'établir un nouveau voisinage harmonieux. Si le lieu est inoccupé, on procédera à de nouveaux rites de fondation, sinon on établira des alliances avec les *tompon-tany* déjà en place.

Ce système, très ouvert, a longtemps bien fonctionné. La culture Sakalava, marquée par la pratique de l'exogamie, favorise la recherche d'alliances hors du cercle étroit des parents et des voisins. Par ailleurs, les étrangers étaient facilement acceptés, voire recherchés, car ils contribuaient à augmenter la force de travail et la force de frappe du groupe. Les éleveurs Sakalava, qui avaient la réputation (pas toujours fondée) d'être de piètres agriculteurs, aimaient voir s'installer auprès d'eux des riziculteurs expérimentés. Ils pouvaient ainsi amorcer un troc apprécié (du paddy contre des bœufs) et percevoir une rente foncière. Plus tard, des Sakalava entreprirent de faire creuser des canaux d'irrigation par des migrants en échange de quelques bœufs. Ils commencèrent ainsi à créer leurs propres rizières, parfois données en métayage à des migrants, parfois cultivées par les Sakalava eux-mêmes.

3. L'apparition de lézardes dans le mode traditionnel d'admission des “étrangers”

Avec l'implantation des concessions coloniales, le XX^{ème} siècle a vu apparaître de véritables enclaves extra-territoriales dans lesquelles la présence de migrants était légitimée non par la référence aux règles de l'autochtonie, mais par l'autorisation du patron/colon, lui-même étranger, mais légitimé par l'appui de l'État colonial. Parallèlement, on a vu se développer des stratégies sakalava de contrôle du foncier dans les secteurs où d'anciens pâturages avaient bénéficié d'aménagements hydro-agricoles. Ces stratégies, nouvelles dans la logique sakalava et souvent élaborées à la hâte, n'ont pas tardé à se heurter aux stratégies foncières mieux construites, de riziculteurs *betsileo* ou *antesaka* plus habitués à jouer sur le moyen et le long terme. Dans l'ensemble, les stratégies sakalava ont plutôt mal résisté au choc et, malgré leur légitimité autochtone, les *tompon-tany* ont souvent dû céder aux migrants des parts significatives de leurs meilleurs terroirs rizicoles. De sérieux contentieux ont ainsi commencé à s'accumuler un peu partout, prêts à resurgir, quelques décennies plus tard, lorsque les relations interethniques ont commencé à se durcir.

De façon générale, on a assisté, au cours du XX^{ème} siècle, à une multiplication de malentendus et de contentieux provoqués par des conceptions différentes du droit foncier. Pour les Sakalava, une terre prêtée reste toujours prêtée, même après plusieurs décennies. Pour certains migrants par contre (les *Antesaka* en particulier), la mise en culture d'une terre plusieurs années consécutives confère un droit de propriété définitive. Sakalava et migrants ont peu recouru à l'immatriculation pour faire valoir leurs droits. Quand ils l'ont fait, de sérieux problèmes sont apparus : le droit moderne ne reconnaissant pas la propriété lignagère, c'est la personne chargée d'effectuer les démarches qui est officiellement considérée comme seule propriétaire. Cette particularité a ouvert la voie à d'innombrables litiges, le nouveau

"propriétaire" donnant quelquefois "sa" terre en gage pour bénéficier de prêts usuraires sans en référer à sa communauté.

Malgré conflits et malentendus, le système d'accueil et d'intégration des "étrangers" a bien fonctionné jusqu'à la fin des années cinquante. Les Sakalava disposaient d'efficaces mesures de rétorsion contre les migrants qui ne jouaient pas correctement le jeu, soit en retardant indéfiniment leur intégration dans les communautés locales, soit en les désignant comme cible aux voleurs de bœufs écumant la région. Ils ne tenaient généralement pas trop aux terroirs rizières dont ils furent peu à peu exclus.

II. L'apparition de relations de concurrence entre autochtones et migrants

1. Le dépassement des seuils d'équilibre

L'installation des migrants s'est effectuée par à-coups : arrivée de riziculteurs betsileo avec la paix française, de cultivateurs d'origines diverses pour le boom du pois du Cap après la première guerre mondiale, de Tandroy poussés par la faim lors du boom du maïs des années trente... De même, les "grandes opérations" des années soixante, puis la famine de la fin des années quatre-vingt ont récemment accéléré le rythme des arrivées. A la fin de chaque "boom", des retours ont certes eu lieu mais toujours moins importants que les arrivées. La bonne capacité d'accueil du Menabe a joué comme une forte incitation à l'installation durable ou définitive de migrants originaires des régions surpeuplées du littoral sud-est, du pays betsileo ou de l'Androy.

Les nouvelles arrivées avaient suscité une première redistribution du territoire régional dans des conditions assez consensuelles. Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, les "vrais" Sakalava, appartenant aux clans prestigieux, avaient déserté la vallée de la Morondava, en aval de Mahabo, gênés par la présence de leurs ennemis héréditaires merina devenus les maîtres précaires de ces lieux. L'axe Mahabo-Morondava, le long du fleuve, allait, à l'époque coloniale et après l'indépendance au début des années soixante, devenir l'axe "moderne" de la région où se sont concentrées toutes les grandes opérations. De même, les Sakalava ont, sans regrets excessifs, abandonné les bons terroirs rizières du delta de la Morondava aux riziculteurs Betsileo, car il ne s'agissait là que de médiocres pâturages, trop proches de la ville et des tracasseries administratives. De même, dans la première moitié du XX^{ème} siècle, les autochtones n'ont pas vu d'inconvénient majeur à laisser les Tandroy s'installer dans les zones les plus désertes, les plus isolées, loin des cours d'eau, au cœur de forêts peu convoitées. Très souvent, aussi, les villages sakalava ont toléré, voire encouragé, la création, en bordure de leurs terroirs, de villages d'alliés antesaka ou betsileo. Ce voisinage, nous l'avons vu, fut longtemps vécu de façon tout à fait positive.

Le flux des arrivées, qui n'a jamais complètement cessé, a eu tendance, parfois, à s'accélérer. Ainsi, la population du Menabe, surtout dans sa partie centrale, d'accès aisé, a constamment augmenté. Parmi les nouveaux venus, les Tandroy, cultivateurs de maïs sur brûlis forestiers, ont laissé une empreinte définitive en détruisant des milliers d'hectares de forêts². On assiste, depuis trente ou quarante ans, à une notable dégradation du climat qui pourrait être liée à cette déforestation massive. La quantité de pluies tombant au cours d'une année n'a guère changé, mais leur répartition semble plus aléatoire, concentrée sur un plus petit nombre de jours. Les périodes d'attente des pluies, à la fin de la saison sèche, sont de plus en plus longues et incertaines; lorsque les pluies arrivent enfin, elles prennent souvent l'allure de cataclysmes; de même, la fréquence des dépressions tropicales désastreuses est, sur moyenne période, en évidente augmentation.

² Sur ce thème, thèse de géographie en cours de Bertrand Réau (Bordeaux III).

Compte tenu de conditions climatiques devenues plus difficiles, le rapport population/ressource a dépassé, depuis une trentaine d'années, les seuils d'équilibre.

2. L'apparition de tensions dans les relations interethniques

Le temps des complémentarités, évocateur de cohabitations sereines, semble bien révolu.

L'éveil d'un sentiment de xénophobie chez les autochtones

Depuis quinze ou vingt ans, les Sakalava du Menabe tendent à considérer les migrants comme les principaux responsables des catastrophes naturelles qui s'abattent sur la région, car ils ne respectent pas les interdits locaux³ : ils s'installent un peu partout sans respecter les vieilles règles d'alliance avec les autochtones et, à travers eux, avec les esprits de la Nature. On assiste ainsi à la résurgence (ou, peut-être, à l'apparition) d'un "patriotisme" sakalava dont beaucoup de thèmes tranchent avec le généreux laxisme d'antan : il faut revenir aux valeurs traditionnelles, mieux respecter l'enseignement des ancêtres grâce auquel le pays avait autrefois mérité sa prospérité; il faut imposer ce respect aux non Sakalava et mieux contrôler l'arrivée de nouveaux venus. Le Menabe ne doit plus être une terre ouverte à tous. Les Sakalava doivent s'organiser pour faire face aux dangers. Dans cet esprit se sont créées des associations d'"intellectuels sakalava" (des enseignants et des diplômés) à Mahabo et à Morondava, et un groupe de pression ("*Menabe tsy mivaky*"⁴) ouvert en principe à tous mais largement contrôlé par des notables autochtones qui souhaitent probablement utiliser la "sakalavité" pour consolider les bases de leur pouvoir politique local. Lors des élections législatives, des candidats commencent à se présenter au nom de "valeurs sakalava". A proximité des tombes des grands souverains maroseraña, à Maneva et Ilaza, près de Mahabo, les phénomènes de possession se multiplient : des fidèles, venus rendre hommage aux rois défunts, entrent soudain en transe et profèrent des injonctions sévères et des prédictions à forte connotation xénophobe... Depuis une quinzaine d'années, on sent poindre, un peu partout chez les Sakalava du Menabe, un sentiment de xénophobie qui n'est certainement pas entièrement nouveau, mais qui était encore, il y a peu, extrêmement discret.

Les migrants face aux autochtones

Tous les migrants ne se sont pas constamment conformés au même type de comportement à l'égard des autochtones. Les riziculteurs Betsileo continuent à manifester un réel souci du respect des règles d'alliance, mais ils sont gagnés par une certaine exaspération quand ils constatent que leurs troupeaux sont la cible préférée des voleurs de bœufs. Ils ne peuvent pas ignorer que des Sakalava figurent parmi ceux-ci, même si on prête beaucoup de méfaits aux migrants Tandroy. Les agriculteurs antesaka se résignent mal à l'idée de se plier devant l'autorité des autochtones. Souvent salariés ou métayers sur les plantations coloniales, leur présence dans la région a été autrefois autorisée par les colons auxquels ils obéissaient; ils ne sentent pas la nécessité d'avoir des égards particuliers pour les Sakalava. Les conflits Antesaka-Sakalava, déjà nombreux autrefois, se sont récemment multipliés. Il existe presque toujours un contentieux vivant lorsque un village sakalava voisine avec un village antesaka. Les Tandroy sont redoutés par tous, y compris par les Sakalava. Leur rôle est ambigu. On les accuse d'animer des bandes de voleurs ou de receler les bœufs volés, mais on a souvent recours à eux quand on souhaite écouler discrètement un butin invouable. L'attitude dominante des migrants tandroy consiste, d'abord, à rechercher la discrétion en évitant systématiquement toutes les possibilités de conflit direct. Elle consiste, ensuite, à présenter un front uni face à tous les autres

³ Par exemple, ils élèvent des cochons en bordure des rivières, alors que cet animal est considéré comme extrêmement impur.

⁴ Littéralement : "Le Menabe qu'on ne sépare pas".

groupes, même si leur société est en réalité parcourue par d'irréductibles clivages (de castes, de vieux conflits interclaniques liés à l'histoire intérieure de l'Androy, de vieilles vendettas...).

Dans l'ensemble, le contentieux interethnique tend aujourd'hui à s'aggraver constamment autour de trois thèmes sensibles : les bœufs, la terre et l'eau.

Les points sensibles dans les relations interethniques : les bœufs, la terre et l'eau

Autrefois, quand un migrant ne respectait pas les règles du jeu, il devenait la cible des voleurs de bœufs. C'était là une première sanction, un premier avertissement. Mais, entre 1979 et 1985, l'importance des vols a changé d'échelle : des bandes armées ont parfois procédé à des attaques frontales contre des villages, sans aucune sélection des victimes. L'insécurité s'est généralisée, même dans les zones les plus accessibles, autrefois bien contrôlées. Dans le sillage des grands vols, les petits voleurs ont continué à agir comme par le passé en intervenant directement ou en donnant des informations sur les troupeaux locaux aux voleurs d'origine lointaine. Dans cette ambiance extrêmement tendue, tout le monde, désormais, se méfie de tout le monde et plus particulièrement de ses voisins qui appartiennent à un autre groupe ethnique. Les juridictions locales, les *dinam-pokonolona*⁵ ploient sous le nombre des litiges portant sur les vols de bœufs réels ou supposés⁶.

Les conflits fonciers interethniques ont toujours existé aux alentours des zones aménagées pour la riziculture et, à un moindre degré, sur les berges humides des cours d'eau. Ils se limitaient à deux ou trois thèmes : un locataire ou un emprunteur qui ne voulait plus rendre la terre à son propriétaire traditionnel, des problèmes d'immatriculation opposant un individu à sa communauté, des problèmes d'interprétation opposant le droit foncier sakalava aux divers droits fonciers des populations migrantes et au droit européen. Depuis quelques années, le problème a changé de nature. Il ne s'agit plus de litiges portant sur des parcelles, mais sur des terroirs entiers. Les Sakalava ne supportent plus que certains migrants effectuent des défrichements sauvages dans des forêts qui leur servaient de pâturages d'appoint, de réserve pour la cueillette et la chasse. Des incidents sérieux se sont récemment produits au cours desquels des autochtones ont annoncé qu'ils se livreraient à des violences physiques si les migrants dépassaient certaines limites.

Les conflits liés au contrôle de l'eau opposaient surtout, autrefois, les gens de l'amont aux gens de l'aval. Depuis les années soixante-dix, le problème a changé de nature.

Dans la partie de la plaine qui a fait l'objet d'aménagements lourds, des membres de la bourgeoisie urbaine de Morondava, grâce à divers prête-noms et au contrôle des associations d'usagers, ont fait main basse sur le réseau d'irrigation. Ils se sont ainsi donnés à eux-mêmes l'autorisation de construire des "prises pirates" détournant vers les rizières qu'ils contrôlent l'essentiel de l'eau disponible (H. Razafimandimby, 1989). Les plus lésés ont été les riziculteurs *betsileo* et *makoa*⁷ du delta qui n'ont plus assez d'eau, alors que leurs rizières étaient, il y a quelques années encore, les plus belles de la région. Le problème n'est pas directement ethnique, mais son règlement tend à le devenir. D'une part, les autorités locales ont, à maintes reprises, obtenu que les plaignants modèrent leurs réclamations en leur rappelant que, après tout, ils n'étaient pas chez eux. D'autre part, le principal (le seul ?) bénéficiaire paysan du système de prises pirates est un Sakalava qui incarne avec vigueur l'émergence d'un pouvoir politique autochtone dont on ne connaissait pas encore véritablement l'existence.

⁵ Institution très ancienne, née en Imerina et en pays *betsileo*, destinée à régler les litiges dépassant le cadre d'une communauté villageoise.

⁶ Une tactique bien connue consiste à accuser sans fondement un voisin et à "accepter" une transaction amiable (remise de quelques bœufs) pour retirer la plainte; l'accusé accepte souvent car l'issue d'un litige dépend plus de la possibilité de corrompre les juges que de la réalité des faits.

⁷ Descendants d'esclaves africains en provenance du Mozambique.

Dans les zones qui n'ont pas fait l'objet de véritables aménagements, le plus grand laxisme règne. Rien n'empêche un nouveau venu de s'installer où il veut et, notamment, d'établir une prise d'eau en amont de celles qui existent déjà, ce qui tend à défavoriser les terroirs anciens dans lesquels les droits étaient précis et les terroirs bien délimités, au profit de zones qu'on avait jusqu'alors peu utilisées parce qu'elles étaient moins favorables à la riziculture.

III. Transformations sociales et recompositions territoriales liées aux nouvelles modalités des relations interethniques

1. Les dynamiques de règlement du contentieux interethnique

*L'organisation des rapports interethniques par les pouvoirs publics : les *dinampokonolona**

Les *dina* (forme abrégée pour *dinampokonolona*) sont des assemblées de notables dirigées par un bureau élu, appelées à délibérer sur les litiges intervenant dans leur juridiction, devant une assemblée populaire qui peut participer activement aux débats mais n'intervient pas directement dans le choix de la sentence. Dans les dernières années de l'époque coloniale, l'institution fut introduite dans l'Ouest malgache pour tenter de régler les innombrables litiges provoqués par les vols de bœufs. La plupart des *dina* ont assez mal fonctionné notamment parce que beaucoup de responsables ont fini par succomber à la corruption qui s'est alors généralisée. Mais surtout, l'aggravation des tensions interethniques a rendu de plus en plus chaotique le fonctionnement d'une institution qui ne peut être harmonieux qu'avec un minimum de consensus.

Les stratégies politiques

Le régime socialiste du président Ratsiraka a donné une importance nouvelle aux autorités décentralisées, les "VIP." (*Vondrom-bahoaka Instinjaram-Pahefana*)⁸. Le pouvoir au sein des VIP est devenu un enjeu important. Les élections locales étaient autrefois liées aux partis traditionnels. Désormais, dans l'Ouest, les problèmes électoraux tendent à être présentés autour de deux thèmes : le régionalisme (les réalités du Menabe contre l'État centralisé présenté comme trop favorable aux Merina) et la sakalavité ("le Menabe appartient aux Sakalava"). En milieu rural, l'intérêt porté par certains Sakalava aux choses politiques est un phénomène nouveau car, il y a quinze ou vingt ans, ils laissaient cela aux Betsileo, plus instruits et plus concernés par les problèmes d'organisation municipale.

Les stratégies dans le domaine du symbolique et du religieux

Depuis quelques années, l'institutions lignagère assure de plus en plus mal ses fonctions et la drastique baisse d'effectifs des troupes ne permet plus d'accomplir correctement les rites lignagers qui accompagnent la vie des individus. La pauvreté et la misère sont alors vécues comme des sanctions voulues par les ancêtres pour punir les vivants de la mauvaise exécution de leurs devoirs cérémoniels. Il résulte de cette situation un sentiment généralisé d'angoisse et de culpabilité (F. Delcroix, 1994) qui s'exprime notamment par la multiplication des phénomènes de possession sur le modèle dominant du *tromba*⁹ et, en milieu urbain, par l'apparition de sectes dans un milieu qui était jusqu'alors peu christianisé à la notable exception des migrants betsileo. Tout se passe comme si les individus qui ne trouvent plus la sécurité

⁸ Littéralement : "assemblées populaires et représentants locaux du peuple".

⁹ *Tromba* = séance provoquée au cours de laquelle une personne est possédée par un esprit qui peut être un ancêtre royal venu d'une région lointaine (souvent le NO de Madagascar) ou une forte personnalité morte dans des circonstances tragiques, par noyade. Il peut s'agir aussi d'un esprit inconnu qui refuse de se nommer ou d'une émanation directe de Zanahary, le Dieu créateur.

dans les cérémonies lignagères cherchaient celle-ci dans des situations rituelles qui n'imposent pas de sacrifier des bœufs.

Dans ce véritable boom des phénomènes religieux (recherches en cours de M. Fiéloux et J. Lombard à Tuléar et à Morondava), les divers groupes ethniques se placent en situation de concurrence, chacun tentant de consolider son statut en contrôlant du mieux possible un phénomène ancien (le *tromba* pour les Sakalava) ou en tentant de prendre le contrôle d'une nouvelle secte (à Morondava, certains Antesaka, jusqu'alors très mal organisés politiquement et socialement, ont pris la direction du très dynamique mouvement tendent à prendre le contrôle du mouvement "*Fifohazana*"¹⁰). De même, les Vezo Sarà ont l'exclusivité du contrôle d'un culte sans doute très ancien, le "*Vorombe*"¹¹. Jusqu'à une date récente, ils restaient confinés sur le littoral sud-ouest; quelques-uns d'entre eux se sont installés depuis peu beaucoup plus au nord, notamment à Morondava où ils se montrent très actifs. Autrefois, les Sakalava contrôlaient largement les rites liés au *tromba*. On voit aujourd'hui, dans la ville même de Morondava, se développer un *tromba* comorien dont le fonctionnement semble obéir à des règles spécifiques. Par ailleurs, le *tromba* sakalava traditionnel fait des adeptes parmi les migrants qui s'organisent souvent de façon autonome, sans chercher à s'intégrer dans les confréries de possédés sakalava. Quant aux Betsileo et aux Merina, comme par le passé, ils conservent le contrôle des associations et groupements liés aux religions chrétiennes "classiques" (paroisses luthériennes et catholiques de Morondava, de Mahabo et des gros villages de riziculteurs du delta).

2. Les nouvelles dynamiques sociales liées à l'évolution des relations interethniques

En le résumant à l'extrême, le problème des dynamiques sociales en cours dans le Menabe s'exprime par une complexification généralisée. Plusieurs systèmes de production se trouvent désormais associés dans un espace relativement limité, chaque système étant principalement mis en œuvre par un groupe ethnique déterminé. On trouve ainsi :

- . de purs riziculteurs (les Betsileo),
- . des éleveurs qui ont été amenés à faire une place de plus en plus large à la riziculture (la plupart des Sakalava) ou qui s'adonnent encore exclusivement à l'élevage dans des zones isolées (quelques Sakalava, quelques Tandroy),
- . des riziculteurs et/ou cultivateurs de décrue qui pratiquent aussi l'élevage (la plupart des Antesaka),
- . des éleveurs pratiquant aussi des cultures sèches, maïs et arachides, sur brûlis forestiers (Tandroy),
- . des pêcheurs de mer devenant épisodiquement cultivateurs (Vezo) quand la pêche ne suffit plus (Vezom potake - littéralement les "Vezo de la boue" -) ...

Chacun de ces systèmes évolue selon une ligne spécifique que les travaux de l'Équipe de Recherche Associée CNRE/ORSTOM, de 1986 à 1994, ont tenté de caractériser et qu'il serait, bien entendu, trop long de détailler ici. Ces lignes d'évolution impliquent de nouvelles formes d'occupation de l'espace, de nouveaux types d'articulation avec les autres systèmes et des recompositions territoriales qui contribuent à donner de nouvelles caractéristiques aux relations interethniques.

¹⁰ "Mouvement du réveil", secte qui exprime une dérive malgache du luthérianisme, marquée par une grande rigueur des convictions religieuses.

¹¹ Variante locale du *tromba* qui fait intervenir des esprits venus de la mer. Récemment étudiée par Ph. Chaudat, dans le cadre de l'ERA CNRE/ORSTOM de Tuléar.

3. Les récentes recompositions territoriales

Le territoire régional, très homogène au début de ce siècle (un immense espace pastoral monopolisé par les Sakalava, coupé par quelques vallées et un delta où apparaissaient, de loin en loin, quelques terroirs rizicoles) s'est diversifié et compartimenté. Les grandes espérances que la riziculture moderne semblait justifier au milieu de ce siècle se sont d'abord effritées (échec de la SODEMO dans les années quatre-vingt¹²), puis effondrées avec le cyclone Cynthia de Février 1991 qui a montré la vulnérabilité d'un système d'irrigation trop centralisé reposant sur des investissements très lourds. Par contre, la petite riziculture paysanne a fait ses preuves (E. Fauroux, 1995) : ses infrastructures légères sont souvent détruites à la fin des grandes pluies, mais les réhabilitations nécessaires ne dépassent pas les possibilités de l'entraide villageoise. Les rendements sont médiocres, mais, aujourd'hui encore, dans les terroirs villageois, l'espace n'est pas vraiment limité : si on veut produire plus, il n'est pas très difficile d'augmenter un peu les surfaces cultivées. Ces constats incitent aujourd'hui les autorités à douter de l'opportunité d'une politique qui conduisait peu à peu à instaurer la monoculture du riz "moderne".

Les Sakalava, plus encore qu'autrefois, ont laissé l'essentiel de la vallée de la Morondava aux migrants, à l'exception de deux ou trois terroirs (Marovoay, Bezezika, Saronanala) dans lesquels l'existence d'une rente foncière potentielle a incité les autochtones à maintenir, contre vents et marées, leurs droits fonciers. Les acquis territoriaux anciens sont de plus en plus contestés. Les Betsileo ne sont plus les seuls à convoiter les meilleures zones rizicoles qui tendent aujourd'hui à s'ouvrir à une riziculture paysanne plus modeste accessible aux nouveaux migrants. Les Tandroy eux-mêmes, autrefois résolument à l'écart de la riziculture, s'installent progressivement dans les terroirs rizicoles en cours de réaménagement paysan spontané.

La pression sur la forêt augmente de toutes parts. D'abord en relation avec les migrations de survie consécutives aux famines récentes du grand Sud. Ensuite, après le cyclone Cynthia, quand la rupture du système d'irrigation de la plaine a contraint des milliers de riziculteurs à trouver des solutions de survie. Les travaux de réhabilitation à "Haute Intensité de Main d'Œuvre" entrepris par la coopération suisse (E. Fauroux 1993, Kily Be, 1995) ont seulement réussi à contenir cette pression pendant quelques années. Celle-ci ne peut manquer de susciter, aujourd'hui, des attitudes défensives, parfois violentes, des groupes autochtones qui ont absolument besoin de "leur" forêt pour continuer à vivre sur place.

Conclusion

Au cours du dernier siècle, le territoire du Menabe a connu de spectaculaires transformations. Autrefois immense, avec des limites imprécises et lointaines, il apparaissait remarquablement homogène (une seule unité politique sous l'autorité d'un monarque unique incarnant le peuple sakalava) et ouvert (il suffisait d'accepter de devenir sakalava pour y être définitivement admis). Les vicissitudes du XX^{ème} siècle ont brusquement rapproché les limites de cet espace. Des groupes humains nombreux et diversifiés l'ont compartimenté en micro-unités hétérogènes, obéissant à des intérêts différents. La nouvelle situation pose plusieurs types de problèmes graves.

Elle contribue, tout d'abord, à la crise d'identité que connaît aujourd'hui la société sakalava. Celle-ci ne dispose plus, désormais, d'un véritable espace lui appartenant exclusivement. On trouve certes encore dans le Menabe de multiples traces d'une histoire glorieuse spécifiquement sakalava. Des tombeaux royaux, mieux entretenus que dans un passé récent et plus

¹² Société de Développement de Morondava, grande opération financée par le PNUD/FAO.

régulièrement visités par des hommes qui cherchent à raviver leur “sakalavité”; de vieux villages aux traditions prestigieuses, des clans “historiques” dont les membres les plus âgés aiment à décrire au visiteur l’ancienneté et la force de leur emprise sur le pays. Mais, les tombeaux tandroy, au carrefour des chemins, peints de couleurs agressives, sont infiniment plus visibles, pour le voyageur, que les tombeaux sakalava cachés dans les profondeurs de la forêt; les gros villages de migrants occupent la première place le long des routes et des chemins ; les riziculteurs venus d’ailleurs ont pris les plus beaux terroirs agricoles et la plupart des collectivités décentralisées sont aujourd’hui placées sous le contrôle de non-Sakalava.

Cette situation, bien évidemment, a largement contribué à l’actuelle tension des relations interethniques. L’ancienne complémentarité des débuts de ce siècle a laissé la place à la juxtaposition, souvent conflictuelle, de groupes dont la survie dépend de menues victoires remportées sur des voisins encombrants. La légitimation de l’occupation de l’espace ne se réfère plus, comme autrefois, à un critère unique (la sakalavité et la soumission à l’autorité royale), mais à de multiples critères (le droit foncier moderne avec ses divers supports juridiques, l’intégration dans un programme public de développement, le droit de vivre à proximité de la terre qu’on cultive...). Dans la réalité, ces critères s’effacent d’ailleurs devant un simple rapport de force : les plus forts restent sur place et leur légitimité (quels qu’en soient les fondements) l’emporte sur les autres.

Les pouvoirs publics, lors de leurs multiples tentatives d’intervention dans cette région connue comme l’un des grands “cimetières de projets” de Madagascar, ne semblent pas avoir pris en compte les conséquences de cette situation. Ils continuent, trop souvent semble-t-il, à proposer des actions uniformes s’appliquant, sur un espace homogène, à une population rurale que l’on suppose composée d’éléments parfaitement interchangeables, prêts à accueillir avec reconnaissance des actions de développement conçues pour améliorer leur sort. Mais les faits sont têtus. Depuis une quarantaine d’années, toutes les interventions publiques ont été récupérées, biaisées, reprises par les populations locales qui, prises dans des rapports sociaux complexes et difficiles, les utilisent dans leur lutte pour le pouvoir local aux dépens de leurs rivaux les plus dangereux (E. Fauroux, 1995 b). Sur cet espace divisé et tourmenté, les dynamiques sociales ne progressent pas dans une direction unique et il est bien difficile d’envisager des interventions positives sans une connaissance de ces multiples dynamiques locales qui, désormais, structurent, de façon parfois éphémère, l’espace régional.

Bibliographie

DELCROIX, F., 1994, “Les cérémonies lignagères et la crise de l’élevage bovin extensif en pays sakalava Menabe”, Paris, EHESS, thèse en Anthropologie sociale, 370 p.

FAUROUX, E., 1993, *L’impact économique et social du programme "Food For Work" Morondava (enquêtes de Juin-Juillet 1993)*, Tuléar/Morondava, CNRE/ORSTOM, 93 p.

FAUROUX, E., 1995, “Les difficultés de la riziculture moderne dans l’Ouest malgache”, Talence, Colloque international “*Quel avenir pour les rizicultures de l’Afrique de l’Ouest ?*”, CNRS/CIRAD, REGARDS, 4-7 avril.

KILY BE, 1995, *L’impact économique et social du programme "Food For Work" Morondava (enquêtes de Mai-Juin 1995)*, Morondava, Coopération suisse, s.p.

LOMBARD, J., 1988, *La royauté sakalava. Formation et développement. XVIIème et XIXème siècles*, Paris, Trav.Doc. ORSTOM, 197 p.

RAZAFIMANDIMBY, H., 1990, “Gestion de l’eau et stratégies paysannes dans le delta de la Morondava”, Université d’Antananarivo, Maîtrise de Géographie, 200 p.

Territoires nomades en devenir

Questions à propos de l'urbanisation d'un espace nomade

Anne-Marie FRÉROT
URBAMA-Université de Tours

Les nomades sont-ils, comme l'imaginait Hérodote, ceux "dont tout l'être est de n'avoir pas de lieu" et d'appartenir à "un monde étrange fait de terrains de parcours insaisissables où n'existent plus ni direction, ni points de repères sûrs"? L'espace des nomades est-il structuré par un ensemble de lieux de mémoire composant leur territoire ? Quels sont ces lieux de référence spatiale, que représentent-ils ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre à partir de l'exemple des territoires des Maures du *Trâb el hajra* ou *Pays de la pierre* (essentiellement wilayas de l'Adrar, du Hodh – Dhar Tichitt, Oualata et Néma – et du Tagant) considéré comme le cœur historique de la République Islamique de Mauritanie créée en 1960, pays où le nomadisme s'apparente à celui de la Péninsule Arabique.

Connaître l'organisation spatiale traditionnelle et l'articulation des territoires nomades est, à notre avis, la première étape de l'analyse des recompositions territoriales de la Mauritanie actuelle. En effet, même si les nomades ne représentent plus que 5 % de la population mauritanienne (2 millions d'habitants), alors que les urbains ont augmenté de 49 % en 35 ans, et même si un quart des Mauritaniens habitent à Nouakchott créée ex-nihilo en 1957, la représentation maure de l'espace urbain est totalement imprégnée du mode de vie nomade (et pourtant, il n'y a pas plus casanier qu'un Maure à la ville!). Les Maures se disent nomades, appartenant à une civilisation nomade, et malgré l'existence de villes anciennes, on ne peut parler ici d'une civilisation urbaine. La description des territoires nomades en Mauritanie n'est donc pas une "vieille histoire" à raccrocher au "traditionnel", mais bien une question d'actualité. Rappelons que, dans ce pays peu marqué par la colonisation française, Nouakchott, zone de parcours et de puits à la rencontre de la Mauritanie blanche, ou *Trâb al-Bidan* et de la Mauritanie noire, *Trâb as-Sudan*, trait d'union entre les zones minière (Zouérate-Nouadhibou-Akjoujt) et agro-pastorale sahélienne, fut choisi comme site de capitale par décision politique correspondant à la volonté des élus mauritaniens de transférer le centre administratif de Saint Louis du Sénégal en Mauritanie. A cette époque, personne ne croyait vraiment en l'avenir de la ville. Les premiers habitants, issus des catégories serviles maures, furent attirés par les grands travaux, mais la ville n'intéressait pas grand monde et le nouvel État dut offrir des terrains lotis, concédant alors de véritables droits de propriété pour attirer de "meilleurs clients". Pourtant, l'image de la "capitale des sables" va vite se transformer. Cinq ans après sa création, la ville s'étend déjà de façon anarchique et la planification dépassée cède le pas à l'improvisation. Des campements s'installent aux marges de la ville, devenant peu à peu des baraques ou parfois, pour les plus aisés, des unités en parpaings. La sécheresse de 1968, 1972, 1973 accélère le processus de sédentarisation.

Dans un tel contexte, les territoires sont-ils le fondement d'une identité régionale au sein des États-nations d'aujourd'hui et quel est leur devenir ?

Lieux de référence spatiale

L'espace des Maures nomades, vécu, perçu et représenté, est structuré, à différentes échelles, par quatre catégories de lieux, points-clés de l'organisation territoriale traditionnelle : d'une part,

l'oasis – simple palmeraie, village ou ville –, le bas-fond et ses terrains de culture, le pâturage et ses points d'eau, d'autre part, les pôles de commerce et d'échanges.

L'oasis est la palmeraie, ou *zrîbe* (pl. *zrâyb*), terme signifiant espace clos par une haie de branches d'épineux pouvant être un jardin, une aire pour les troupeaux ou un ensemble de palmiers; de là le sens de palmeraie en Mauritanie¹. La palmeraie est en général un site de village ou de ville (*ksar*), domaine des "gens des murs" (*Ehl le-hyût*), de "ceux des villes et des villages" (*Ehl le-ksûr*, *Ehl ed-dechra*) ou de "ceux des palmeraies" (*Ehl zraïb*) qui ne sont pas pour autant "les sédentaires". Les familles maures fondatrices des villes-relais-magasins (Atar, Chinguetti, Ouadane, Oujeft, Rachid, Tijikja, Tichitt, Walata...) ont en effet établi leur pouvoir sur des modes de production complémentaires (agriculture sous palmiers ou de bas-fond, commerce de tradition caravanier, élevage ovin, caprin ou camélin) nécessitant chacun un genre de vie particulier que les mêmes personnes peuvent pratiquer tour à tour.

La palmeraie est le principal lieu d'identification au territoire : c'est là où se rattache notre famille et, encore actuellement, quelle que soit leur origine tribale, les Maures du *Pays de la pierre* se réfèrent toujours à l'endroit où leur famille se fixe (se fixait) tous les ans pendant la période de récolte des dattes ou *guetna* (juin, juillet, mi-août). Attaches très anciennes pour les tribus propriétaires des palmeraies, les oasis sont également devenues des points d'ancrage pour les éleveurs chameliers nomades se contentant autrefois d'"effleurer" les massifs du Tagant et de l'Adrar² pour lever des redevances sur leurs tributaires. Dotés en palmiers par l'administration française pendant la colonisation, devenus propriétaires fonciers après l'indépendance, les pasteurs se sont enracinés dans les oasis; contraints par la modification des rapports sociaux et des modes de production, ils se sont dès lors inscrits dans le même système d'identification au territoire.

Aux "centres" que représentent les palmeraies, s'ajoutent ceux des terrains de bas-fonds et de zones d'épandage des oueds appelés *grayr* (sing. *grara*). Ces terrains de culture de décrue³ exploités et appropriés collectivement par les groupes tribaux régionaux caractérisent l'Adrar, et dans une moindre mesure le Tagant. La propriété est acquise par la mise en valeur originelle (forage, défrichage...), mais également par achats, épreuves de force ou dons. Des droits familiaux ou individuels peuvent aussi être reconnus sur un terrain approprié collectivement. Chaque année, les exploitants choisissent la partie, ou "pied" de la *grara* qui leur convient le mieux et, ainsi de suite, pour chaque famille selon l'ordre d'arrivée qui peut varier d'une année à l'autre. Si les membres de la tribu chargés de leur entretien s'y fixent, les autres reviennent en général pour la récolte. Cette contrainte explique la place moins importante de l'élevage dans le système de production des tribus du *Pays de la pierre* que dans celui des grands éleveurs du Nord.

Les dépressions cultivées, fondements de l'appropriation de l'espace sont, au même titre que les palmeraies, des lieux centraux des territoires des Maures. Les terrains de parcours jalonnés de puits élargissent cette territorialité.

Les pâturages sont proches ou lointains. La zone circonscrite au *Pays de la pierre*, dans un rayon d'une trentaine de kilomètres autour du point d'ancrage est la *badiyye* où les semi-

1 Le terme de *zrîbe* se retrouve dans l'ensemble des parlers arabes avec des sens proches. Par exemple, en arabe tchadien, *zeriba* désigne l'enclos d'épineux où l'on rassemble les animaux, tout ce qui est enclos fermé, une surface aux limites marquées. De nombreux groupes arabes nomment encore *zeriba* à la fois la concession, l'enclos communautaire qui occupe le centre du village, où les bovins sont parqués la nuit, l'enclos individuel contigu à la case pour le petit bétail, et la mosquée. "En fait, *zeriba* désigne à la fois les épineux qui forment l'enclos, et la surface enfermée" (Bouquet, Ch. , 1990, *Insulaires et riverains du Lac Tchad*, L'Harmattan, tome 1, p. 67).

2 A l'origine, les tribus dont le pouvoir reposait sur l'élevage camélin ne se sont pas implantées dans les massifs gréseux de l'Adrar ou du Tagant qui, du fait de la pauvreté de leurs pâturages dits "noirs" (de rochers) n'étaient pas le véritable enjeu d'une compétition territoriale contrairement aux pâturages "blancs" (de sable) des plaines périphériques.

3 Les populations y font des cultures de décrue (mil, pastèques) associées à la cueillette, à la chasse et au petit élevage (chèvres et moutons); par extension, le terme *grara* a le sens de terrain de culture ou pâturage souvent vert.

nomades (*Ehl badiyye*) s'installent pendant six mois ou plus, ne se déplaçant que de quelques centaines de mètres ou d'un ou deux kilomètres maximum lorsque le campement (*frig*, pl. *fergan*) devient sale. Ce sens de *badiyye* est spécifique à la région centrale mauritanienne; au sud (Trarza, Brakna), où les "palmeraies-centres" n'existent pas et où les populations maures se rattachent aux puits, la *badiyye* est le désert, la brousse.

La zone de transhumance lointaine est la *rahhâle*⁴ pratiquée par les nomades (*Ehl rahhâle*), soit toute personne qui se déplace sans cesse à la recherche des pâturages qui verdissent après les pluies d'hivernage ou, dans le nord, après les pluies d'hiver, ou encore ceux de saison froide. L'accès à ces pâturages éloignés dépend largement des alliances tribales, des rapports de forces politico-militaires ou de l'élasticité des frontières.

Les pâturages sont ponctués de puits. En Mauritanie, la coutume régissant l'accès aux points d'eau est différente suivant les régions. Au Tagant, la propriété est plus marquée qu'en Adrar où le territoire est collectif, mais moins qu'au Trarza et au Brakna où le sol est réparti de façon précise entre les tribus et où les puits appartiennent à ceux qui les ont creusés : "*Dans la terre, ne peut creuser de puits que son propriétaire*" dit un adage du Sud. Au Nord et au Centre, le seul privilège conféré par cette mise en valeur de l'espace est, théoriquement, celui d'être servi le premier, même en arrivant le dernier, toute la communauté pouvant puiser l'eau au gré de ses déplacements et de ses besoins. Celui qui a réparé le puits a également un droit de priorité et aucune redevance n'est perçue sur les puits dont l'usage est gratuit pour tous.

Les pâturages, proches pour l'élevage ovin et caprin, plus lointains pour l'élevage camélin, sont donc des lieux de référence spatiale importants complémentaires et périphériques des palmeraies. Il en est de même des pôles lointains d'échanges.

Au-delà des zones de transhumance, les zones de commerce, sont une ouverture sur le monde extérieur (Arabie Saoudite, Canaries, Espagne, France, Mali, Maroc, Sénégal...). Soulignons que si le trafic caravanier a pratiquement disparu, l'organisation de l'espace liée à cette activité traditionnelle est très vivante dans l'esprit des Maures qui citent encore aujourd'hui les marchés traditionnels d'échanges caravaniers (*Guelmim, Tindouf, N'Dar, Nioro du Sahel...*) comme "périphéries intégrées" structurant leur territoire et définies par leur situation géographique par rapport au "centre".

Les cartes mentales des territoires nomades⁵ figurent toutes des implantations ponctuelles et linéaires (qui ne sont, il est vrai, que l'interprétation-restitution du géographe). La figure 1 représente l'espace vécu de quelques familles Ideychilli (tribu très importante de l'Adrar). Ces semi-nomades-transhumants, éleveurs de petit bétail⁶ ont, à partir de leur village d'El Gleytat, des déplacements très réduits allant de 6 à 17 *jebde* (unité de mesure de l'espace parcouru par un chameau en une journée). C'est à partir d'El Gleytat, centre de leur territoire qu'ils déterminent les terrains les plus familiers ou proche périphérie (zone a), les parcours plus lointains (b) et ce qu'ils ne connaissent pas (c). Ils savent qu'au-delà de leur zone de transhumance se trouvent le Tiris et la Kediet Idjill (zone des mines de fer mauritanien), en direction du *sahel* (Nord), et El Ghallawiya, en direction de *tell* (NE).

Figure 1

4 Le terme exprime la notion de déplacement continu. *Rhîl* (collectif *rahle*), déplacement d'un campement; *rhal*, se déplacer pour un campement.

5 Frérot, A.-M., 1993, *Perception de l'espace en Adrar de Mauritanie*, Aix-en-Provence, Université de Provence, tome 3.

6 Les Ideychilli ont souvent moins d'un chameau par famille et celui-ci est réservé au transport domestique ou à la monte. L'élevage de petit bétail (ovins et caprins) associé à la culture des palmiers-dattiers et à la mise en culture des bas-fonds ou *graïr* (sing. *grara*) est fréquent en Adrar de Mauritanie où les potentialités pastorales sont limitées (pâturages noirs - de rochers).

La figure 2 schématise le domaine de la tribu des Awlad Qaylan de Chinguetti. L'espace dit connu s'oriente autour de la ville, "nombril" de leur territoire. Le Tiris, zone de pâturage à chameau perçu comme le "pays des Rgaybat" (avec lesquels les tribus de l'Adrar sont en concurrence sur cet espace) est localisé à 15 jours de chameau en direction du *sahel*; l'océan Atlantique, "pays des Awlad Delim", est en direction de la *gale*; le "pays des Touareg et des Kunta" est à 20 *jebde* au *tell*; le Tagant et Nioro du Sahel au Mali se situent à 30 jours en direction du *charg* (SE).

Figure 2

Sans multiplier les exemples, disons que l'on retrouve sur l'ensemble des représentations trois catégories hiérarchisés de lieux de référence : au centre, la palmeraie, lieu reconnu auquel l'homme appartient, "nombril" du territoire, est le pôle déterminant de la conceptualisation du territoire. De là, des itinéraires symbolisés par des traits vers les lieux reconnus ; et au-delà, le non identifié. Entre l'homme et ces points nommés, les distances (temps, affective, sociale, économique, écologique) varient. Construit à partir d'un ou de plusieurs points d'ancrage traditionnels et "appropriés", le territoire est animé de mouvements linéaires, essentiellement méridiens, saisonniers (concentration ou dispersion) ou conjoncturels, sources de discontinuité spatio-temporelle et de gestions territoriales successives.

Territoire-lien : identité et espace-sécurité

Les territoires nomades englobent donc un ensemble de lieux de production indispensables à la survie des groupes, reliés entre eux jusqu'à former une unité [territoriale]; ils sont alors d'essence spatiale - ce qui permet au géographe de les cartographier en terme de surface, figure non adaptée aux sociétés nomades dont la dimension spatiale est mieux rendue par la combinaison de points (sites) et de lignes (itinéraires). La mainmise sur les palmeraies, les villes, les terrains de culture et les puits permet l'identification d'un territoire précis, non seulement spatial, mais social, familial ou tribal. Par exemple, les tribus émiraies s'identifient à travers le pays contrôlé par l'émir, là où ce dernier pouvait assurer la sécurité des populations en échange de la reconnaissance de son pouvoir.

Chaque émirat maure s'est ainsi progressivement constitué comme une unité territoriale, espace d'influence défini par l'ensemble des lieux fréquentés par les groupes de la mouvance émirale et des relations sociales sous-jacentes, articulé autour d'axes principaux et au sein duquel se perpétuent des droits fonciers diversifiés selon les tribus et les modes d'exploitation (pastoraux, agricoles ou phœnicicoles). Les confins de ces nouvelles formes de territorialité édifiées par des forces politiques centralisées, bien que perçus, restent toutefois perméables et mouvants.

Le territoire peut aussi être régional, défini par un ensemble de critères, non hiérarchisés, naturels (*pays des dunes ou pays blanc, pays de la pierre ou pays noir, pays des coquillages, côte*, représentation d'un territoire marqué par des espèces végétales ou animales spécifiques, etc...), socio-économiques, socio-politiques, ethno-culturels et religieux (cœur historique du *pays des Maures...*).

Le territoire est ici un lien identitaire très fort, mais non sans danger et certaines perceptions pourraient devenir source de conflits graves. Les habitants de la wilaya de l'Adrar, dont sont originaires le président de la République et la plupart des hommes d'affaires dynamiques du pays, n'étendent-ils pas leur territoire régional au-delà de la Mauritanie actuelle sous prétexte que la ville de Chinguetti, sise dans la région, en est le cœur historique ? La région Adrar, représentée comme élément d'un ensemble, celui de l'entité maure, est définie par une référence générale à un territoire, le *trâb al-Bidân*, ou "pays (terre) des Maures"; Chinguetti, ville

ancienne de l'Adrar et, par glissement l'ensemble de la région, devient le territoire des Maures Mauritanien. Ce territoire-lien, approprié par un groupe qu'il permet de définir, n'aurait-il pas légitimé l'attitude hégémonique maure face aux Négro-mauritanien lors des événements avec le Sénégal en 1989 ?

Il existe donc en Mauritanie des systèmes fonciers et territoriaux, complexes, souples et mouvants, confirmant la notion de territoires comme aires privilégiées de la représentation et des champs d'action des divers groupes composant la société. Le territoire est ici conceptualisé comme un ensemble spatial collectif et affectif : "c'est chez nous, c'est à nous et pour nous". C'est l'espace utile, là où s'arrête l'action possible, et chacun se représente l'espace qu'il domine, dont il connaît les limites avec précision sans qu'il y ait adéquation entre espace vécu et espace perçu; d'où la définition d'un espace culturel qui va au-delà de l'espace vécu : on se rattache à la tradition orale, au vécu de la tribu, du groupe. L'héritage spatial, qui ne peut être vendu, permet, à chaque génération, de reproduire le sentiment d'un droit sur une portion d'espace géographique aux limites fluctuantes. L'individu ne peut donc remettre en question son lien à l'espace géographique sans porter atteinte à sa propre identité. La notion de territoire nomade, ensemble de lieux reconnus réunis dans un réseau complexe sans "frontière" linéaire tracée, matériel, immatériel, ouvert, est essentielle comme horizon individuel et collectif de connaissance et de pratique de l'espace, mais aussi comme référent symbolique conditionnant l'identité sociale maure. Les individus se situent socialement à l'intérieur d'un certain espace défini, au-delà duquel ils perdent leur identité et ne se sentent plus en sécurité. L'oasis est un repère si elle est connue et correspond à une réalité sociale, mais elle n'est pas une marque en soi. Chacun construit son territoire comme une aire affective et culturelle en fonction de ses propres références et valorise les lieux selon le projet géographique du groupe auquel il appartient. Les pasteurs, parce qu'il faut trouver des pâturages pour les troupeaux, ne tiennent guère compte des limites administratives et passent outre les données géopolitiques récentes que sont les frontières étatiques. Même si, aujourd'hui, les pâturages septentrionaux n'ont pas la même importance du fait du recul du mode de vie nomade, on va toujours au Zemmour, en territoire saharawi ou marocain, lorsque les pâturages y sont bons. Il serait donc contraire à toute réalité de vouloir tracer des limites à l'espace des nomades qui ne connaissent pas plus les frontières naturelles que les frontières⁷ politiques et se déplacent au hasard des pluies.

L'analyse de la représentation du territoire soulève plusieurs questions :

– La perte du territoire est-elle pour les Maures nomades devenus citadins la perte de l'identité ? Mais le territoire est-il perdu ? N'est-il pas toujours un espace de circulation – et non de production –, réseau de lieux de référence dont on joue au mieux des circonstances, dominé actuellement par les points fixes, et animé par des mouvements d'échange qui n'ont plus le nom de transhumance ou de commerce caravanier, mais qui n'en sont pas moins forts et très nombreux ?

– Quel est le devenir des territoires nomades apparemment inconciliables avec un espace étatique borné, délimité, où des lois fixent les droits, mais aussi quelle est la légitimité d'une gestion des lieux de référence spatiale par l'État en tant que personne juridique et morale ?

Nos réponses ne seront que des pistes de recherche.

De la mobilité à la mobilisation

L'État traditionnel, l'émirat, occupait de façon lâche un territoire à faible densité démographique, entouré de zones encore plus faiblement peuplées, et sans véritables limites. L'espace ne manquait pas. De ce fait, le jeu du pouvoir y était souple; le bannissement, le

⁷ En hassaniyya (dialecte arabe de Mauritanie), trois termes seulement, et tous empruntés à l'arabe classique, expriment la limite : *hadd*, *takhm* et *khatt*, la dernière lexie étant davantage employée pour décrire une limite naturelle.

repentir, accompagnés de migrations collectives pouvaient résoudre les tensions, sinon il fallait un consensus tribal ou intertribal. L'émir, garant de ce consensus, assurait la paix interne favorable au développement du commerce, basé sur les productions locales. Les *zwaya*, détenteurs de la propriété foncière et du commerce ne pouvaient que soutenir le pouvoir émiral, tout en le contrôlant. Le pouvoir légitime n'était donc pas exclusif d'autres consensus se référant à la tribu, à la *jema*.

Actuellement, ce jeu n'existe plus; il n'y a plus de marges entre les États; les vides périphériques ne sont plus des soupapes de sécurité pour le pouvoir enfermé dans des limites administratives précises assurant le contrôle du territoire national⁸. L'État moderne, basé sur l'homogénéisation sociale et territoriale, s'approprie l'ensemble des territoires (au sens de somme de lieux de référence complémentaires dans le temps) dans une vision globale, englobante et synchronique. Les communautés doivent gommer leurs différences pour se fondre dans la Nation; le local disparaît au profit du territorial et l'on est passé d'une territorialité floue à une territorialité dure où l'espace est pensé technocratiquement, à travers des modèles étrangers (cf. le Schéma National d'Aménagement du Territoire de 1990 découpant la Mauritanie en zones "à vocation") par des acteurs sans prise avec la société. Ce territoire unifié doit d'ailleurs produire la société mauritanienne, une, uniforme, non tribale, non ethnique, pleinement réalisée en ville, et en particulier dans la capitale où vit plus d'un quart de la population. Or, la connaissance des territoires "culturels" nous paraît essentielle comme point de départ des actions d'organisation spatiale. S'appuyant sur la mobilité traditionnelle des Maures de civilisation nomade, le territoire national doit devenir un espace de mobilisation des anciens nomades, certes fondus avec les autres groupes de la Nation mauritanienne, mais chacun ayant droit à la différence. Le projet urbain n'est-il pas l'expression de l'une de ces différences ? La ville mauritanienne est-elle un creuset identitaire national, un territoire-lien ? Rien n'est moins sûr.

Depuis les années 70, le mode de vie s'est transformé. Les parcours lointains ne sont plus que le fait de bergers chameliers, de moins en moins nombreux, en raison du développement des aliments pour bétail et du choix d'une vie moins austère. Certains *ksûr* se sont vidés au profit des grandes villes (Nouakchott, Nouadhibou) ou de villes moyennes (Atar, F'Dérik-Zouérate, Tijikja, Kiffa, Néma) et font désormais partie du patrimoine "villes anciennes de Mauritanie à sauvegarder". Le commerce caravanier supra-régional a pris d'autres formes. Il est indéniable que des mutations s'opèrent et que de nouvelles relations à l'espace se créent par le recours systématique à la vie sédentaire en ville. Pourtant, les classes sociales urbaines aisées investissent dans l'élevage camélin prolongeant ainsi la pratique traditionnelle de l'*azib* consistant à employer des bergers pouvant garder en permanence au loin, selon les pâturages disponibles, les troupeaux domestiques reproducteurs ou simplement sans lait, les chamelles étant maintenues à la périphérie de la ville. Près des chamelles sont ainsi nées des "résidences secondaires" où se ressourcent chaque fin de semaine et/ou pendant les vacances les propriétaires et leurs amis : "dans la *badiyye*, sous la *khayme* (tente), on élimine le stress de la ville et cela nous rappelle le bon temps". En été, de juin à août, pendant la période de récolte des dattes, les avions et les taxis-brousse à destination des régions de palmeraies sont complets⁹ et les citadins viennent grossir la population des oasis (multipliée par quatre ou cinq). Enfin, en ville, les Maures installent volontiers une tente dans leur jardin ou sur leur toit en terrasse. Leur ville n'est en fait qu'un nouveau lieu de référence dans un territoire en mouvement, mouvant, où la fonction de circulation domine très largement celle de production, l'essentiel étant de préserver les échanges.

8 Pour des raisons historiques, certaines limites administratives sont aussi frontières d'État. Depuis le 17 février 1989, la question des frontières se pose dans le contexte de l'intégration à l'Union du Maghreb Arabe (U.M.A.), mais quelle est la viabilité d'une telle union si les frontières mauritano-marocaine et algérienne restent fermées ?

9 D'où la gravité de l'accident de l'avion d'Air Mauritanie survenu à l'atterrissage à Tijikja en juillet 1994 : des familles entières (femmes et enfants surtout) se rendant en guetna ont été touchées.

La ville des Maures est interprétée par renvoi à un stock d'informations préétablies appartenant au monde nomade, à partir duquel les nouveaux citadins reconstruisent (déduisent) la réalité familière de la ville qu'ils n'ont en fait pas complètement cernée. Le nomade reconnaît la ville et la construit suivant sa logique d'identité. La ville est une projection métaphorique de l'expérience individuelle façonnée par les schèmes d'une culture nomade. Le regard du nomade sur la ville est fonction de cet héritage culturel auquel s'ajoutent les expériences individuelles, mais quelles sont les correspondances entre la ville et le nomade ? Si les Maures ont marqué leur territoire de traits et de points – limites dans l'espace et le temps – qui lui donnent sens, quelles sont les marques et les symboles de la ville ? Les villes du *Trâb el-hajra* mauritanien ne seraient-elles pas des symboles nomades inscrits dans l'espace, sans démarcation entre l'habitant "ex-nomade" et son nouvel environnement urbain ? Il faudra nous interroger sur la cosmogonie du nomade à la ville mise en relation avec celle de l'urbain "ex-rural sédentaire", mais surtout avec la logique de l'État.

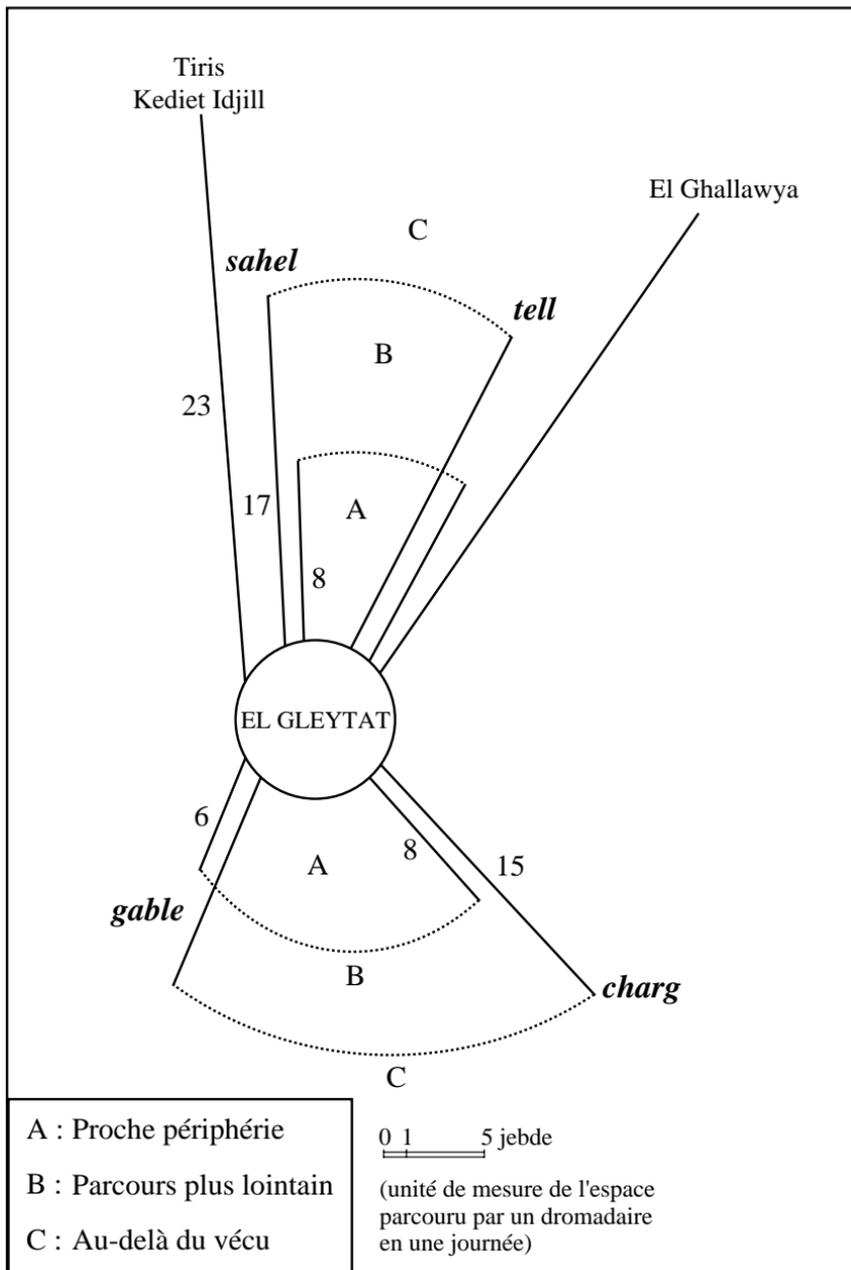


Figure 1 : Espace vécu de quelques familles Ideychelli d'El Gleytat (petits nomades éleveurs de moutons). Leur territoire, délimité à partir du ksar d'El Gleytat, est orienté.

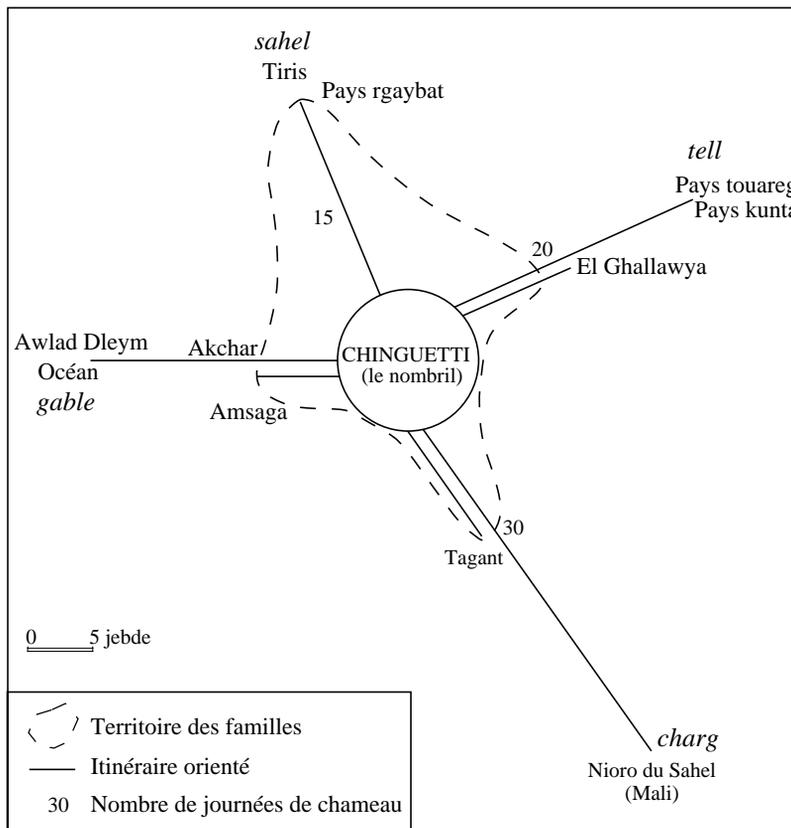


Figure 2 : Espace perçu, espace vécu par des familles de la tribu des Awlad Qaylan de Chinguetti : un espace orienté à partir de la ville, "nombril" de leur territoire.

Les territoires de la francophonie canadienne hors du Québec

Anne GILBERT
Université d'Ottawa – CANADA

Le Québec et le Canada français sont deux espaces interreliés, mais qui ne sauraient être confondus l'un avec l'autre. Le Québec n'est pas le seul endroit où l'on vit en français au Canada.

Figure 1

La grande majorité des francophones du pays – une population de 6,6 millions, soit 24,5 % de la population canadienne – se concentre certes au Québec : 5 639 000 personnes de langue maternelle française au dernier recensement (1991) ou 85 % d'entre eux. On dénombre cependant près d'un million de francophones hors du Québec : sur ses marges est et ouest principalement, soit en Acadie et en Ontario; dans l'Ouest canadien aussi, dont les francophones ont participé activement à la colonisation.

Ainsi le Québec n'est pas le seul espace francophone au Canada. Mais vu qu'il est le foyer principal de la francophonie canadienne, qu'il en est le cœur, il y a souvent confusion entre le référent géographique – le Québec – et le référent ethnoculturel – le fait français – du Canada français. Cette confusion doit être évitée, si l'on veut bien comprendre mon propos.

Car ce n'est pas du territoire québécois que je m'entretiendrai ici, mais bien du territoire de cette "autre francophonie canadienne", celle qui habite hors du Québec. Le territoire de cette francophonie canadienne hors du Québec a ceci de particulier qu'il prend forme à partir d'espaces-réseaux et qu'il permet ainsi d'entretenir une ambivalence accommodante au niveau de l'identité entre ouverture et fermeture à l'autre. Cette ambivalence illustre très bien l'ambiguïté du concept de territoire : celui-ci peut aussi bien agir comme lien que comme frontière, selon que l'on se place du point de vue de l'individu ou de la collectivité.

L'espace francophone du Canada

Entre Québec et Canada français

Enracinée depuis bientôt quatre siècles dans la vallée du Saint-Laurent, la population française du Québec s'est imposée avec le temps et beaucoup d'efforts comme une société distincte à l'intérieur du Canada. L'histoire du Canada français ne se limite cependant pas à celle du foyer québécois. Malgré un destin tragique, scellé par sa localisation à la charnière de deux colonies ennemies, l'Acadie a réussi à se maintenir à l'Est, pendant qu'une partie importante du peuple québécois a vécu une mouvance continentale et ce, au rythme de frontières économiques successives, comme le rappelaient mes collègues Louder, Trépanier et Waddell¹ de l'Université Laval : la traite des fourrures et les explorations à l'échelle continentale du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècles; le bois, les mines, l'agriculture de l'Ontario et du Mid-West américain pendant le XIX^{ème} siècle; le chemin de fer du Nord et l'industrie de l'Ontario pendant la même période; les manufactures de la Nouvelle-Angleterre et l'agriculture dans les Prairies canadiennes au XIX^{ème}

¹ Louder, D., C. Trépanier Et E. Waddell, 1994, "La francophonie nord-américaine. Mise en place et processus de diffusion géo-historique.", dans C. Poirier, dir. *Langue, espace, société. Les variétés du français en Amérique du Nord*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, p. 185-202.

et dans la première moitié du XX^{ème} siècle; et plus récemment, la chaleur de la Floride, le pétrole de l'Alberta et le rêve de la Californie.

Entre le Québec et ces îlots de vie française ailleurs sur le continent, des liens étroits existent depuis les origines de la colonie. Ces liens, alimentés par les mouvements subséquents entre le Québec et ce qu'on a nommé les "diasporas canadienne-française et acadienne", ont contribué à maintenir une certaine unité politique, économique, sociale et religieuse au sein de cet espace francophone. C'est ainsi que s'est consolidé le Canada français, qui, malgré la distance, fait participer d'un même espace le Québec et les autres cellules francophones du pays et de ses marges américaines.

Figure 2

Nouveaux lieux, nouveaux liens : la multiplication des réseaux de la francophonie canadienne

Ce Canada français était traditionnellement structuré autour de deux paliers principaux : la paroisse, voire l'agrégat de paroisses constituant la région – au Québec, il faut comprendre qu'il s'agit là d'une région très vaste qui se confond plus ou moins avec les frontières provinciales; et l'ensemble, entité beaucoup plus floue sur le plan de la géographie, mais qui n'en existe pas moins à la faveur des liens que nous avons évoqués tout à l'heure et des représentations qu'ils alimentent. Cette structure est devenue plus complexe au cours des derniers trente ans.

L'urbanisation et la banlieurisation ont d'une part fait se multiplier les cellules de vie française au pays. Des changements géopolitiques importants y ont d'autre part fait se développer des liens nouveaux au sein de la diaspora, qui a vu émerger de nouveaux réseaux, à partir des principaux foyers de la francophonie canadienne hors du Québec.

La géographie du fait français au pays a été profondément altérée par l'urbanisation. Si ce phénomène n'a pas véritablement modifié les contours du Québec – quoiqu'il en ait radicalement modifié l'organisation interne – il a sensiblement modifié l'espace du français ailleurs au pays, dont il a provoqué une plus grande dispersion, et dont il a brisé la continuité. La banlieurisation a eu un effet similaire à l'échelle intra-urbaine, ouvrant au français de nouveaux quartiers dont certains ne sont pas dans le prolongement des secteurs francophones traditionnels. Les deux phénomènes se conjuguent ici. Ils ont drainé hors de leurs concentrations traditionnelles des proportions importantes de francophones, ce qui a créé des lieux nouveaux de vie française, aux différentes échelles spatiales.

Figure 3

Entre ces nouveaux éléments de l'espace francophone hors du Québec et ses bases historiques, des liens se sont établis, s'ajoutant aux réseaux en place. Ils se sont organisés à partir des principaux pôles de vie française non québécois qui ont vu leur rôle au sein de l'espace francophone se confirmer d'autant plus que celui du Québec diminuait. Les efforts de modernisation des structures de l'État avaient en effet beaucoup affaibli les institutions telles l'Église qui avaient soutenu le développement d'un espace francophone pan-canadien. De nouvelles organisations ont eu à en prendre le relais. Hors du Québec, celles-ci n'étaient pas du ressort de l'État. Elles ont émané des milieux communautaires, qui ont été les véritables artisans des réseaux nouvellement constitués.

La mise en place de ces nouveaux réseaux a été financée en grande partie par le gouvernement du Canada, qui en a fait un instrument de politique nationale. Nous ne nous étendrons pas sur cette question ici. Mentionnons tout simplement qu'ils couvrent une gamme variée de secteurs de la vie collective, depuis l'alphabétisation jusqu'à la coopération, en passant

par le théâtre ou la politique municipale. Ils relient les institutions œuvrant dans ces différents secteurs, leur permettant de partager ressources et expertises, via des contacts directs ou via l'inforoute². Ils les rattachent à d'autres types d'institutions agissant auprès des mêmes clientèles, et ayant un fonctionnement similaire, et ceci aux échelles locale, régionale, provinciale ou nationale.

Ces réseaux ont favorisé la consolidation d'un espace francophone national, dont les bases étaient jusqu'ici assez faibles, les communautés maintenant entre elles assez peu de contacts, sauf par l'intermédiaire du Québec. Or, cet espace francophone national est perçu aujourd'hui comme le principal point d'appui des initiatives communautaires prises au palier local, régional ou des provinces.

La superposition des territoires et des identités

Un territoire constitué de la participation à plusieurs espaces-réseaux

Cet espace-réseau est à la base du territoire des francophones du Canada hors du Québec. Il accueille leurs pratiques quotidiennes, les structure, leur confère du sens. Ce faisant, il est un élément central de leur identité. Il n'est cependant pas le seul foyer de leur appartenance : le territoire de cette "autre francophonie", comme je l'ai appelé tout à l'heure, déborde souvent le réseau des lieux de vie française, pour englober des éléments d'autres réseaux, ceux-là partagés avec la culture dominante. Une analyse en cours des pratiques linguistiques des francophones en milieu minoritaire me permet de l'affirmer³.

Quel est le territoire du francophone du Canada vivant hors du Québec ? Quels sont, à la faveur de ces îlots de vie française qu'on retrouve un peu partout au pays, les lieux qu'il occupe et qu'il fait sien, ceux auxquels il aspire ? Son territoire est fait bien sûr des éléments de l'espace francophone qu'il s'approprie à diverses fins : l'école, le centre culturel, le restaurant du coin, le bureau de santé de sa localité, etc. Mais, vivant le plus souvent en situation minoritaire – seulement un francophone sur six vivant hors du Québec habite un milieu où les francophones comptent pour plus de 60 % de la population régionale⁴ – et n'ayant donc pas accès à toute la gamme d'institutions nécessaires à la satisfaction de ses différents besoins, il évolue aussi au sein des réseaux fonctionnant en anglais, qui viennent à faire aussi partie de son territoire. Dans ce type d'environnement qu'est le milieu minoritaire au Canada, les institutions françaises – lorsqu'elles existent – se retrouvent en compétition directe avec les institutions de la majorité. L'attrait qu'exercent ces dernières sur les jeunes et les adultes est d'autant plus fort que la dispersion est grande et que l'espace de vie est dominé par l'anglais.

Le milieu minoritaire a donc ceci de particulier qu'il suscite chez nous la participation à deux espaces-réseaux différents sur le plan ethnoculturel : celui de la majorité, plus diversifié et souvent plus attrayant; et celui de la minorité, qui inclut un nombre limité d'institutions. Le premier occupe la place publique. Le second se trouvant souvent hors de l'espace de vie quotidien, il doit faire l'objet d'un choix conscient, il implique un engagement. Il découle de cette participation à deux réseaux une territorialité mixte, qui crée une certaine confusion sur le plan des identités. La conscience individuelle se trouve partagée entre la communauté de vie dans son ensemble – anglo-saxonne – et la communauté de vie française qui se crée autour des

² Nous avons décrit ailleurs l'organisation de ces réseaux. Voir Gilbert, A., 1991, "L'Ontario français comme région : regard sur une communauté, son espace, ses réseaux.", *Les Cahiers de Géographie du Québec*, 35(94): 501-512.

³ Pour une présentation des résultats de cette analyse, voir Gilbert, A., 1995, "Pratiques linguistiques et milieu : résultats de l'Enquête sociale générale.", dans G. Cadrin (éd.) *Pratiques culturelles au Canada français*, Edmonton, A paraître.

⁴ Voir à ce propos la classification des milieux francophones hors du Québec proposée par la Fédération des jeunes Canadiens français. FJCF, 1991, *Un avenir incertain. Comportements linguistiques et conscience culturelle des jeunes Canadiens français*, Ottawa : Fédération des jeunes Canadiens français.

institutions et autres lieux de la vie française. Les référents territoriaux de l'identité pourraient s'en trouver affaiblis.

De l'individu à la collectivité, une francisation de l'appartenance

Or il n'en est rien. Certains soutiendront que le territoire n'existe pas pour les francophones hors du Québec, qu'ils l'ont ou bien simplement évacué ou bien repoussé dans le plus pur imaginaire⁵. Notre propre analyse du discours identitaire de la francophonie canadienne nous suggère au contraire que le territoire est une référence de premier plan dans l'affirmation de sa spécificité, qu'il en serait même la base. Le projet d'espace francophone – véhiculé par les forces vives de la francophonie canadienne comme principal outil de son développement – le montre bien⁶: ce projet associe directement son développement aux lieux qu'elle occupe ou qu'elle a à prendre, étroitement intégrés à la faveur d'un réseau de liens aux différentes échelles spatiales. Ces lieux lui servent de portes d'entrée et de points de contact avec un univers qui s'étend à l'ensemble des cellules de vie française au pays et ailleurs dans le monde. Le réseau lui permet d'y participer concrètement et quotidiennement, et sur le plan symbolique.

Le territoire dont il est question ici – car il est bien question de territoire – n'est plus le territoire mixte des pratiques individuelles. Il s'agit au contraire d'un territoire exclusivement français, qui ne peut faire l'objet d'aucun partage, d'aucune cohabitation. Ce territoire exclusif est au cœur de l'identité canadienne-française hors du Québec. Qu'il prenne forme à la faveur des réseaux liés à la structuration de l'espace institutionnel plutôt que sur la base d'un espace continu, il n'en est pas moins réel.

Une ambivalence accommodante sur le plan de l'identité

L'identité s'articule à la fois sur l'individuel et le collectif. Ainsi le vocable francophone s'applique autant à chaque membre de la collectivité qu'à la pluralité qu'ils forment tous ensemble dans leur affirmation d'une identité commune. Pour l'un et l'autre, le territoire n'est pas le même : l'individu évolue au sein d'un territoire qui inclut et l'espace francophone et l'espace de sa vie quotidienne, qui se déroule en anglais, échappant par le second aux limites du premier; la collectivité quant à elle s'associe au seul espace qui lui confère sa spécificité, l'espace constitué des lieux de vie française. Notre hypothèse est que cette ambivalence sert admirablement la francophonie canadienne.

Celle-ci affirme d'une part sa différence à travers la consécration de son territoire propre, des institutions qu'elle est à mettre en place ou à consolider. Elle ne s'y laisse pas enfermer cependant, par l'intermédiaire de la socialisation de ses membres qui participent à un territoire plus large, incluant les institutions de la majorité qu'ils s'approprient aussi sur le plan symbolique⁷. Dichotomie des appartenances, qui alimente une identité associant ouverture sur l'autre et fermeture sur soi, deux modes de relations à l'autre en apparence irréconciliables, mais qui ici, à la faveur d'une territorialité particulière, se renforcent mutuellement : contre toute attente, il semble en effet que la participation des membres de la communauté francophone aux réseaux de l'anglophonie ait suscité une plus grande affirmation de leur identité française; le

⁵ Selon François Paré, le discours identitaire franco-ontarien occulte ainsi toute référence au territoire. Paré, F., 1995, "Les Franco-Ontariens ont-ils droit au discours identitaire ?", dans Langlois, S. (dir.), *Identité et cultures nationales*, Québec : Les Presses de l'Université Laval: 167-177.

⁶ Voir Gilbert, A., 1994, "Espace régional en milieu francophone minoritaire.", dans F. Harvey (éd.), *La région culturelle: problématique interdisciplinaire*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture : 167-177.

⁷ C'est ce que souligne avec beaucoup d'à-propos Roger Bernard ,1988, dans *De Québécois à Ontariois*, publié aux éditions Le Nordir, de Hearst, l'une des premières études sociologiques sur la bilinguisation des francophones hors du Québec. Voir aussi Bernard, R., 1994, sur l'objectivation de la communauté et de l'identité dans la pratique, dans l'action. Bernard, R., 1994, "Du social à l'individuel : naissance d'une identité bilingue.", dans J. Létourneau (dir.) *La question identitaire au Canada français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 155-163.

développement sans précédent des institutions francophones au cours des derniers vingt ans en est la preuve.

A propos de l'ambiguïté du concept de territoire

Facteur de division ou lieu de rencontre ?

Le territoire, facteur de division ou lieu de rencontre ? nous demandaient les organisateurs du colloque. L'expérience de la francophonie canadienne hors du Québec me fait hésiter à choisir l'une ou l'autre de ces réponses, sinon pour dire qu'il peut être l'un et l'autre, selon que l'on se place du point de vue individuel ou collectif.

Un exemple parmi d'autres

Est-ce là un cas exceptionnel ? Je ne le crois pas. Je pense au contraire qu'une grande partie des individus dans les sociétés modernes, partagent avec le francophone du Canada ce que François Paré appelle "des conditions de minorisation" qui informent leurs rapports au territoire⁸. Ceux-ci, dans leur quête d'affirmation, cautionneraient aussi le territoire de la majorité, se l'approprieraient, en même temps qu'ils chercheraient à instituer leur différence dans un territoire qui leur est exclusif. Les rapports interculturels inégaux – qui constituent à mon avis, non pas l'exception, mais bien la norme – les forcent, comme chez nous, à s'accommoder de cette double territorialité. Certaines communications livrées ici confirment mon hypothèse.

Impasse !

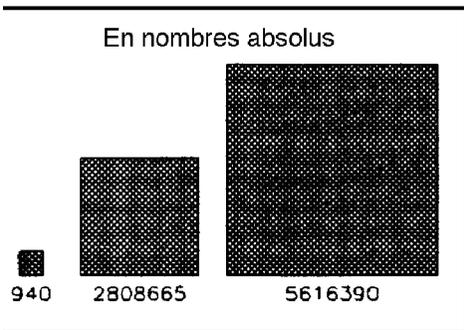
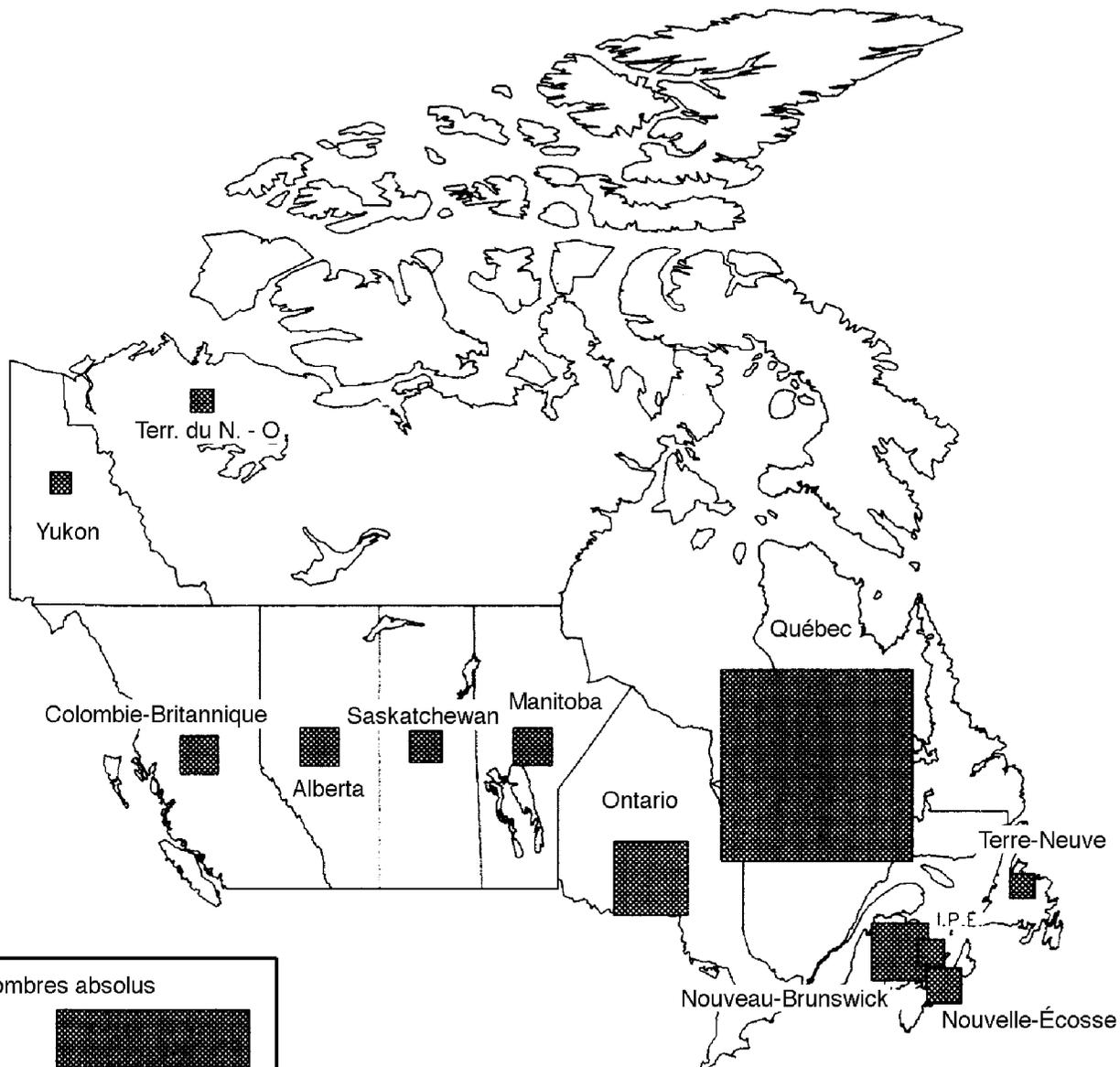
On peut s'interroger, en guise de conclusion, sur la possibilité de cet accommodement – observé au Canada tout comme ailleurs, semble-t-il – sur une longue durée. "La minorisation, la dispersion, la fragmentation laissent des marques", comme nous le rappelle Roger Bernard, sociologue de la minorité franco-ontarienne⁹. Les pratiques sociales et les représentations passent de plus en plus par l'anglais au Canada hors du Québec; la construction de l'identité française y est de plus en plus du ressort des institutions. Impasse à prévoir ! Qu'arrive-t-il en effet lorsqu'il n'y a plus de correspondance, de réciprocité, entre l'espace social des individus et celui des organisations, entre territoire individuel et territoire collectif ? Il y a là matière à réflexion pour une géographie qui s'interroge sur le sens du territoire, dans un double contexte d'homogénéisation des cultures à la faveur de la mondialisation des échanges et de l'affirmation des particularismes ethnoculturels.

⁸ Paré, F., 1995, op cit., p. 167.

⁹ Bernard, R., 1994, op cit., p. 162.

Figure 1

La population canadienne de langue maternelle française, par province, 1991



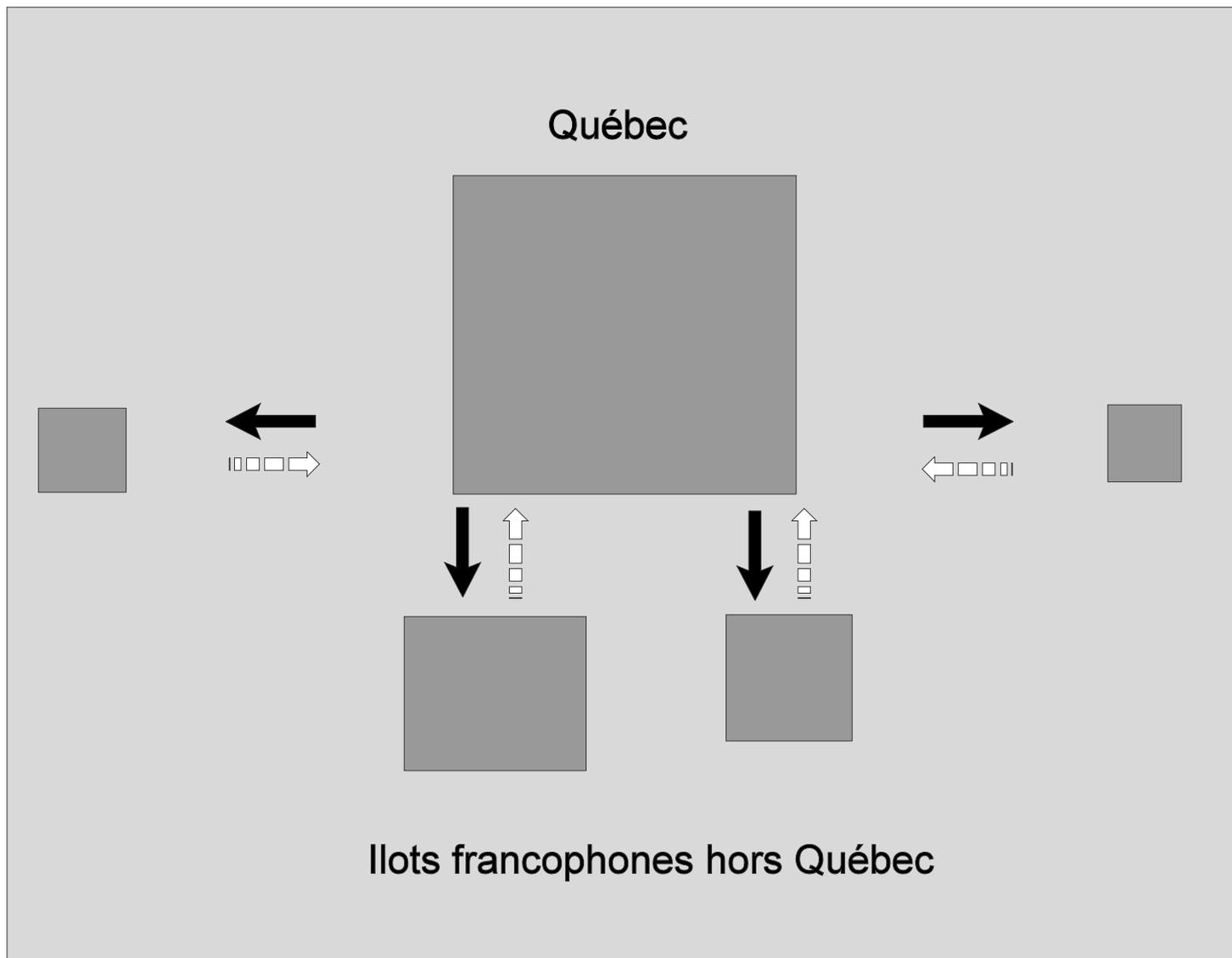


Figure 2
Le Canada français traditionnel

Québec

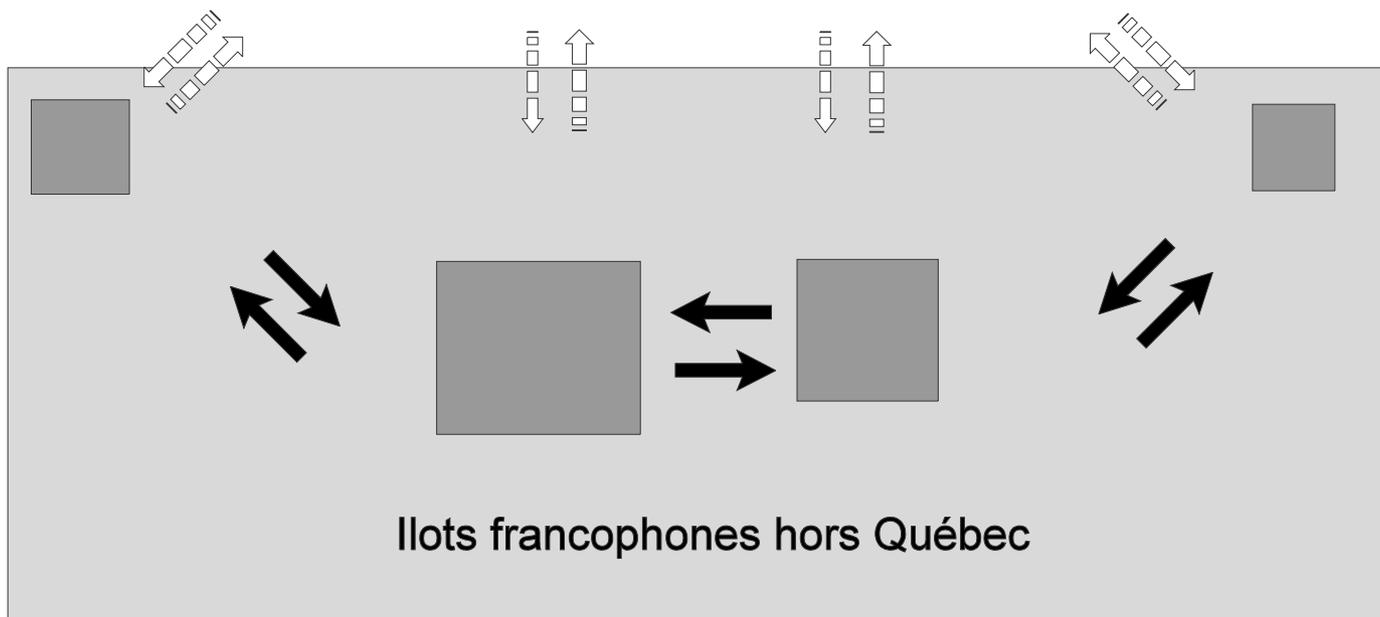


Figure 3
Le Québec et la francophonie canadienne

Minorités ethniques et nouveaux immigrants en Estonie

Ott KURS
Université de Tartu - ESTONIE

Introduction

La minorité ethnique est définie comme une entité placée en situation d'infériorité dans l'un des contextes suivants :

- 1) dans une région périphérique de l'État;
- 2) comme un îlot à l'intérieur de l'État;
- 3) comme un groupe nomade et/ou dispersé sur le territoire de l'État.

On distingue normalement deux catégories de minorités ethniques : les minorités nationales et les "ethnies sans État". La minorité nationale est une collectivité habitant souvent une région frontière, dont la langue, les mœurs et les sympathies nationales vont vers le pays limitrophe. L'"ethnie sans État" est une collectivité isolée qui doit protéger seule sa langue d'expression. L'"ethnie sans État" n'a donc pas de statut d'État souverain et ne peut s'appuyer ni sur une population mère ni sur une communauté linguistique. Si elle est dépourvue d'autonomie politique et qu'aucune loi ne protège sa langue, cette ethnie survit souvent dans des conditions difficiles (16).

Dans les pays Baltes, les deux catégories sont représentées, ce qui implique un regard en arrière sur la période de l'indépendance de l'Estonie avant la deuxième guerre mondiale (1918-1940) et pendant la période d'annexion (1940-1991).

L'ethnie majoritaire et les minorités

En 1934, le nombre d'habitants sur le territoire de la République d'Estonie (47 549 km²), indépendante en 1918 et reconnue par la Russie Soviétique en 1920, était de 1 126 413 habitants.

La majorité d'entre eux était constitué d'Estoniens (88,2 %). Des 11 provinces, l'île de Saaremaa était la plus "estonienne" (99,1 % d'Estoniens) tandis que le plus petit nombre d'Estoniens habitaient Põlva, la région sud-est de l'Estonie (32,4 % des habitants).

Les minorités ethniques représentaient 11,8 % de la population estonienne et se partageaient entre des représentants de 50 nationalités différentes. Les plus nombreux (plus de 1 000 personnes) étaient les Russes (8,7 %), les Allemands (1,5 %), les Suédois (0,7 %), les Lettons (0,5 %), les Juifs (0,4 %), les Polonais (0,1 %) et les Finlandais (0,1 % de la population). Aux "ethnies sans État" appartenaient, à cette époque-là, les Juifs, les Ingriens (Finnois orthodoxes de l'Ingrie, 841 personnes), les Tsiganes (766 personnes), les Tatars, les Livoniens, les Caréliens, les Mordves et les Komis.

Figure 1

Ces minorités ethniques étaient concentrées dans les provinces périphériques (Russes, Lettons et Suédois) et partiellement dans les villes (Allemands et Juifs). Il y avait en Estonie également un petit nombre de Tsiganes nomades, caractéristiques des pays européens. Dans la

province de Tartumaa, commune de Laiuse (surtout dans le village de Raaduvere) et dans la ville de Jõgeva habitaient à peu près 60 Tsiganes, dits Tsiganes de Laiuse, sédentaires ou semi-nomades. Environ 800 Tsiganes lettons et une dizaine de Tsiganes russes près de la frontière est menaient encore une existence nomade. La plupart des Tsiganes de l'Estonie ont péri pendant l'occupation allemande (2).

Avant l'arrivée des Slaves, les régions à l'est du lac Peipsi (Peïpous) étaient habitées par des peuples finno-ougriens. Jusqu'aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, les Estoniens eurent pour voisins de l'Est un peuple apparenté, les Votes, qui subirent par la suite une russification. L'invasion des premiers Slaves orientaux commença à l'ouest du lac Peipsi. Au XVII^{ème} siècle, des groupes russophiles s'installèrent dans la région de Nina et de Mustvee. L'immigration des Russes sur la côte ouest du lac Peipsi continua au XVIII^{ème} siècle, époque à laquelle le territoire estonien faisait partie de la Russie. La plupart était des "vieux croyants" russes qui échappaient aux persécutions. Ils créèrent un peuplement sur le modèle du village-rue (en allemand, *Straßendorf*), le long de la côte jusqu'à l'île de Piirissaar. Dans les années 1930, le nombre des "vieux croyants" russes s'élevait encore à 7 ou 8 000 personnes.

La politique de russification commencée dans les années 1880 ne fut pas accompagnée d'une colonisation russe. En revanche, il y en eut des prémices lors de la création en Estonie, à la veille de la première guerre mondiale, d'un complexe militaro-industriel impérial limité principalement à Tallinn. Avec le traité de Tartu (1920) les territoires aux bords du lac Pihkva (Pskov) et de la rivière Narva, russifiés depuis longtemps, furent rattachés à l'Estonie (9).

En 1934, 71 % des 92 656 Russes habitaient la campagne et 29 % les villes. Ils étaient répartis principalement dans les provinces frontalières de l'est où ils étaient nettement majoritaires dans plusieurs communes des provinces de Virumaa, de Tartumaa et de Põlva. Ils constituaient presque la moitié (49,8 %) de la population de la commune de Narva, en Ingrie Estonienne. Les petites villes de Kallaste et de Mustvee, au bord du lac Peipsi dans la province de Tartumaa, étaient également à majorité russe (88 et 62,8 % de la population). Leurs principaux domaines d'activité étaient l'agriculture, la maçonnerie et, dans les villes, le commerce. A cette époque-là, il n'y avait pas de population ukrainienne et biélorusse sur le territoire estonien.

La minorité allemande est issue, à l'origine, des conquérants allemands de l'Estonie, et plus tard de la bourgeoisie venue d'Allemagne. Ils se mêlèrent avec des conquérants d'origines différentes et avec des Estoniens. Pendant leur long séjour ils acquirent une nouvelle identité dite "balte" (Deutschbalten). Jusqu'au début du XIX^{ème} siècle, ils ont formé l'essentiel de la population urbaine. Par la suite, leur nombre absolu, et relatif, a commencé à diminuer (12). En 1934, la plupart des 16 346 Allemands habitaient dans les villes (84 %); ils n'avaient pas de territoire particulier et étaient mêlés aux Estoniens. Le plus grand nombre habitait à Tallinn (4,8 %), à Tartu (4,6 %), à Pärnu (4,3 % de la population) et dans d'autres villes où ils travaillaient principalement dans les domaines de l'industrie, du commerce, de l'artisanat et des professions libérales. À la campagne, les Allemands étaient nombreux dans certaines communes des provinces de Virumaa, Läänemaa, Põlva, Viljandimaa, Tartumaa, Valgamaa et à Sõmerpalu (15,9 % de la population) dans la province de Võrumaa (15). Ils y étaient surtout des propriétaires fonciers, des commerçants et des artisans.

Le pacte germano-soviétique de 1939 entraîna le départ des Allemands baltes vers l'Allemagne, en fait vers les régions occidentales de la Pologne annexée. Les départs, commencés en octobre 1939, concernèrent à la fin de l'année 11 763 personnes. L'année suivante, 2.640 personnes de plus étaient parties. Comme il y avait aussi des Estoniens parmi les "rapatriés", on estime que 13 339 Allemands partirent, soit 85 % du groupe ethnique. 3 000 Allemands restèrent en Estonie jusqu'en 1941, année au cours de laquelle 7 000 personnes

quittèrent encore le pays. A la suite de ces départs, la population de l'Estonie diminua de 21 400 personnes (13).

La troisième grande minorité ethnique était formée par les Suédois ("*aibofolket*" ou les "habitants des îles"), dont l'immigration de Suède et de Finlande du Sud avait commencé au XIII^{ème} siècle. Leur territoire d'implantation était très étendu au XVI^{ème} siècle mais, après cette date, les Estoniens vinrent aussi s'installer dans cette partie du pays.

En 1934, 7 641 Suédois habitaient en Estonie, dont 6 500 à la campagne, en particulier sur la côte nord-ouest et dans les îles. Ils constituaient la majorité de la population de l'île de Ruhnu (98,2 %) et de Vormsi (95,2 %), à Noarootsi, à Riguldi, à Nõva, dans les îles de Pakri (96,3 %) et de Naissaar. Ils étaient peu nombreux à Tallinn (600 personnes environ, soit plus de la moitié des Suédois urbains) et à Haapsalu (2,8 % de la population). Les Suédois travaillaient surtout dans l'agriculture, l'élevage et la pêche et, dans l'île de Ruhnu, ils pratiquaient également la chasse aux phoques.

Le traité conclu avec l'Union Soviétique en 1939, notamment à propos des bases militaires, toucha fortement la minorité suédoise. En 1940, ils durent quitter les îles de Pakri, de Naissaar et d'Osmussaar et furent autorisés à "revenir" en Suède, où 7 920 personnes partirent en 1943 et 1944. Ainsi la minorité ethnique suédoise cessa-t-elle d'exister en Estonie.

Jusqu'à la fin du siècle dernier la frontière entre l'Estonie et la Lettonie s'était considérablement déplacé vers le Nord, puis avait commencé le mouvement des Estoniens vers le Sud (surtout dans la région de Valga). Ainsi, la zone de peuplement s'était élargie. En 1934, à la frontière sud de l'Estonie, et en particulier près de Valga, il y avait 5 435 Lettons dont plus de la moitié étaient des agriculteurs possédant des fermes dans les communes de Orajõe et Rajangu dans la province de Pärnumaa, dans les communes Tõlliste, Kaagjärve (21,1 %), Karula et Taheva de la province de Valgamaa et dans les communes Irboska, Laura et Rootova (13,3 % de la population) de la province de Petserimaa. Dans la ville de Valga (en letton, *Valka*), la population lettonne était de 1 037 personnes, soit 9,6 % de la population (15).

L'immigration des Juifs en Estonie avait commencé seulement dans la première moitié du XIX^{ème} siècle (5). La plupart était des marchands et des artisans venus de Pologne, de Lituanie et de Courlande. Un autre groupe important était formé d'étudiants et de professeurs. Les premiers résidents, "soldats de Nicolas" ou cantonistes, avaient fondé les communautés juives d'Estonie. La population juive s'était implantée dans les vieux quartiers des villes où elle avait renforcée la position de la classe moyenne. La population rurale – *stetl* – largement répandue en Europe de l'Est, ne s'était pas développée en Estonie (3). Du fait de l'immigration constante, la communauté juive avait été multipliée par six entre 1867 et 1897, mais elle était restée cependant la plus petite des communautés de la région balte.

En 1934, on comptait 4 434 Juifs en Estonie, essentiellement des citadins, artisans ou commerçants pour la plupart. Les communautés les plus importantes étaient installés à Tallinn (2 203, soit 1,6 %), à Tartu, Pärnu, Narva, et Valga.

Les droits des minorités ethniques

La majorité de la population des pays baltes détenait la nationalité de l'État correspondant. Ainsi, en 1934, 98,5 % des habitants de l'Estonie avaient la nationalité estonienne. Parmi les étrangers, les citoyens de l'Allemagne et de la Lettonie étaient les plus nombreux.

Le problème des minorités ethniques se posa plus nettement après la première guerre mondiale, lorsque plusieurs nouveaux États se créèrent sur les ruines des anciens empires.

Bien que la République d'Estonie ait été créée pour protéger les intérêts du peuple estonien, elle n'est pas devenue un État nationaliste comme d'autres. Dans le manifeste de l'Indépendance

de l'Estonie, déjà, les droits inaliénables des minorités ethniques ont été nettement déclarés. La première constitution de 1920 a été la seule à affirmer les droits des minorités ethniques avec une telle force (12). L'adoption d'une loi sur l'autogestion culturelle en 1925 fut un événement d'une portée internationale. Ainsi, les droits des minorités étaient garantis par la Constitution. Tout citoyen estonien pouvait conserver librement son originalité ethnique. Les grandes minorités reçurent le droit de s'adresser dans leur langue maternelle aux institutions administratives, reconnue comme langue de l'administration locale et des institutions culturelles dans leurs régions d'implantation. Toute minorité dont le nombre de représentants était au moins de 3 000 personnes (14) était considérée comme une minorité reconnue de droit. Dans ce cas, l'État assurait l'entretien des écoles primaires et secondaires, le budget de l'administration locale, les allocations, etc. L'appartenance à une minorité ethnique était fixée par une liste qui recensait tous les membres de plus de 18 ans. Les enfants et les adolescents faisaient partie du groupe ethnique de leurs parents.

Les élections au Conseil de la culture de la minorité allemande eurent lieu à l'automne 1925, puis, au printemps 1926, celles du Conseil de la culture de la minorité juive. Les minorités russe et suédoise ne créèrent pas d'administrations culturelles, leur habitat compact permettant de résoudre les problèmes ethnico-culturels par une simple administration locale. Il y avait en effet une vingtaine d'écoles en langue suédoise dans les communes à majorité suédoise, une école supérieure populaire (*folkhögskola*), une école de pays (*lantmanskola*) à Noarootsi et un gymnase à Haapsalu. Les Russes, pour la plupart, n'avaient pas encore la nationalité estonienne et manquaient d'expérience pour s'organiser en tant que minorité ethnique. Ils y parvinrent seulement à la fin des années 1930 (12).

Les peuples autochtones et les immigrants dans l'Estonie annexée

Après l'annexion de l'Estonie par l'Union Soviétique en 1940, des brutalités furent exercées à l'encontre des citoyens estoniens et des minorités ethniques. Les premières déportations commencèrent en 1939, lorsque la ville de Paldiski et plusieurs îles du golfe de Finlande devinrent le domaine de l'armée rouge. Les habitants de Paldiski étaient en majorité des Estoniens, mais la population des îles (Osmussaar, Pakri et Naissaar) était essentiellement suédoise.

En conséquence de la guerre et de la période d'annexion qui suivit, la population autochtone de l'Estonie commença à diminuer. En 1943-1944, environ 70 000 Estoniens avaient quitté l'Estonie avec les Suédois (7). Les déportations de 1941 et de 1949 y contribuèrent encore. Après le rattachement à la Russie des régions situées au-delà de Narva et d'une grande partie de la province de Petserimaa (1), il ne resta plus en Estonie aucun territoire peuplé par des minorités ethniques. En 1945, la population de l'Estonie se composait presque exclusivement d'Estoniens.

45 ans plus tard, leur pourcentage dans la population n'est que de 61,5 % (cf. tableau 1).

De 1945 à 1950, 241 000 personnes arrivèrent en provenance de l'Est. Elles remplirent rapidement le vide qui s'était créé de 1940 à 1944. Les gens arrivaient soit recrutés par les entreprises de construction et par l'industrie du schiste bitumineux, soit de leur propre initiative ou à l'instigation des familles ou des relations arrivées plus tôt (4). Les premiers immigrants étaient ressortissants des régions du nord-ouest de la Russie, mais progressivement il en vint de régions de plus en plus éloignées. La deuxième grande vague d'immigration eut lieu entre 1961 et 1970, période pendant laquelle arrivèrent 95 000 personnes (6).

Figure 2

Tableau 1. Estoniens et immigrés dans la population estonienne

Année	Population	Nombre d'Estoniens	Pourcentage d'Estoniens
1945	845 000	831 000	97,3
1959	1 196 791	892 653	74,6
1970	1 356 079	925 157	68,2
1979	1 464 476	947 812	64,7
1989	1 565 662	963 269	61,5
1994	1 506 927	962 326	63,9
1995	1 491 583
1996	1 476 301

Le nombre d'Estoniens diminue à Tallinn et dans les autres grandes villes, mais également dans les petites villes et les bourgs (tableau 2).

Tableau 2. La diminution du pourcentage d'Estoniens dans les villes 1970-1989

Ville	1970	1979	1989	
Kohtla-Järve	30,6	26,4	20,9	
Kiviõli	51,9	44,5	38,1	
Narva	6,9	4,9	3,9	
Sillamäe	4,9	4,3	3,2	
Tapa	50,2	43,2	37,0	
Paldiski	5,5	3,2	2,4	
Loksa	44,5	37,0	26,8	
Narva-Jõesuu	23,4	16,5	12,0	
Viivikonna		12,0	9,6	7,3
Maardu	...	21,7	15,4	
Kallaste	25,4	24,0	19,7	
Mustvee	43,5	44,1	43,2	

À côté des Russes, les plus grands groupes d'immigrés étaient les Ukrainiens, les Biélorusses et les Finlandais. En 1989, les autres groupes ethniques de plus de 500 représentants étaient les suivants : Juifs, Tatars, Lituaniens, Polonais, Allemands, Lettons, Arméniens, Azers, Mordves, Moldaves, Tsiganes et Tchouvaches. Comme tous ces groupes étaient assimilés à la population russe, ils ont reçu l'appellation générale de "population de langue russe".

Les Russes formaient un ensemble considérable. Ils étaient concentrés dans les grandes villes où ils constituaient 39 % de la population. À titre de comparaison on pourrait noter que tous les autres non-Estoniens urbains ne représentaient que 8,9 % de la population. À peu près la moitié des Russes était concentrée à Tallinn et dans ses environs (Harjumaa) et un tiers dans le nord-est (les villes de Ida-Virumaa). Ils constituaient plus de 10 % des ruraux dans les provinces de Harjumaa, d'Ida-Virumaa et de Tartumaa. Dans plusieurs communes, ils formaient plus de la moitié de la population.

Le nombre des autres Slaves orientaux, en particulier des Ukrainiens, avait aussi augmenté. Si en 1934 il y en avait seulement 92, en 1989 ils étaient 48 271. Ils habitaient en majorité dans le nord de l'Estonie et principalement dans les villes; à Paldiski, ils constituaient 16 % de la

population. Leur connaissance de la langue estonienne était faible, mais cependant meilleure que celle des Russes ou des Biélorusses. Ceux-ci étaient au nombre de 27 711 et habitaient également dans le Nord de l'Estonie. Un nombre important d'entre eux était russifié. 91,8 % de ce groupe ethnique habitait en ville; à Maardu en particulier, ils constituaient 8 % de la population.

Le groupe suivant d'après le nombre de représentants est le groupe Finlandais, dont l'immigration en Estonie diffère de celle des Slaves (8). Ils peuvent être considérés comme des réfugiés politiques. Pendant la guerre et immédiatement après la guerre une partie des Finlandais d'Ingrie (Inghers), persécutés par le pouvoir soviétique, a essayé de s'installer en Estonie, mais ils ont été déportés de 1948 à 1950. Ils ne purent revenir que dans la deuxième moitié des années 1950. En 1989, il y avait 16 568 Finlandais en Estonie, dont seulement 31 % considéraient le finnois comme leur langue maternelle. Les tendances à la russification étaient plus fortes parmi les Finlandais des villes de Ida-Virumaa et de Tallinn (11). Les Finlandais, rassemblés tout d'abord dans la province d'Ida-Virumaa, commencèrent à se déplacer vers Tallinn. Suivirent Virumaa (31,8 %), l'Estonie du sud-est (18,7 %), l'Estonie centrale (9 %) et l'Estonie occidentale (7 % du groupe ethnique). 67,5 % de la population de ce groupe habitait dans les villes et les bourgs. C'est à Järvakandi (8,1 % de la population) qu'ils étaient les plus nombreux. Des représentants d'autres peuples finno-ougriens occidentaux résidaient également en Estonie : des Caréliens (886), des Ingriens (306) et des Vepses (37 personnes).

Les autres grands groupes ethniques (essentiellement ressortissants de l'Union Soviétique) étaient les Juifs (4 613, dont 98,5 % dans les villes) et les Tatars (4 058, dont 92,3 % dans les villes). Si les premiers étaient en majorité russifiés, 55,4 % des Tatars considéraient la langue de leurs ancêtres comme leur langue maternelle. Notons que, en 1934, 166 Tatars habitaient en Estonie. La rue Tatari à Tallinn témoigne d'une ancienne colonie tatare résidente. La population juive, dans sa grande majorité (80 %), réside à Tallinn. Leur conscience nationale s'enracine moins dans le sentiment religieux que dans les réseaux familiaux et l'esprit de communauté. Le nombre des Juifs a diminué constamment pendant les dernières décennies à cause de l'émigration et de l'accroissement naturel négatif.

Dans la deuxième moitié des années 1960, période de recrutement de main-d'œuvre pour l'agriculture et l'exploitation forestière, des Allemands de Russie se sont établis en Estonie, en provenance d'Asie Centrale particulièrement. Les 40-50 ans connaissaient encore bien la langue de leurs ancêtres, étant allés à l'école maternelle allemande, mais les enfants parlaient un russe teinté d'allemand. L'administration estonienne de l'époque avait une attitude plus bienveillante envers les Allemands que dans le reste de l'Union Soviétique, et ils y avaient de meilleures chances de présenter leurs demandes d'émigration vers la République Fédérale Allemande. Leurs tentatives de créer des écoles en Estonie n'ont cependant pas réussi à cette époque bien que les clercs des différentes confessions commençaient à organiser des cérémonies religieuses en allemand. En conséquence, la majorité de ces Allemands a émigré. En 1989, 3.466 Allemands habitaient l'Estonie (0,2 % de la population), dont 73 % dans les villes, en particulier à Tallinn (511), à Kohtla-Järve (312), à Narva (249), à Pärnu (135) et à Tartu (135). Aujourd'hui, la plupart d'entre eux a émigré et les autres attendent de partir. Il est donc assez peu probable qu'une population allemande renaisse en Estonie (10). Il semble que leur énergie soit plutôt concentrée sur l'apprentissage de la langue allemande qui est indispensable pour émigrer en Allemagne.

Pendant la période 1989-1994, près de 105 000 personnes ont quitté l'Estonie, parmi lesquelles des Juifs, des Allemands et des Finlandais rapatriés pour des raisons économiques, mais aussi des militaires russes et leurs familles et tous ceux qui ne voulaient ou ne pouvaient pas s'intégrer à la société estonienne. Ainsi, 80 à 90 % environ (327 737 personnes) des

étrangers résidant en Estonie ont présenté, à la date prévue (le 12 juillet 1995), une demande pour obtenir l'autorisation de résider et de travailler en Estonie.

Les sociétés culturelles et l'autonomie culturelle dans l'Estonie redevenue indépendante

Du fait d'une certaine indulgence du pouvoir soviétique, un processus de renaissance nationale a commencé à se développer en Estonie à la fin des années 1980, entraînant également les étrangers d'Estonie. La majorité d'entre eux représentait à cette époque des "ethnies sans État".

En 1988, on fonde les premières sociétés et clubs culturels. En septembre de la même année, le premier forum des peuples a lieu et l'Union des Nationalités d'Estonie est créée. Les statuts sont déposés le 18 mai 1989. L'Union a pour objectif principal la protection des intérêts sociaux, économiques, politiques et culturels des groupes ethniques. Peuvent devenir membres de l'Union les organisations ethniques enregistrées légalement et fondées comme Unions volontaires des citoyens. Plus de 30 sociétés culturelles et clubs nationaux ont adhéré à l'Union des Nationalités d'Estonie, représentant 21 groupes ethniques. Parmi eux il y a aussi la Société des Estoniens de l'Est, représentant les Estoniens de Russie.

Conséquence de cette renaissance, douze sociétés culturelles de Finlandais d'Ingrie sont fondées en Estonie, formant une Union (en finnois, *Viron Inkerinsuomalaisten Liitto*) avec le centre à Tartu. En 1993, un mensuel "*Inkeri*" est créé (11).

Les 200 Hongrois résidant en Estonie sont représentés par la Société Culturelle dénommée d'après Munkácsy Mihály, qui publie un journal d'information "*Kapcsolat*" ("Contact").

La Société culturelle des Suédois d'Estonie a été fondée le 28 février 1988 en vue d'unir les Suédois habitant les différentes régions de l'Estonie, de maintenir la particularité ethnographique de leur habitat ancien, d'animer la vie économique et culturelle, de rétablir le droit de propriété des Suédois et de maintenir des contacts avec les Suédois habitant en Suède. Résultat des activités de la Société, la paroisse de l'église Saint Michel de Tallinn a été reconstituée, les églises de Vormsi et de Noarootsi ont été restaurées, ainsi que les cimetières suédois, et un réseau de cours de langue suédoise a été organisé. Le suédois a été inclus dans le programme d'études de l'école de Haapsalu et d'autres écoles de la province de Läänemaa. Un gymnase a été ouvert à Noarootsi et un musée a été fondé à Haapsalu. Depuis 1988, la société publie le journal "*Runor*". En 1989, une deuxième société a été créée à Virumaa.

Les Lettons sont représentés par la Société des Lettons d'Estonie (fondée à Tallinn le 18 novembre 1988) et par la Société lettone de l'Estonie du sud (fondée à Tartu le 31 mai 1990). Grâce à elles, la langue lettone est enseignée aux enfants et des activités culturelles sont organisées. Les Lituaniens sont réunis par l'Union des Lituaniens (fondée le 6 décembre 1989) qui a pour objectif de maintenir la langue et la culture lituanienne, de faire connaître l'histoire de la Lituanie et de contribuer aux échanges culturelles entre l'Estonie et la Lituanie.

Le noyau de la Société culturelle russe (fondée en 1988) est constitué par les représentants de l'intelligentsia de l'ancienne communauté russe d'Estonie et de leurs descendants. Le but de la Société est de rétablir le milieu culturel et les conditions de scolarité pour la minorité russe résidante et de rouvrir le gymnase humanitaire de Tallinn. L'activité de la Société s'exerce principalement dans les régions de Tallinn et de Narva.

Les Ukrainiens et les Biélorusses ont également leurs sociétés culturelles. En 1919 déjà, un Comité National des Citoyens Ukrainiens existait à Tallinn, auquel étaient associées les assemblées de Narva et de Tartu. En 1923, a été fondé le Club des Citoyens Ukrainiens qui a existé jusqu'au milieu des années 1930. Le but des "Compatriotes Ukrainiens", fondée en 1988,

est d'aider les Ukrainiens à s'adapter à la société estonienne tout en conservant les mœurs et les traditions nationales. L'Union diffuse une émission de radio, "*Tchervona Kalyna*" ("La Viorne Rouge"), subventionne une école fondamentale et une école dominicale.

La Société des Allemands d'Estonie réunit les sociétés allemandes de Tartu, Tallinn, Viljandi, Ida-Virumaa et Narva. Elle cherche à ranimer les traditions allemandes en Estonie et à contribuer au développement de la connaissance et de l'emploi de la langue allemande.

La Communauté Juive en Estonie unit les différents clubs juifs. Elle entretient l'École Juive de Tallinn et un groupe d'enfants dans une école maternelle, organise des cours d'hébreu, des conférences et des séminaires sur la culture juive et publie également un journal ("l'Aurore").

La Société culturelle polonaise "Polonia", fondée le 30 juillet 1930, a été supprimée le 1^{er} juillet 1940 et rétablie en novembre 1988. L'objectif principal de la société est de maintenir la langue, la culture et les traditions polonaises.

Pour maintenir la culture et les traditions des 1 002 Roumains (Moldaves) résidant en Estonie et pour développer leurs liens avec leur peuple d'origine, la Société Culturelle de Roumanie-Moldavie a été fondée le 5 janvier 1989. Elle tente également d'organiser des écoles dominicales, des cercles d'enfants en roumain et de fonder un groupe folklorique.

Dès avant la deuxième guerre mondiale, les sociétés des Tatars existaient à Tallinn et à Narva. Elles ont été interdites en 1940. La Société Culturelle tatare a été de nouveau enregistrée en 1988. À l'initiative de sa présidence, la paroisse islamique d'Estonie a également été enregistrée en 1989. Le 24 mars 1990, la Société Culturelle tchouvache a été créée; la même année, une école dominicale a été ouverte, où enfants et adultes apprennent la langue de leur pays d'origine et leur histoire.

Pour satisfaire les demandes culturelles des 1 150 Azers habitant en Estonie, la Société Culturelle d'Azerbaïdjan "*Ocag*" (Foyer) a été fondée en 1988; elle publie un journal portant le même nom. Il existe aussi une Maison Azerbaïdjienne à Tallinn, qui a pour objectif de développer les liens culturels et économiques entre l'Estonie et l'Azerbaïdjan.

Après le 20 août 1991, date à laquelle l'Estonie est redevenue indépendante, les pouvoirs publics se sont intéressés à la question des minorités. Une nouvelle loi sur l'autonomie culturelle des minorités a été mise en chantier et adoptée le 26 octobre 1993. Elle concerne les minorités qui ont des liens étroits et anciens avec l'Estonie et qui souhaitent maintenir leurs traditions culturelles et religieuses ainsi que leur langue. Une minorité ethnique de plus de 3 000 représentants a ainsi la possibilité d'avoir sa propre administration et d'ouvrir une école dans sa langue d'origine. Avoir la nationalité estonienne est une des conditions pour obtenir l'autonomie culturelle subventionnée par l'État. Il suffit pour cela d'être résident en Estonie depuis 5 ans, de connaître un peu la langue estonienne et l'histoire du pays et d'être loyal à l'État Estonien. Un grand nombre d'immigrés a ainsi acquis la nationalité estonienne au cours de ces dernières années. Avec d'autres étrangers, ils ont fondé de nouveaux partis politiques, dont l'union "*Meie kodu on Eesti*" ("Notre patrie, c'est l'Estonie") qui a obtenu des sièges au Parlement aux dernières élections de 1995.

Conclusion

La deuxième guerre mondiale a fait disparaître la plupart des minorités ethniques en Estonie. Les Allemands et les Suédois sont partis immédiatement avant la guerre ou pendant la guerre. La communauté juive et la petite communauté tzigane ont été entièrement exterminées pendant

les premiers mois de l'occupation allemande. Tout de suite après la guerre, les territoires situés au-delà de Narva et la province de Petserimaa ont été rattachés administrativement à la R.F.S.S. de Russie. En 1945, il ne restait des minorités anciennes que les Russes des côtes nord et ouest du lac Peipsi et les Lettons au sud.

Dans la société estonienne actuelle, le noyau étranger est constitué par les nouveaux arrivés, immigrés d'après la deuxième guerre mondiale, la "population de langue russe". Pour l'instant, l'accent n'est pas mis sur la différenciation selon le principe ethnique ni sur la distinction entre minorités nationales et "ethnies sans État". La question de la nationalité est en revanche très actuelle, ainsi que celle de la division en citoyens de l'Estonie, de la Russie et personnes sans nationalité.

Les problèmes des minorités, ainsi que ceux des nouveaux immigrants, réclament une solution. Quelles sont les possibilités de l'État ? L'application de l'autonomie territoriale n'est pas utilisable au nord-est de l'Estonie pour deux raisons. D'une part, les citoyens de la Russie résident pour la plupart dans cette région, et d'autre part les étrangers sont concentrés majoritairement dans les villes alors que les Estoniens peuplent la campagne. L'autonomie culturelle convient parfaitement aux petits groupes ethniques dispersés. Mais elle ne peut s'appliquer aux Russes qui constituent la plus grande minorité ethnique et au sein de laquelle les questions de nationalité se posent avec le plus d'acuité. Les Russes ont par ailleurs trop d'ambitions politiques pour se contenter d'activités culturelles et éducatives. Quelles sont les autres possibilités ? Peut-être le libéralisme, très largement pratiqué en Europe occidentale, qui garantit les libertés individuelles (non du groupe !) et assure ainsi la loyauté de chaque personne à l'État.

Bibliographie

(1) ANDERSON, E., 1991, "How Narva, Petseri, and Abrene came to be in the RSFSR", *Regional Identity under Soviet Rule : The case of the Baltic States*, Eds. Dietrich André Loeber, V. Stanley Vardys, Laurence P. A. Kitching. (Publications of the Association for the Advancement of Baltic Studies 6.) Hackettstown, N. J., pp. 395-409.

(2) ARISTE, P., 1959, "Mustlastest" [*Summary : The Gypsies*], *Eesti Loodus / Estonian Nature*, Tartu, p. 22-28.

(3) BERG, E., 1994, "The Peculiarities of Jewish Settlement in Estonia", *GeoJournal*, vol. 33, no.4, pp. 465-470.

(4) HALLIK, K., 1992, "Alles aus dem Lot - die Nationalitätenfrage oder wie erkennt man Esten ?" *Estland : Express Reisehandbuch*, Leer : Mundo Verlag, S. 95-99.

(5) JOKTON, K., 1992, *Juutide ajalooost Eestis*, Tartu.

(6) KALA, K., 1992, "Eesti rahvuslikust koosseisust pärast Teist maailmasõda" [*Summary : On the ethnic composition of Estonia after World War II*], *Akadeemia*, Tartu, p. 508-535, 628-630.

(7) KULU, H., 1992, "Eestlased maailmas. Ülevaade arvukusest ja paiknemisest", [*Summary : Estonians in the World. An Overview of Number and Localization*], Tartu.

(8) KURS, O., 1991, "Sur la géographie ethnique et politique en Ingrie et Estonie", *Revue Géographique de L'Est*, no. 2, p. 171-172.

(9) KURS, O., 1992, "Estlands geopolitische Lage" *Estland : Express Reisehandbuch*, Leer : Mundo Verlag, S. 14-24.

(10) KURS, O., 1993, "Sakslased Venemaal" [*Summary : The Russian Germans*], *Akadeemia*, p. 1452-1483, 1521-1522.

(11) KURS, O., 1994, "Ingria : The Broken Landbridge between Estonia and Finland", *GeoJournal*, vol. 33, n° 1, pp. 107-113.

(12) MATSULEVITS, A. (koost.), 1993, *Vähemusrahvuste kultuurielu Eesti Vabariigis 1918-1940*, Dokumente ja materjale, Tallinn.

(13) PIIRIMÄE, H., 1992, "Eine schwierige Verwandtschaft - Esten und Baltendeutsche in Vergangenheit und Gegenwart" *Estland : Express Reisehandbuch*, Leer : Mundo Verlag, S. 101-108.

(14) PULLERITS, A. (Herausgeber), 1938, *Estland. 20 Jahre Selbständigkeit*, Tallinn.

(15) RIIGI STATISTIKA KESKBÜROO [Bureau Central de Statistique de l'Estonie. *Rahvastikuprobleeme Eestis : II rahvaloenduse tulemusi / Problèmes de la population : Résultats du recensement de 1. III 1934*], Vol. IV vihik , 1937, Tallinn.

(16) SANGUIN, A.-L., 1989, "Les minorités ethniques en Europe : Quelques problématiques spatiales", *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, t. 66, no. 3, p. 205-212.

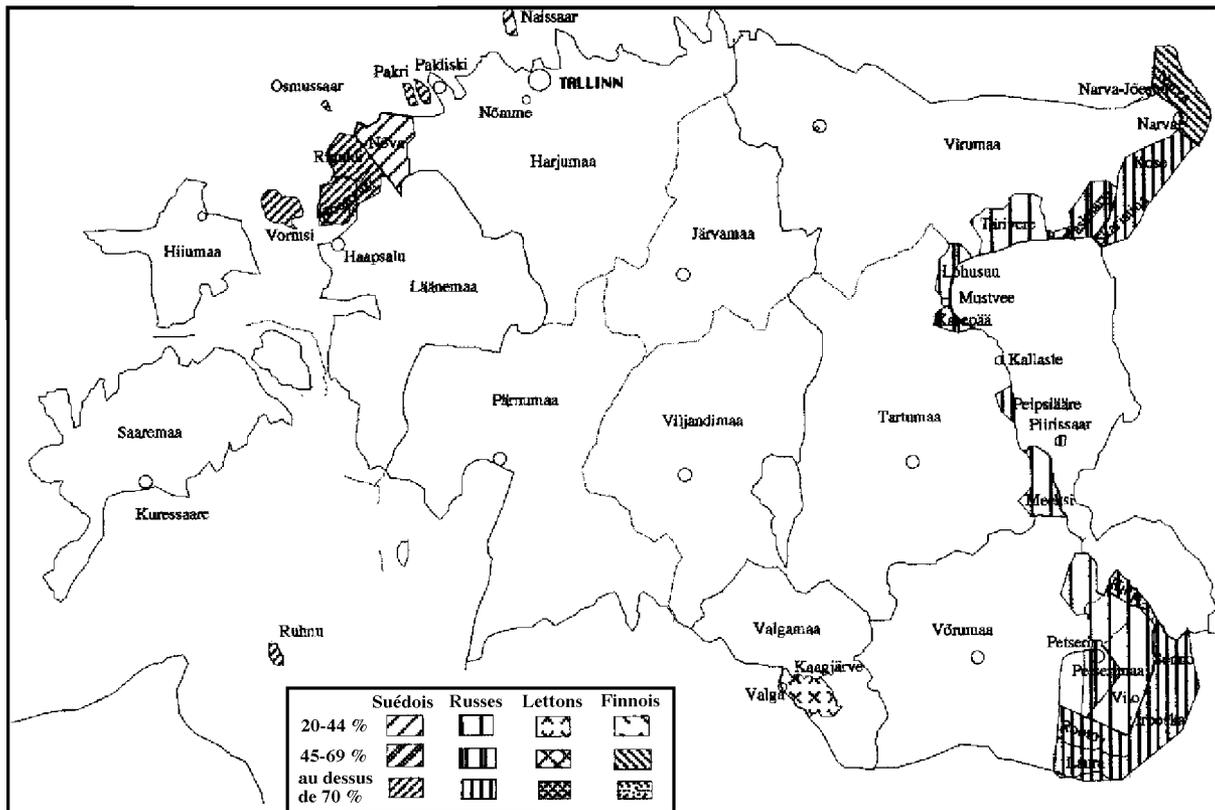
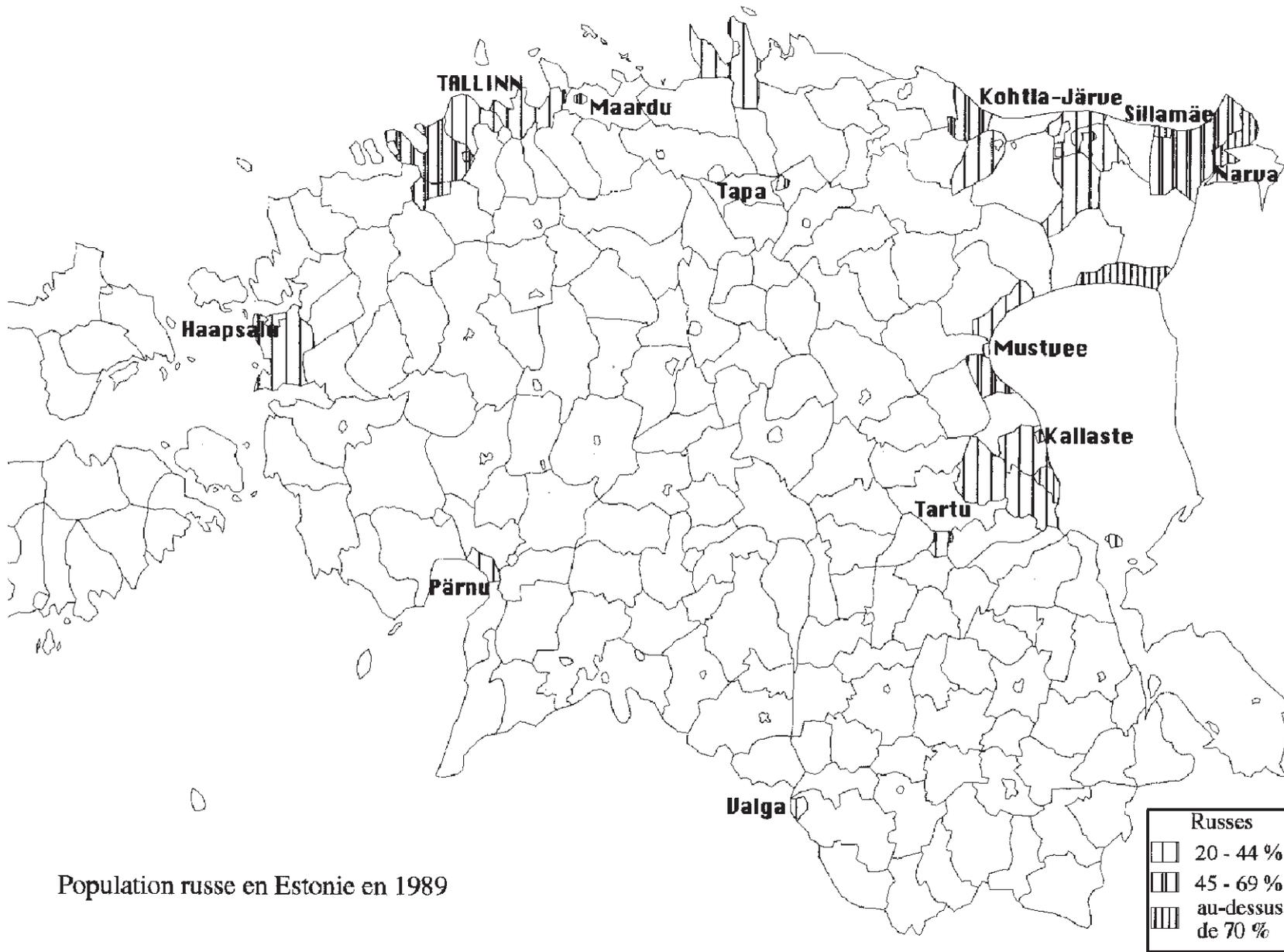


Fig. 1. Les territoires d'habitation des minorités ethniques en Estonie en 1934



Population russe en Estonie en 1989

Les espaces de transit dans les migrations internationales ouest-africaines

Nelly ROBIN
ORSTOM – SÉNÉGAL

"L'essentiel ne vient pas des choses,
mais du nœud qui noue les choses"
Antoine de Saint-Exupéry

Aujourd'hui, les migrations internationales internes ouest-africaines, Sud-Sud ou Sud-Nord, empruntent des routes traditionnelles ou plus inédites. En fait, le système migratoire ouest-africain ne constitue pas une entité autonome; il dépend des autres systèmes migratoires des "suds" ou du "nord" et interfère sur eux. Cette relation réflexive révèle tout l'enjeu contemporain des migrations ouest-africaines.

La mise en perspective de plusieurs recherches conjointes¹ sur les itinéraires migratoires, nous incite à une approche modélisatrice de ces mouvements de population. Toutefois, au préalable, il importe de comprendre, par quelques exemples empruntés à la migration internationale sénégalaise, la structure et la dynamique de ces lignes courtes ou longues, droites ou brisées qui joignent des points de l'espace migratoire, à l'échelle de la région ouest-africaine, de l'Afrique ou du monde.

Les migrations ouest-africaines sont polymorphes; elles allient des itinéraires binaires ou multiples, qui se combinent avec des liaisons connexes plus ou moins nombreuses, plus ou moins directes et plus ou moins inédites. Ce sont ces relations qui nous intéressent. Il s'agit de reconnaître les espaces parcourus et la position des pôles de connexion – les "espaces de transit" – pour comprendre leur fonctionnement et leur genèse.

Ces "espaces de transit", perçus comme des "intrus" au regard des schémas migratoires traditionnels, troublent quelque peu le chercheur habitué aux concepts classiques d'espace d'origine, d'espace d'accueil et d'espace de retour.

Entre "suds" et nord, des migrations linéaires ou fractales

Les migrations ouest-africaines qui traversent les "Suds" – Afrique de l'Ouest, Afrique du Nord et Afrique Centrale – dessinent et créent des "espaces circulatoires" simples ou compliqués. Trois schémas migratoires peuvent être distingués :

¹ a- "Nouvelles Stratégies d'investissement et redéploiement spatial des émigrés au Sénégal", Programme MRT-MIGRINTER, Université de Poitiers. Enquêtes réalisées par N. Robin, 1991-1992, 200 biographies migratoires.

b- "Investissements à Dakar des émigrés sénégalais", enquêtes réalisées par M. Tall dans le cadre d'un Doctorat, 100 biographies migratoires, 1993, 1994, 1995

c- "Investissements immobiliers des migrants internationaux à Thiès", enquêtes réalisées par M. Khouma dans le cadre d'une maîtrise, 192 biographies migratoires, 1994-1995

d - "Les communautés ouest-africaines immigrées à Dakar (Gambiennes, Maliennes, Guinéennes, Ghanéennes et Nigériennes), Programme "Migrations Internationales Ouest-africaines", N.Robin, 1993, 1994, 1995

e - Panorama statistique des migrations ouest-africaines, Programme "Migrations Internationales Ouest-africaines", N.Robin

– Les migrations Sud-Sud évoluent entre l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique du Nord (ou le Grand Maghreb) et l'Afrique Centrale (Schéma 1). Ainsi, à partir du Sénégal, après une étape dans un autre ou plusieurs autres pays d'Afrique de l'Ouest, les migrants rejoignent l'Afrique du Nord ou l'Afrique Centrale (Schéma 1.a). D'autres formules peuvent être "choisies" pour immigrer en Afrique Centrale, soit transiter par l'Afrique du Nord (Schéma 1.b), soit opter pour une migration directe, souvent vers le Zaïre, et une redistribution au sein de l'Afrique Centrale (Schéma 1.c).

Schéma 1

– Les migrations Sud-Sud-Nord (Schéma 2) se développent entre les "Suds", ouest-africain, nord-africain ou centre-africain, et l'Union Européenne, selon deux options; l'une comprend un transit systématique par Afrique de l'Ouest, suivi ou non d'un autre par l'Afrique du Nord ou par l'Afrique Centrale avant de rejoindre l'Union Européenne (UE) (Schéma 2.a); l'autre inclut un transit par l'Afrique Centrale, suivi ou non d'un autre par l'Afrique de l'Ouest avant d'atteindre l'UE (Schéma 2.b).

– Les migrations Sud-Nord-Sud (Schéma 3) proposent aussi deux alternatives; l'une et l'autre comportent deux étapes successives, d'abord en Afrique de l'Ouest puis en UE (Schéma 3.a) ou inversement (Schéma 3.b), avant d'immigrer à nouveau en Afrique de l'Ouest ou en Afrique Centrale. Alors, l'UE n'est plus seulement une région d'accueil mais devient aussi une région de transit !

Schémas 2 et 3

Ces différents schémas migratoires prennent la forme d'espaces circulatoires linéaires, réflexifs ou désordonnés :

– Les migrations linéaires (Schéma 4) s'inscrivent dans une continuité ou dans une discontinuité spatiale. Les migrations linéaires continues sont transfrontalières (Schéma 4.a); les migrants évoluent dans un espace sans frontière bien nette. Les migrations linéaires discontinues sont composées soit de segments de droite entre des points isolés (Schéma 4.b) soit de linéarités intermittentes ou "fractales" (Schéma 4.c). La Côte d'Ivoire constitue le principal pôle de transit des itinéraires Sud-Sud linéaires; on retrouve l'entité ivoirienne comme pôle de transit de ces migrations Sud-Nord, auquel se joignent la Tunisie, le Maroc et le Cameroun.

Schéma 4

– Les migrations réflexives Sud-Sud ou Sud-Nord sont plus étonnantes (Schéma 5); le Sénégal, pays de départ des migrations, est aussi un espace de transit des migrations orientées vers l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique Centrale ou l'UE. Cette réflexivité s'exprime soit par une alternance entre le Sénégal et un autre pays ouest-africain (Schéma 5.a), souvent frontalier (Gambie, Mauritanie), soit par un transit sénégalais intercalé entre une étape centre-africaine et une immigration ouest-africaine ou l'inverse (Schémas 5.b et 5.c), voire entre une étape ouest-africaine et une immigration européenne (Schéma 5.d).

Schéma 5

– Les migrations dites erratiques (Schéma 6) mettent en contact soit uniquement des espaces africains, soit les "Suds" et le Nord.

Schéma 6

En fait, les migrations internationales ouest-africaines sont rarement directement binaires et linéaires; elles sont ponctuées de pôles de connexion – espaces de transit – au Sud comme au Nord. Si les points nodaux des migrations linéaires ou réflexives semblent constituer des indicateurs territoriaux significatifs, qu'il nous faut interpréter, par contre, ceux des migrations dites désordonnées ressemblent à des "anomalies" héritées d'opportunités successives. Pourquoi rejoint-on le Mali pour émigrer vers le Royaume-Uni avant de revenir en Guinée puis repartir au Maroc ? Par ailleurs, pourquoi entre deux séjours en Mauritanie transiter successivement en France et au Nigeria ? Ces itinéraires pourraient être ceux de "migrants-aventuriers" ou de "migrants-d'entreprise", c'est-à-dire de travailleurs qui se déplacent au gré des chantiers.

Les migrations Sud-Sud et les migrations Sud-Sud-Nord ont pour espaces de transit privilégiés, des pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal), d'Afrique du Nord et d'Afrique Centrale, tandis que les migrations Sud-Nord-Sud limitent leurs espaces de transit au binôme Afrique de l'Ouest-Union Européenne. Au sein de ces espaces de transit des *pôles particuliers* se distinguent selon la destination finale (Schéma 7).

Schéma 7

Les migrations sénégalaises vers d'autres pays africains transitent essentiellement par des pays frontaliers, par les pays de la limite sahéenne ouest-africaine (Mauritanie, Mali, Niger), par la Côte d'Ivoire ou par le Zaïre.

Les migrations Sud-Sud-Nord conjuguent des mouvements simples transitant par des pays frontaliers (Guinée Bissau) ou d'autres pays ouest-africains (Côte d'Ivoire), et des transits bipolaires (pays de la ligne sahéenne ouest-africaine et Maroc ou Tunisie, Côte d'Ivoire et Cameroun). Dans le cadre des migrations Sud-Nord-Sud, la France apparaît comme un pays de transit.

Au Sud, les espaces de transit sont donc essentiellement ouest-africains (frontaliers, sahéens ou côtiers) ou/et centre-africains (Zaïre ou Cameroun); au nord, les espaces de transit semblent correspondre aux pays traditionnels d'accueil des migrations ouest-africaines.

L'espace de transit : une loi simple ... mais un comportement complexe

Au sens littéral du terme, l'“espace de transit” n'est autre qu'un élément qui s'intercale entre deux pôles de la migration et les relie; il met en relation des espaces de nature différente dont dépend le caractère même de la relation qui définit la fonctionnalité de l'espace de transit.

La migration linéaire contiguë joint des pays limitrophes : le Mali relie ainsi le Sénégal à la Côte d'Ivoire; les pays de la zone sahéenne raccordent l'Afrique de l'Ouest côtière à l'Afrique du Nord. L'espace de transit est alors un “espace-contact”.

Les migrations linéaires discontinues comme les migrations réflexives ou "désordonnées" rapprochent les "sud" non limitrophes et corréent le Sud avec le Nord. L'espace de transit est alors soit un “espace-relais”, tels la Gambie et la Guinée Bissau (marges frontalières), la Côte d'Ivoire et le Nigeria (pôles sous-régionaux), le Cameroun, le Maroc et la Tunisie (pôles extra-régionaux), soit un “espace de redistribution”, tel le Zaïre qui apparaît comme "l'organisme central" à partir duquel s'opère une redistribution des migrations ouest-africaines en Afrique Centrale. L'Espagne, l'Italie et le Portugal mériteraient aussi, sans nul doute, un qualificatif d'espace-tremplin car à partir de ces "bases-avant" méditerranéennes les migrations ouest-africaines se diffusent en Europe. Le profil des migrations réflexives nous incite, aujourd'hui, à

considérer la France comme un espace-relais. Parmi les espaces relais, certains développent simultanément une fonction d'«espace-carrefour», telles la Côte d'Ivoire, d'où les migrations repartent vers l'Afrique, l'Europe ou les États-Unis, et la Tunisie, aux portes de l'Europe du Sud et du Grand Maghreb ou du Moyen-Orient.

De manière successive ou hiérarchisée, ces espaces de transit – espace-contact, espace-relais, espace de redistribution ou espace-carrefour – structurent les mouvements migratoires ouest-africains, qu'ils soient Sud-Sud ou Sud-Nord.

Si les espaces de transit ont une identité spatiale, ils ont aussi une histoire migratoire, plus ou moins liée à celle du Sénégal, qui joue un rôle fondamental dans leur genèse et détermine leur fonction comme leur temps de vie. En ce sens, quelle interférence y a-t-il entre les espaces de transit et les espaces mis en relation ?

"Espaces-contact" ou territoires spoliés

Les "espaces-contact" permettent des échanges de population importants et peuvent devenir eux-mêmes de grands foyers d'émigration. Cette conjoncture résulte d'une évolution des territoires et de l'existence ancienne de migrations temporaires ou définitives.

En 1989, le conflit mauritano-sénégalais² a révélé la présence de 115 432 Sénégalais en Mauritanie, aujourd'hui rapatriés ou réfugiés au Sénégal³, et un nombre équivalent de Mauritaniens au Sénégal. Depuis 1992, les frontières sont ré-ouvertes et les mouvements de population ont repris.

En 1994, on estimait à 30 000 les Sénégalais immigrés au Mali et à quelques dizaines de milliers les Maliens immigrés au Sénégal. Ce chiffre est contesté par le Président de la Fédération des Associations des Ressortissants Maliens au Sénégal qui estime que la communauté malienne dépasse les 800 000 personnes, Sénégalais de souche malienne et Maliens d'origine venus après 1960 réunis. Ces nuances soulignent toute la difficulté qu'il peut y avoir dans cette région à percevoir la réalité de la migration internationale sur la base des entités nationales.

L'histoire montre combien les lignes géographiques qui distinguent ces territoires passent plus au travers d'un peuple que de terres; comment considérer comme une frontière un espace ou une ligne qui pendant des siècles fut le lieu de résidence d'une population aujourd'hui séparée par le simple jeu du droit international ? A aucun moment, des limites précises n'ont séparé le Sénégal et la Mauritanie. Les termes du décret qui "définit", le 12 décembre 1933, la limite entre ces deux colonies en témoigne :

"de la rive droite du bras principal de ce fleuve (c'est-à-dire le Sénégal NDA) jusqu'au point situé au nord de l'embouchure de la rivière Falémé".

Cette imprécision a laissé cours à toutes les interprétations et :

"les populations riveraines ont continué à exploiter, comme elles le font depuis des millénaires les terres d'étendues (...) variables, indifféremment sur l'une ou l'autre rive; point de traités pour elles et point d'accords internationaux (...), mais des utilisations variables de l'espace" (Devisse & al., 1990).

² En avril 1989, de violents incidents ont opposé les communautés haalpulaar et maures, au Sénégal et en Mauritanie; plusieurs centaines de morts de part et d'autre, des dizaines de milliers de personnes expulsées

³ chiffres produits par la DIRE, Délégation à l'insertion, à la réinsertion et à l'emploi, 23.03.1990, Dakar

Plus à l'est, "Sénégal–Soudan (Mali) : deux États pour un empire" titre M. Lakroum (1992). "Sénégal. Mali. Ces deux territoires sont liés (...), leur évolution ne se comprend qu'à partir du couple d'origine", animé par un intense réseau de relations et d'échanges.

"A partir du début du XIX^{ème} siècle et durant la première moitié du XX^{ème} siècle, d'importants mouvements migratoires se sont opérés" dont l'un des principaux est "la grande migration vers l'est, suscitée par El Hadj Omar qui entraîne à sa suite de nombreux habitants du Fouta désireux d'échapper à la domination des Blancs" (Becker & Bodj, 1994).

En outre, l'économie arachidière génère dès 1900-1920 une intense circulation de marchandises et d'argent s'accompagnant de mouvements migratoires saisonniers, les "navetanes", présages d'une immigration durable.

"En 1918, des immigrants de Meretawol (près de Bala, au Boundou) s'en viennent fonder, à 12 km au nord de Tamba, un village de culture arachidier qu'ils nomment Sintiou Mayel" (David, 1980).

Ces frontières floues et fluctuantes posent le problème de l'identification des espaces de la migration internationale et on peut avoir quelque scrupule

"à compter parmi les échanges internationaux des migrations à caractère local entre villages frontaliers de pays voisins pour lesquels il suffit de traverser la rue ou le fleuve afin de changer de pays" (Poulain).

Mais si les limites nationales restent abstraites, le territoire est une notion fondamentale; sa réalité complexe rend délicate la saisie des échanges de population. Dans ce contexte, la migration internationale sénégalaise à destination du Maroc ou de la Côte d'Ivoire ne commence-t-elle pas réellement au-delà de la Mauritanie ou du Mali ? Ces pays que l'on peut qualifier au premier abord d'espace de transit ne sont-ils pas de simples prolongements de l'espace culturel d'origine qui transcende l'espace national ?

"Espaces-relais", solidarités ou stratégies

Les "espaces-relais" sont des pays qui ont par exemple avec le Sénégal des liens migratoires ténus, mais une tradition migratoire avec le pays de destination (Maroc, Tunisie), ou encore une longue histoire migratoire (Cameroun, Côte d'Ivoire, Guinée Bissau).

a) Maroc, Tunisie : "propylées" de l'"Eldorado" européen

Les chiffres officiels⁴ annoncent 1 000 Sénégalais au Maroc et 115 Sénégalais en Tunisie. En fait, il est impossible, aujourd'hui, de chiffrer avec exactitude le volume de l'émigration sénégalaise vers ces pays; il s'agit essentiellement d'une migration clandestine.

Le Maroc et la Tunisie constituent les deux premiers pays de départ migratoire vers l'Italie, tandis que le Sénégal est le premier pays d'immigration d'Afrique Noire. Selon les sources, l'immigration marocaine représente entre 61 000⁵ et 115 000⁶ personnes. En 1992, Mme Margherita Boniver, ministre chargée de l'immigration de la République italienne, estimait qu'il y avait 78 000 Marocains en Italie⁷. D'après le Ministère de la Communauté Marocaine à l'Étranger 77 980 Marocains auraient été régularisés en 1990⁸ et 37 200 seraient encore

⁴ Ministère des Affaires Étrangères du Sénégal, décembre 1994

⁵ EUROSTAT, "Population par nationalité - 1992. 24.08.1994

⁶ Ministère de la Communauté Marocaine à l'Étranger

⁷ "L'Italie : ancienne terre d'émigration, nouvelle terre d'immigration". *Le Soleil*, 13.03.1992, Dakar

⁸ loi de régularisation 39/90 du 28.02.1990 plus connue sous le nom de loi Martelli

clandestins. Un responsable du même ministère confie qu'il estime à plus de 70 000 personnes le nombre de clandestins marocains en Italie. Selon le Ministère Italien de l'Intérieur 41 284 Tunisiens résideraient dans ce pays dont près de 20 000 seraient établis en Sicile. Les statistiques des représentations consulaires tunisiennes donnent le chiffre de 62 417 personnes.

En provenance du Maroc comme de la Tunisie, les flux migratoires se sont accélérés à la fin des années quatre-vingts après les mesures prises par le gouvernement italien en 1986 et en 1990 pour régulariser la situation des travailleurs étrangers; en 1984, l'office de Promotion de l'Emploi et des Travailleurs Tunisiens à l'Étranger faisait état de 16 000 Tunisiens en Italie dont 3 400 en situation régulière et 12 600 en situation irrégulière⁹. En outre, des similitudes intéressantes apparaissent entre l'immigration tunisienne et l'immigration sénégalaise en Italie, bien que décalées dans le temps (Robin, 1994 b)

L'Espagne accueillerait entre 65 000¹⁰ et 77 000¹¹ Marocains, selon les sources officielles; ils constituent la première communauté immigrée. Ces chiffres ne reflètent pas l'importance de l'immigration marocaine en Espagne qui réunirait actuellement plus de 150 000 personnes¹², dont une proportion très importante de clandestins. L'Italie et l'Espagne exercent une forte attraction sur les candidats marocains et tunisiens à l'émigration. Depuis quelques années cet appel dépasse les frontières du Maghreb et s'élargit à l'Afrique subsaharienne. Pays d'émigration traditionnelle vers l'Europe du Sud, le Maroc et la Tunisie deviennent ainsi des pays de relais migratoire.

Aujourd'hui, les migrants sénégalais rejoignent les provinces frontalières d'Al Hoceima, premier foyer de départ vers l'Espagne, de Tétouan, de Nador ou de Tanger. Là, :

"des douzaines de Noirs d'Afrique errent autour du port et du souk de Tanger, (...) en attendant comme de nombreux autochtones, l'occasion qui les fera traverser le détroit à grands risques"¹³.

Avant de s'embarquer pour le "mirage européen", ils devront exercer pendant plusieurs jours voire plusieurs semaines des petits métiers de service ou s'improviser commerçants pour réunir 50 000 à 70 000 pesetas (500 à 700 \$ US), somme exigée par les passeurs, souvent peu scrupuleux.

"C'est une situation comparable à celle qui existe au Rio Grande, à la frontière entre le Mexique et les États-Unis, traversée quotidiennement et clandestinement par des Mexicains qui essaient de trouver une vie meilleure de l'autre côté de la frontière" rapporte le journal *La Opinion*¹⁴.

Parallèlement, la Tunisie joue un rôle de tremplin vers l'Italie comme en témoigne "l'Affaire des faux passeports de service pour l'Italie"¹⁵. Le procédé était simple : le candidat sénégalais à l'émigration embarque à l'aéroport de Dakar-Yoff pour la Tunisie avec un passeport normal. Puis, en transit à Tunis il sort son "faux-vrai" passeport de service et entre sans difficulté en Italie. Au-delà de l'anecdote, si l'on confronte les séries statistiques de "l'immigration par

⁹ Boubakri, H., "L'émigration tunisienne", in *Nouvelles stratégies d'investissement et redéploiement spatial des émigrés dans 4 pays d'origine : Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal*, MRT-MIGRINTER, juillet 1993, Université de Poitiers.

¹⁰ 65 847 Marocains, Anuario de Migraciones, Ministerio de Asuntos sociales, D° Gle. de Migraciones, 31.12.1993. Ces statistiques sont élaborées à partir des données de la D° Gle de la Police.

¹¹ SOPEMI, 1991

¹² Lazaar, M., 1993, "L'émigration marocaine", in *Nouvelles stratégies d'investissement et redéploiement spatial des émigrés dans 4 pays d'origine : Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal*, MRT-MIGRINTER, juillet 1993, Université de Poitiers.

¹³ Goytisoló, J., 1993, "Mur de la honte", *Le Monde Diplomatique*, pp. 44-46

¹⁴ 8 février 1992

¹⁵ "Faux passeports de service pour l'Italie". *Le Soleil*, 14.04.1992, Dakar

nationalité" et de "l'immigration selon le dernier pays de résidence", élaborées par EUROSTAT, un écart apparaît concernant l'immigration en Italie à partir de la Tunisie. Tout laisse donc à penser que des migrants non tunisiens ont transité par la Tunisie pour rejoindre l'Italie (Robin, 1994 a).

Ainsi, la présence sénégalaise est-elle évaluée aujourd'hui à 50 000 personnes en Italie et 6 000 à 10 000 en Espagne, réguliers et clandestins réunis. Comme le précise Ottavia Schmidt :

"l'installation sénégalaise en Italie date de la période 1981-1984. Elle s'est intensifiée après 1988, période où l'Allemagne comme la France ont rendu obligatoire le visa pour les Sénégalais et où l'Italie amorçait sa politique de régularisation"¹⁶.

Avant la loi Martelli (avril 1990), le migrant sénégalais pouvait rejoindre l'Italie avec un simple visa de tourisme. Les Sénégalais représentent environ 4 % du total des étrangers réguliers en Italie (UE exclue) et presque 27 % du total des Noirs Africains. Les régions du Baol (Touba, Djourbel), du Djambour (Louga), "domaine traditionnel des Wolofs" (Diop A.B., 1981), mais aussi du Sine (Kaolack) et de Dakar alimentent l'essentiel de l'émigration sénégalaise en Italie.

La Direction Générale Espagnole des Migrations évalue à 3 328 le nombre d'immigrés originaires du Sénégal¹⁷; ils constituent la quatrième communauté africaine, derrière notamment la Gambie (3 509) et le Cap Vert (2 041). Par ailleurs, l'Association des Immigrés Sénégalais en Espagne déclare réunir 10 000 ressortissants dont 7 000 réguliers et 3 000 vivant dans l'illégalité¹⁸.

Le Maroc et la Tunisie, entre Afrique Sub-Saharienne et Méditerranée, s'affirment comme des pays-relais actifs pour les Sénégalais candidats à l'émigration vers l'UE. Ils tentent ainsi d'échapper aux contrôles de police et d'atteindre "l'eldorado" européen. Malheureusement, ces transits sont trop souvent synonymes de drames humains sur les côtes d'Almeria. B.Lopez Garcia, journaliste à "El Pais", n'hésite pas employer le terme de "boat-people" pour qualifier ces migrations africaines à hauts risques.

b) Côte d'Ivoire et Cameroun : recompositions migratoires et enjeux

Les relais maghrébins participent d'une logique spatiale; d'autres espaces-relais s'inscrivent dans la genèse d'une histoire migratoire ancienne; l'immigration sénégalaise en Côte d'Ivoire ou au Cameroun a commencé au début du XX^{ème} siècle.

Avec environ 40 000 personnes¹⁹, la communauté sénégalaise en Côte d'Ivoire constitue l'une des plus importantes communautés sénégalaises à l'étranger et la plus importante en Afrique.

Cette migration date de la colonisation et s'est développée en plusieurs phases. Engagée à la fin du XIX^{ème} avec les "tirailleurs" et les marabouts, elle connaît une seconde vague entre 1889 et 1945, à laquelle succède, au lendemain des Indépendances (1960), un mouvement d'une grande ampleur, lié au boom économique. Après plusieurs décennies d'une politique migratoire particulièrement libérale, l'institution de la carte de séjour pour les étrangers, en 1992, constitue un tournant. Ces nouvelles dispositions influent sur la vocation d'accueil de la Côte d'Ivoire; sa fonction d'espace-relais va s'affirmer; le territoire ivoirien constitue l'une des "portes" des migrations sénégalaises vers l'Afrique, l'Europe ou les États-Unis (Ebin, 1992).

¹⁶ Schmidt Di Friedberg, O., 1994, "L'evoluzione dell'emigrazione senegalese : il caso delle confraternita muride in Italia", *Resomis*, n°3, mars 1994, ORSTOM-IFAN, Dakar, pp. 10-11

¹⁷ Anuario de Migraciones, Ministerio de Asuntos sociales, D° Gle. de Migraciones, 31.12.1993. Ces statistiques sont élaborées à partir des données de la D° Gle de la Police.

¹⁸ "La plainte des Sénégalais d'Espagne", *Le Soleil*, 01.02.1994, Dakar

¹⁹ RGPH 1988, Abidjan

Daouda S. et Cheikh D., originaires de Thiès, émigrent ainsi vers la Côte d'Ivoire à la fin des années 1970; jusqu'en 1986, ils travaillent comme maçon ou comme commerçant avant de partir au Gabon où l'on recrute de la main-d'œuvre pour de grands chantiers de construction²⁰.

Ibrahima D., originaire de Kaolack, choisit un autre itinéraire; il transite 2 ans en Côte d'Ivoire, avant de rejoindre le Burkina Faso où il obtient un billet d'"avion-Le Point" pour la France; pendant 3 ans, il travaille successivement à Bayonne, à Paris et à Maison-Alfort, puis revient à Kaolack avec un projet de maraîchage. Déçu par cette tentative de réinsertion, il décide de repartir. Mais "informé des nouvelles mesures en Côte d'Ivoire et conscient des difficultés pour entrer en France", il opte pour l'Italie via le Cameroun²¹. Lieu d'immigration traditionnel, ce pays devient un espace de transit actif à destination de l'UE et semble de plus en plus se substituer à la Côte d'Ivoire.

L'immigration sénégalaise au Cameroun commence au début du XX^{ème} siècle avec les "tirailleurs", fonctionnaires de l'administration coloniale, ou les ouvriers des chemins de fer. Au lendemain des Indépendances (1960), l'arrivée des Haalpulaaren correspond à une seconde vague d'immigration; il s'agit d'une migration directe ou d'une migration qui inclut un transit en Côte d'Ivoire, avant de poursuivre vers le Congo, le Zaïre ou le Gabon. Au cours de cette étape, les migrants sénégalais se "refont une santé financière" et se procurent les papiers nécessaires à l'immigration en Afrique Centrale. Durant les années 1970, lors des expulsions du Congo et de Zambie, certains migrants sénégalais ont opté pour des replis stratégiques sur le Cameroun et ne sont pas revenus dans leur pays d'origine ou en Côte d'Ivoire, leur premier pays d'immigration; les Haalpulaaren se sont alors installés comme commerçants et les Wolofs comme tailleurs, bijoutiers ou maçons. Mais l'immigration sénégalaise au Cameroun s'est surtout intensifiée au cours des années 1980. Au moment du recensement de 1976²², le Sénégal compte seulement 234 migrants; en 1987, il y aurait eu 4 435 Sénégalais officiellement recensés²³. Selon des sources consulaires²⁴, leur nombre aurait atteint 35 000 émigrés en 1990-1991. En 1994, la direction des Sénégalais de l'Extérieur estimait à 15 000 ses ressortissants au Cameroun. Aujourd'hui, le chiffre de 2 500 personnes semble plus près de la réalité²⁵.

L'enregistrement des migrants sénégalais auprès des autorités consulaires afin de se procurer les papiers nécessaires pour émigrer vers le Gabon ou le Congo montre que le Cameroun fonctionne comme un espace-relais. Les statistiques d'EUROSTAT sur l'immigration africaine en UE le font aussi apparaître comme un espace de transit de l'émigration sénégalaise vers l'Italie (Robin, 1994 a).

"En 1994, sur 34 ressortissants de Bokidiawé (Sénégal) arrivés au Cameroun entre 1982 et 1992, seuls 6 y sont encore; les autres ont ré-émigré vers le Gabon (17), le Congo, l'Italie ou le Japon (2), ou sont revenus au Sénégal"²⁶.

Cet exemple nous laisse deviner l'intensité de la circulation migratoire sur le territoire camerounais.

L'étape camerounaise correspond à une tentative de "contournement" des politiques de contrôle migratoire de plus en plus draconiennes dans les pays africains comme dans les pays

²⁰ Enquête menée à Thiès (Sénégal) par Mamadou Kouma dans le cadre d'une maîtrise de géographie, 1994-1995, UCAD-ORSTOM, Dakar

²¹ Enquête "Nouvelles stratégies d'investissement et redéploiement spatial des émigrés au Sénégal", MRT-MIGRINTER, 1993, Nelly Robin

²² RGPH Avril 1976, Vol.1, Tome 2. Ministère de l'Économie et du Plan. Yaoundé, 1978

²³ in Cameroon Tribune, 01.10.1987

²⁴ Adjoint à son Excellence l'Ambassadeur du Sénégal au Cameroun

²⁵ Rapport de mission au Cameroun, Cheikh Omar Ba, allocataire ORSTOM-Dakar, septembre 1994

²⁶ BA (C.O.). "Le Cameroun, un exemple d'essoufflement de l'émigration sénégalaise en Afrique", *Monde en Développement*, à paraître

du Nord. Le transit par la Guinée-Bissau procède de la même stratégie; des migrants originaires de Casamance, département de Bignona, émigrent en Guinée Bissau où ils trouvent un tuteur qui, moyennant 5 000 CFA, leur procure un extrait de naissance et un certificat de nationalité qui leur permettront d'obtenir un passeport, contre 50 000 CFA, pour rejoindre le Portugal.

La Côte d'Ivoire, le Gabon, l'Afrique du Sud... ont institué la carte de séjour et le visa. En outre, les sentiments xénophobes n'épargnent plus les pays africains eux-mêmes et fragilisent leur tradition d'accueil²⁷. Dans le même temps, les pays du Nord "verrouillent" leur frontière. Les migrants doivent donc s'adapter en permanence à un contexte de plus en plus difficile et instable. Des itinéraires à peine définis sont déjà périmés et reconstruits en fonction des conjonctures politiques et économiques. Le migrant sénégalais préfère ou adjoint le Cameroun à la Côte d'Ivoire comme espace de transit. Ces processus de substitution ou d'association peuvent s'expliquer au regard de l'histoire : les premières migrations sénégalaises vers la Côte d'Ivoire et le Cameroun ont été dirigées par l'administration coloniale; puis, des réseaux de solidarité se sont construits qui ont permis à des artisans ou des commerçants de migrer à leur tour. Il s'agit de deux pays francophones qui ont appartenu au même espace colonial. Ces symétries historiques et linguistiques n'ont pu que favoriser les relations entre ces deux pays.

Les "espaces-relais" ont donc une double fonction de "sas-logistique" et "d'espace tactique"; en outre, la diversité des itinéraires migratoires leur donne souvent la qualité d'"espace-carrefour".

"Espaces-tremplins", lieux d'hier... et d'aujourd'hui

Si la ruée vers le diamant, principalement orientée vers le Zaïre en 1960, n'exclut pas un transit par le Cameroun, elle explique la redistribution des migrations sénégalaises du Zaïre vers les pays voisins :

"Quand les mines de diamant commencèrent à se tarir au Zaïre, ils²⁸ se réorientèrent vers le commerce de l'émeraude, moins rentable, à partir du Nigéria et de la Zambie. (...) Après les expulsions répétées (...), ils s'aventurèrent vers l'Angola, la Namibie, l'Afrique du Sud..." (Bredeloup, 1993).

Le territoire zaïrois, porte francophone vers les routes sud-africaines des pierres précieuses sert de tremplin aux "migrants du fleuve Sénégal". Cet espace de redistribution obéit à des logiques *historiques* et *commerciales*.

Dans le système migratoire ouest-africain les différents espaces de transit – contact, relais, tremplins – sont les témoins de dynamiques en perpétuelles mutations. Apparemment leur durée de vie est éphémère; en fait, ils ne meurent jamais, entrent en veille et sont réactivés dès que cela est nécessaire.

Intermittences d'espace et de temps

Qu'elles soient Sud-Sud (régionales ou interrégionales) ou Sud-Nord, les migrations internationales ouest-africaines échappent souvent à la dichotomie "pays d'origine-pays d'accueil" ou à la trilogie "pays d'origine-pays d'accueil-pays de retour"; ces deux réalités ne constituent pas les seuls modèles migratoires du système ouest-africain.

Après avoir détaillé progressivement les variables –espaces– et les relations de flux, l'on souhaite soumettre à la discussion des hypothèses émises à partir des éléments nouveaux du

²⁷ Côte D'Ivoire, incidents de Kumasi, novembre 1993, rapatriement de 3 000 Ghanéens

²⁸ les *Sene Sene*, migrants du fleuve Sénégal

paysage spatial de la migration internationale. Il s'agit d'une recherche encore à ses débuts... et non d'une analyse d'espaces reconnus.

La division binaire traditionnelle ne donne pas une image exacte de la dynamique du système migratoire ouest-africain; un nombre plus important de variables, c'est-à-dire d'espaces, interviennent. Toute dynamique d'un système étant engendrée par les composantes qui le constituent, tout événement contribuant à cette dynamique doit être incluse dans le modèle. Entre les "marqueurs territoriaux traditionnels" s'intercalent des points nodaux – espaces de transit – qui sont joints et entrent en interaction avec des flux –migrations–. Une vision globale du système demande une définition de la position des lieux dans l'espace organisé et une spécification des relations entre ces lieux. Ce système est éminemment évolutif; il se fait et se défait en même temps qu'évolue les territoires d'interconnexion ou d'atomisation, hétérogènes dans le temps et dans l'espace.

La complexité de l'architecture des migrations ne permet pas de situer le migrant dans la perspective des simples alternatives lieu de départ-lieu de retour ou lieu de départ-lieu d'accueil. Son espace est à géométrie variable, modulable dans le temps et hiérarchisé; le migrant fluctue entre un espace de transit multipolaire et un "espace de rémigration" d'où il rebondit vers d'autres lieux de fixation. Il évolue de plus en plus dans la logique d'une tension perpétuelle entre l'ici et l'ailleurs.

Nous apercevons là les fondements d'une autre connaissance des espaces de la migration révélés par le degré de pertinence de quelques concepts : espace d'origine, espace d'accueil, espace de transit, espace de retour. Naturellement, il ne s'agit pas de contester l'existence de ces notions mais de repenser leur définition et leur fonctionnalité. Si la dissociation entre lieu d'origine et lieu de départ est reconnue, on admet encore assez communément une symétrie entre le pays d'origine et le pays de retour, même si on accepte que l'un et l'autre puissent être composés de plusieurs lieux. Selon ces définitions, chaque lieu semble fixer un instant unique de la migration. Or, la structure des migrations internationales ouest-africaines révèle que les fonctions d'accueil et de transit, ou de retour et de transit, peuvent se superposer... ou fusionner en un même lieu. Ces bi-fonctionnalités sont inédites et méritent que l'on s'interroge. Cela constitue une recherche en soi. Nous émettrons ici quelques hypothèses dans la perspective de suggérer quelques questionnements et d'ouvrir peut-être de nouveaux axes de recherche.

Aujourd'hui, le schéma migratoire de la Côte d'Ivoire et du Cameroun repose sur la combinaison accueil-transit. Cette situation interpelle d'une part, sur la nature des projets migratoires qui pratiquent distinctement, alternativement ou successivement ces espaces comme lieu d'accueil ou point de transit, et d'autre part, sur la variable temps comme critère qualificatif.

Plus original, le Sénégal constitue non seulement un espace d'origine et un espace de retour mais devient un espace de transit. Le retour est alors synonyme de re-départ... de rebondissement, pourrions-nous dire. S'il y a re-départ, en venant d'où, en allant vers où, après combien de temps et pourquoi s'opère-t-il ? Ce transit n'est-il qu'une étape de repos, au même titre qu'immigré dans tel pays on revient en vacances dans son pays natal, puis on repart vers le même pays ? Ou, ce transit constitue-t-il une étape logique dans un itinéraire composé de lieux hiérarchisés par des contraintes spatiales, économiques ou politiques ? Mais ce transit n'est-il pas surtout synonyme d'impossibilité de retour; il serait alors un indicateur à la fois des limites de la migration comme source d'accumulation et d'une obligation d'émigration de survie. On ré-émigre car on est entré dans un système où la migration constitue l'essentielle source de revenus. Dès lors, le pays d'origine n'est plus seulement un lieu de départ et de retour mais devient un lieu-charnière, sillonné de turbulences migratoires qui mettent en contact des espaces hétérogènes. Dans ce contexte, la combinaison retour-transit serait un indicateur de crise.

Ces réalités qui bousculent les logiques migratoires traditionnelles appellent une discussion critique des concepts d'espace d'origine, d'accueil, de retour... voire de transit.

Conclusion

Le migrant aurait-il le don d'ubiquité ?

Les processus qui animent les territoires des migrations internationales ouest-africaines autorisent cette interrogation. Les espaces de transit reposent la question de la frontière et introduisent une nouvelle réflexion sur la division et la substitution des territoires.

Au rythme des mutations qui parcourent les systèmes migratoires, les espaces de transit se révèlent être de précieux indicateurs pour comprendre aujourd'hui les stratégies des migrants, qu'elles obéissent à des logiques de contournement ou à des impératifs de survie.

Si la dichotomie espace d'origine-espace d'accueil résiste mal à une distribution des flux qui n'est pas seulement linéaire mais qui se déploie en réseau à l'échelle de l'espace régional ou de l'espace monde, la dichotomie local-international est-elle encore pertinente dans le processus des migrations internationales en Afrique de l'Ouest ? La migration de Khadim D., entre Diourbel, la Mauritanie, Saint-Louis, la France et Dakar, s'inscrit-elle dans une alternative interne-externe sur fond de réalité juridique ou au sein d'une continuité spatiale où les espaces traversés ont une autre "résonance" économique, sociale et culturelle ?

Bibliographie

BECKER, C., et M. BODJ, 1994, in *La population du Sénégal*, Charbit (Y.) et Ndiaye (S.) (ss.dir), DPS-CERPAA, Paris, pp.

BREDELOUP, S., a, "Itinéraires Africains de migrants sénégalais", *Hommes et Migrations*, n°1160, décembre 1992, Paris, pp. 16-22.

BREDELOUP, S., b. "Les migrants du fleuve Sénégal : A quand la "Diams'pora" ?", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol.9, n°3, 1993, Université de Poitiers, URA-CNRS 1145, pp. 205-232.

DAVID, P., 1980, *Les navetanes*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan.

DEVISSE, J., 1990, "Fleuve Sénégal : la question frontalière", *Afrique Contemporaine*, n°154, pp. 65-69.

DIOP, A.B., 1988, *La Société Wolof*, Karthala, Paris, 279 p.

EBIN, V., et R. LAKE, "Camelots sénégalais à New-York", *Hommes et Migrations*, n°1160, décembre 1992, Paris, pp. 32-38.

LAKROUM, M., 1992, "Sénégal-Soudan (Mali) : deux États pour un empire", in *L'Afrique coloniale au temps des français*, Coquery-Vidrovitch (ss.dir), La Découverte, Paris, pp. 157-190.

ROBIN, N., a. "Les migrations internationales ouest-africaines, l'analyse critique des sources statistiques : un exercice périlleux", Colloque *Root causes of international migration*, Netherlands interdisciplinary demographic institute (NIDI) – EUROSTAT, Luxembourg, décembre 1994.

ROBIN, N., b. "Une nouvelle géographie entre concurrence et redéploiement spatial, les migrations africaines au sein de la CEE", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.10, n°3, 1994. Université de Poitiers, MIGRINTER-CNRS. pp. 17-32.

SCHEMA 1: MIGRATIONS SUD - SUD

Schéma 1.a

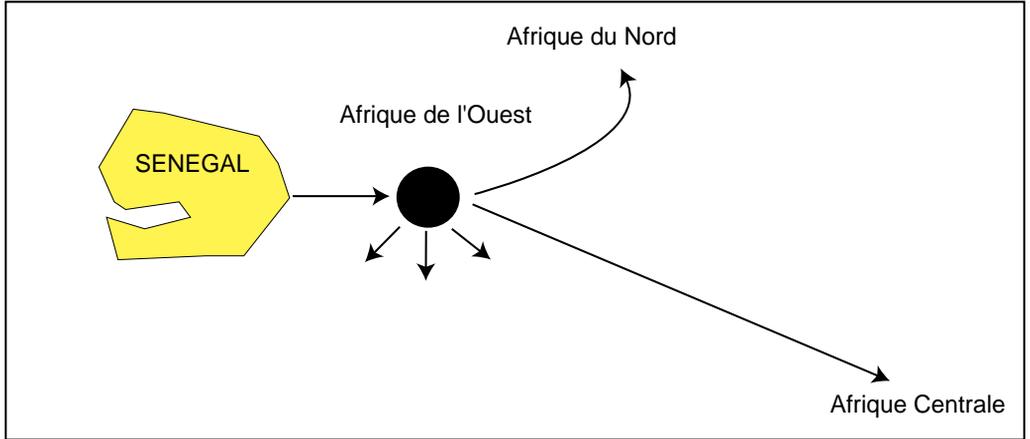


Schéma 1.b

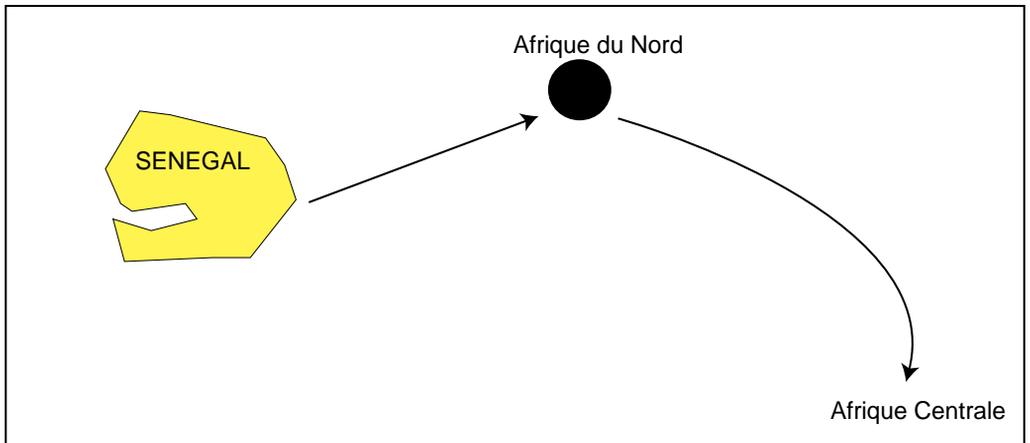
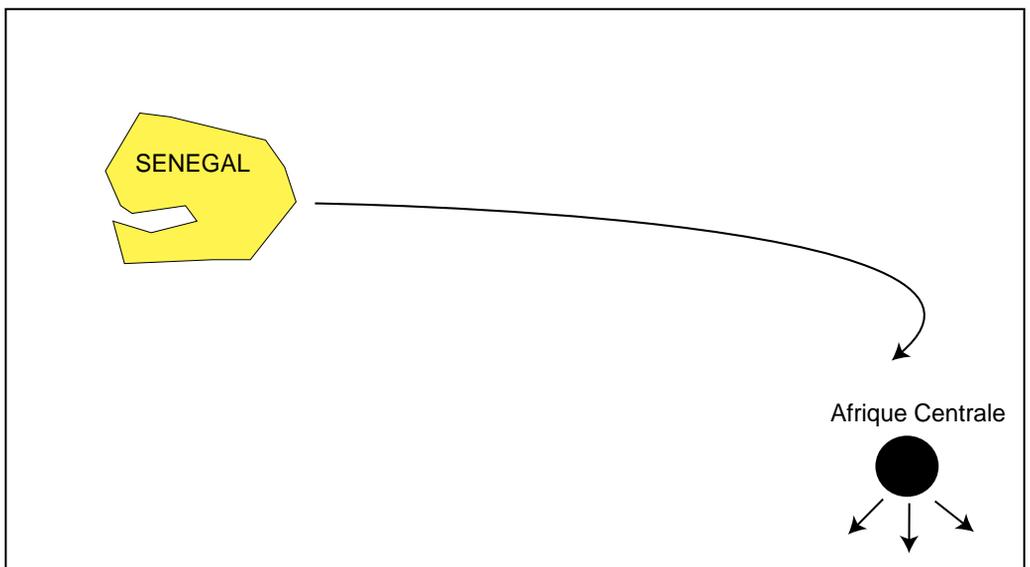


Schéma 1.c



SCHEMA 2 : MIGRATIONS SUD - SUD - NORD

Schéma 2.a

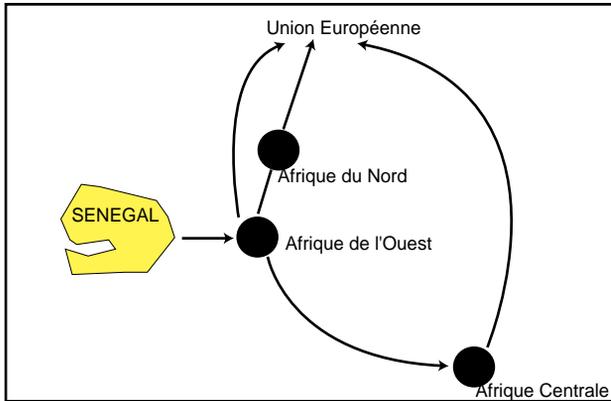
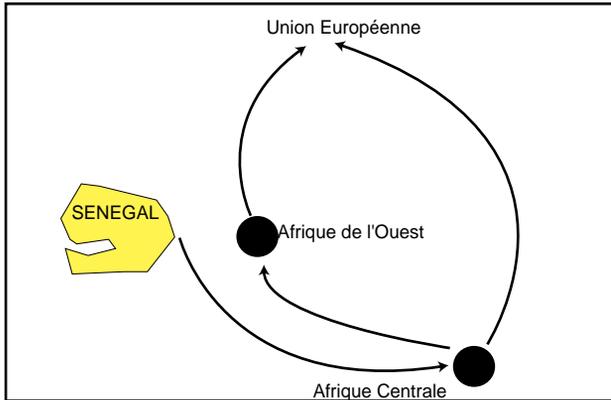


Schéma 2.b



SCHEMA 3 : MIGRATIONS SUD - NORD - SUD

Schéma 3.a

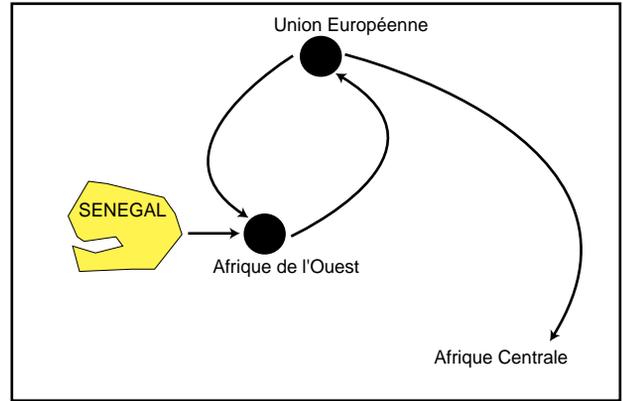
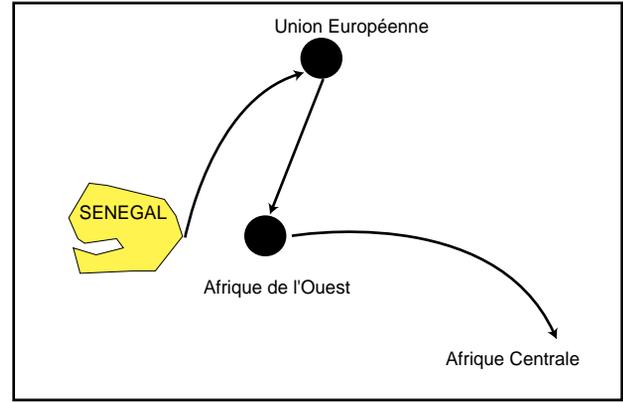
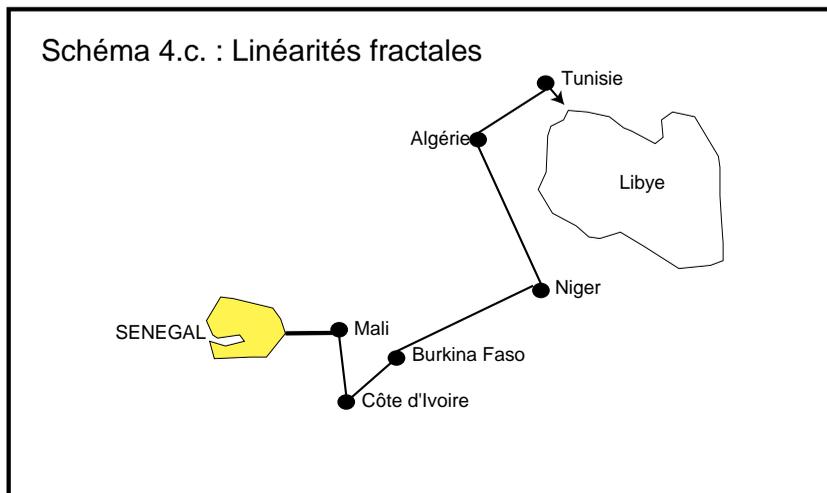
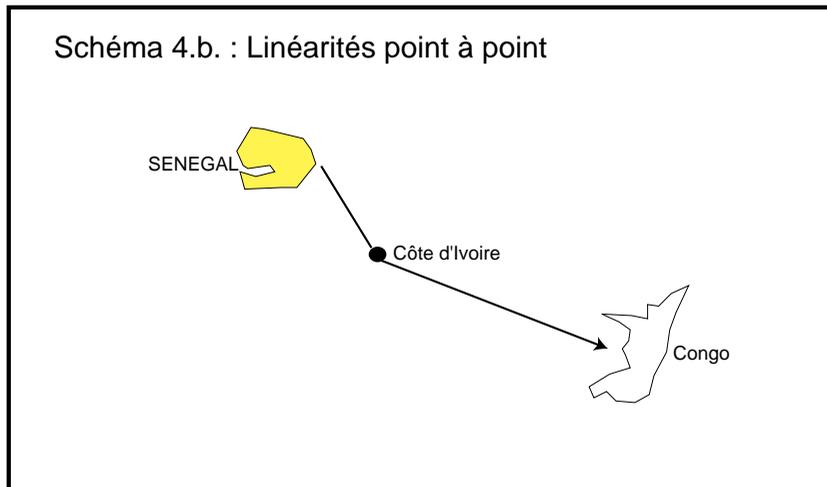
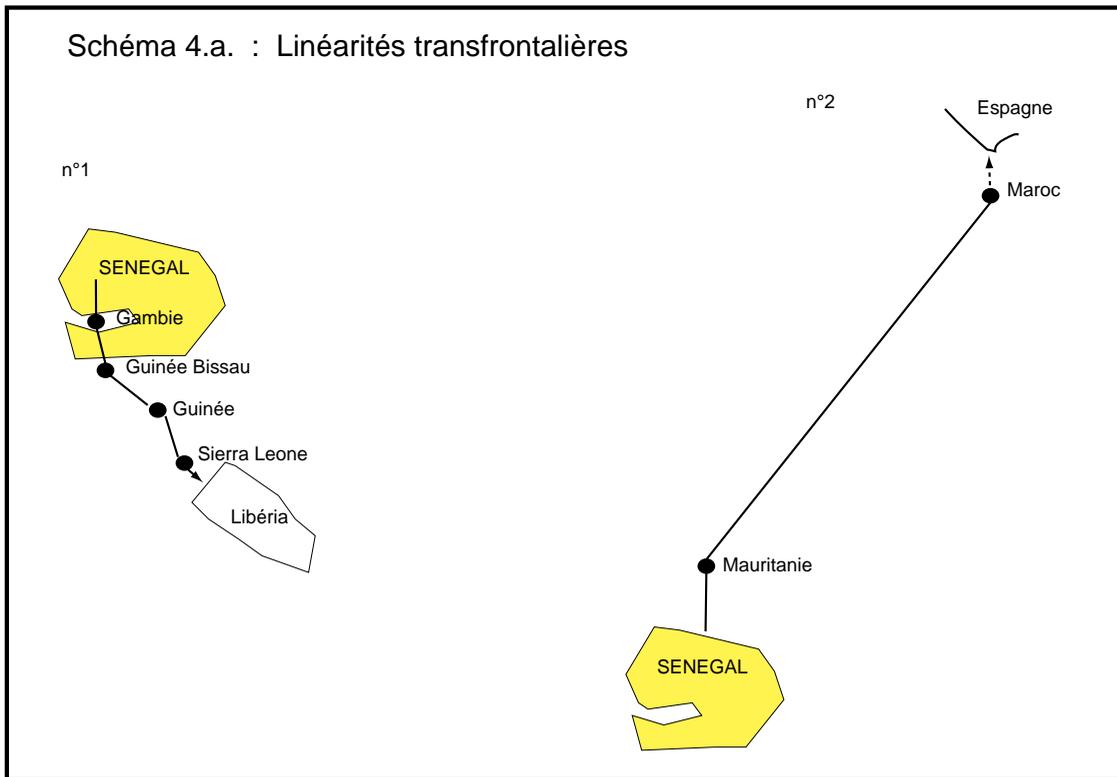


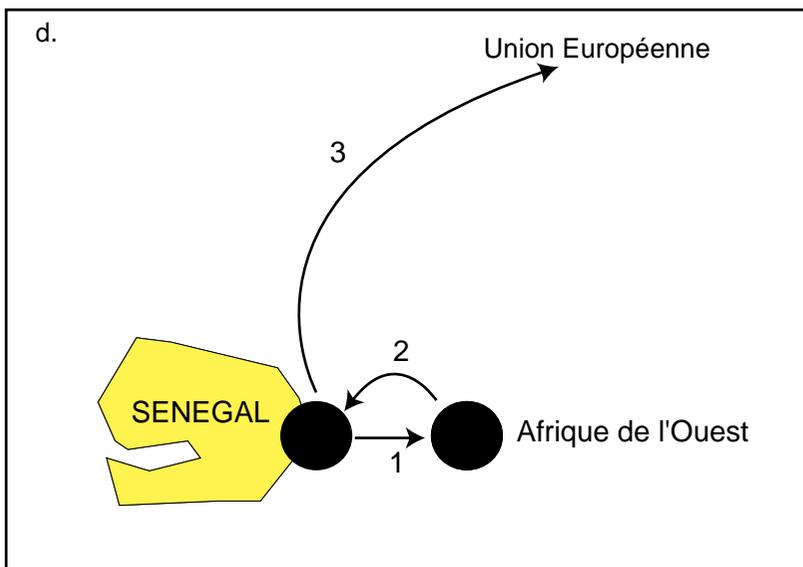
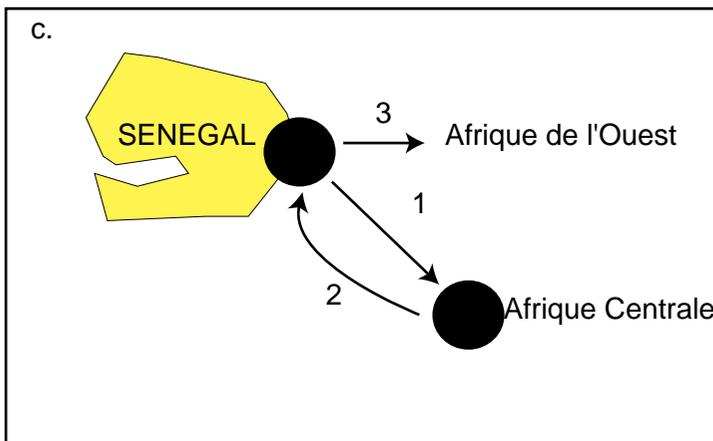
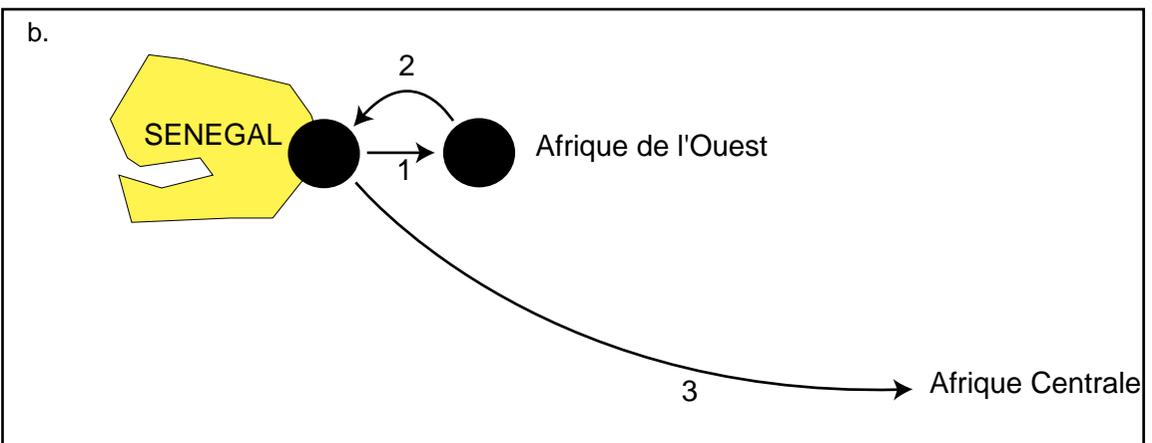
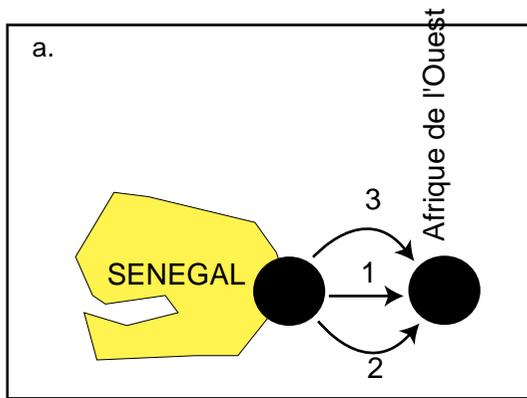
Schéma 3.b



SCHEMA 4 : ESPACES CIRCULATOIRES LINEAIRES

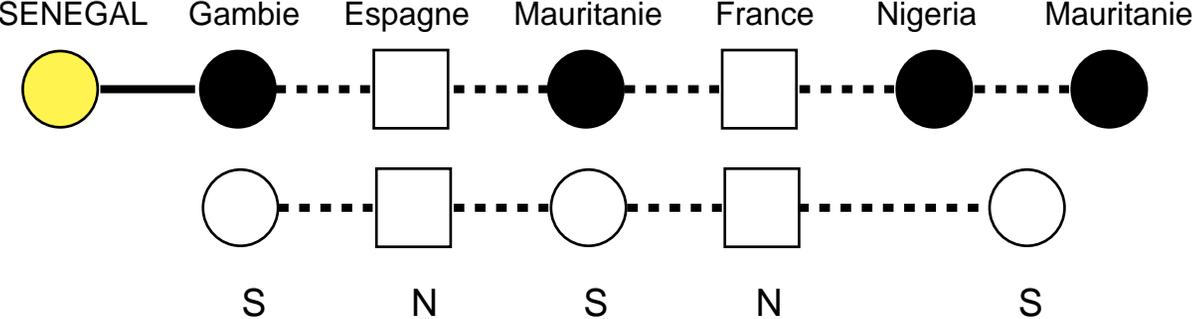
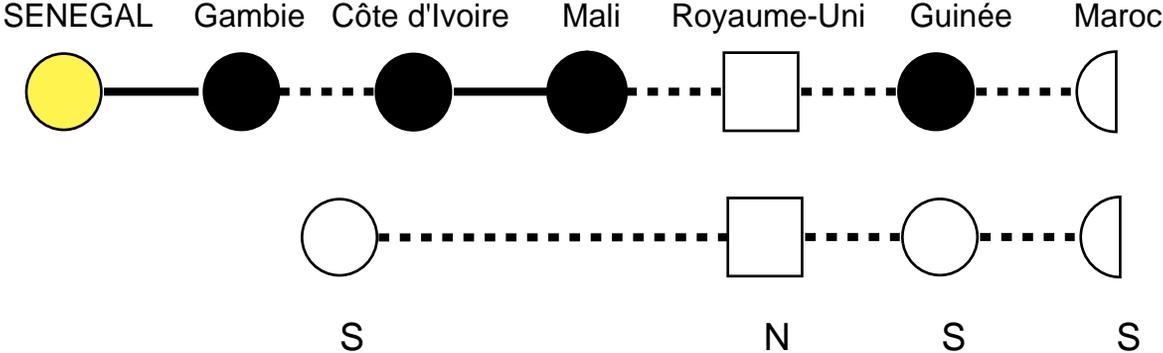


SCHEMA 5 : ESPACES CIRCULATOIRES REFLEXIFS



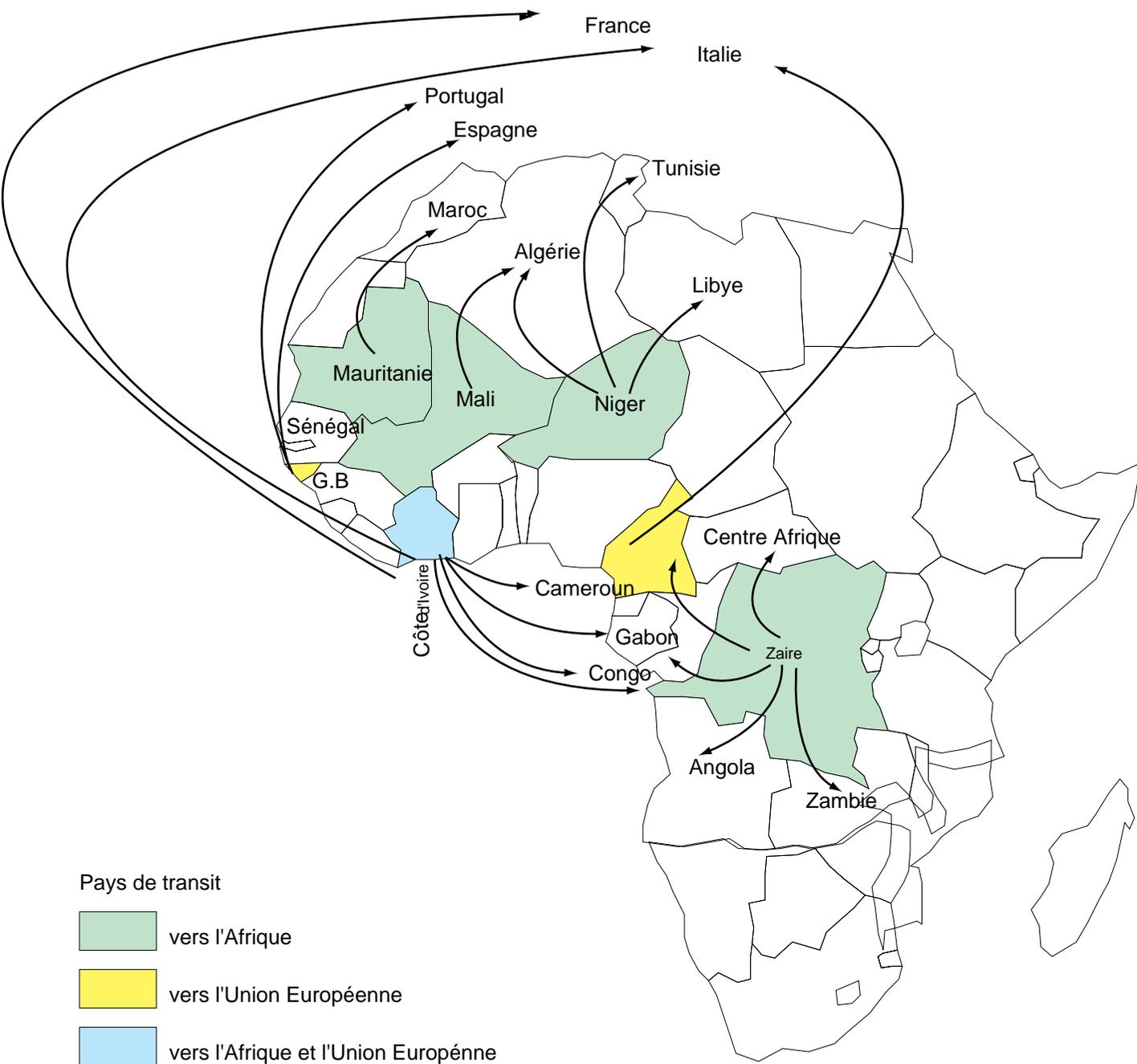
SCHEMA 6 : ESPACES CIRCULATOIRES ERRATIQUES

Deux exemples



SCHEMA 7 :

PAYS DE TRANSIT DE LA MIGRATION INTERNATIONALE SENEGALAISE



Source : enquêtes Programme "Migrations internationales ouest-africaines" - ORSTOM, Dakar

Nelly ROBIN, Chargée de recherches, ORSTOM, Dakar, 1995

Echelle : 1cm = 683 km

Territoire perdu : l'espace mythique d'un pied-noir algérien

*Madeleine ROUVILLOIS
Université de Paris IV*

A une époque où "vivre au pays", retrouver ses racines, rechercher ses ancêtres ou cultiver son patrimoine deviennent les leitmotivs d'une société qui perd ses repères et cherche à conserver ou retrouver ses ancrages, il peut paraître bien illusoire de réfléchir sur un territoire à jamais disparu, celui de l'Algérie, dite un temps – cent trente ans – française.

Qu'en était-il de ce territoire ? Le territoire officiel, délimité et balisé, correspondait-il au territoire réellement approprié et contrôlé et plus encore au territoire vécu par les Français d'Algérie comme "leur" territoire ? Et quand il fut menacé puis définitivement perdu, quand il fut avéré qu'il ne pouvait être retrouvé parce qu'il n'existait plus, du moins dans l'essentiel de ses composantes, quel rôle pouvait-il encore jouer ? Comment est-il devenu ce territoire mythique dont l'évocation ensoleillée efface bien des traits d'un présent grisailleux ?

Les réflexions qui suivent se réfèrent à une expérience toute personnelle et ne prétendent refléter qu'une sensibilité "pied-noir" parmi d'autres. Elles n'ont aucune ambition méthodologique, ne font pas appel à un corpus d'interviews; elles ne procèdent d'aucune analyse politique et le vocabulaire employé doit être pris dans son sens descriptif premier, sans y chercher de connotation idéologique. Tout simplement, il a paru intéressant de rechercher quels étaient les différents niveaux d'appréhension d'un territoire "colonial" et quels éléments de cet espace pouvaient si fortement marquer la mémoire, lui donnant sa dimension indéfectiblement affective.

L'Algérie française

Le territoire officiel de l'Algérie française a été constitué par voie de conquête militaire, entre 1830 et 1857 pour le Nord du pays, et progressivement à partir de 1880 pour le Sud dont les frontières seront délimitées en 1905. La frontière de la Tunisie méridionale sera définitivement fixée après la découverte des gisements d'hydrocarbures à El Borma, en 1966. La frontière du Maroc est officielle au nord, sur une centaine de kilomètres, depuis la convention de Lalla Marnia de 1845, mais au sud elle est toujours contestée, de Figuig à Tindouf, et a donné lieu à la "guerre des sables" en 1963.

L'Algérie a connu différents modes d'administration, militaire d'abord, militaire et civile ensuite. Les trois départements d'Alger, Oran et Constantine, ont été constitués dès 1848 et les Territoires du Sud en 1902. A la fin de la seconde guerre mondiale, on distingue toujours les communes mixtes dont la population est presque exclusivement musulmane et qui sont dirigées par un administrateur nommé par Paris, secondé par une commission municipale en partie élue, et les communes de plein exercice où les municipalités sont élues, jusqu'en 1944, par le seul premier collège, c'est à dire par les habitants possédant la nationalité française et donc le statut civil français. Après cette date, le deuxième collège disposera des deux-cinquièmes des sièges. Bien qu'à partir de 1947 une assemblée élue de députés des deux collèges, (soixante pour chacun), l'Assemblée Algérienne, siège à Alger, ce sont les ministères et le gouvernement qui dirigent le pays depuis Paris : à cet égard, l'Algérie c'est vraiment la France. L'Assemblée Algérienne sera suspendue dès les débuts de l'insurrection de 1954. Quand le Gouverneur Général devient, en 1956, "Ministre Résidant en Algérie", la France ne fait plus qu'un de

Dunkerque à Tamanrasset, tous les Algériens sont français et la politique d'assimilation de l'Algérie à la France que certains appelaient de leurs vœux depuis 1847, malgré de longues éclipses, semble avoir atteint son terme. Semble seulement.

L'Algérie réelle n'est en effet pas aussi rose que celle de nos atlas.

Tout d'abord, son territoire n'est pas homogène : les contrastes physiques sont violents entre une côte belle, captivante, aux températures douces, aux terres riches bien que souvent difficiles à mettre en valeur et un "intérieur" plus austère qui commence parfois à 30 km à vol d'oiseau de la mer, aux paysages souvent monotones, de plus en plus chaud et sec en descendant vers le sud. Quant au Sahara, il est encore dans les années cinquante une zone pionnière, réservée aux nomades, au Corps des Affaires sahariennes et aux chercheurs de pétrole. Les villes les plus importantes sont non seulement dans le Tell, mais pour beaucoup sur la côte : sur 5 % du territoire au nord vit 90 % de la population.

De plus, l'Algérie est un pays où deux strates de population se côtoient dans les villes, se connaissent et travaillent ensemble dans les campagnes mais ne se mélangent pour ainsi dire jamais et souvent ne se comprennent pas, ou mal.

Les "Européens" – préfigurant l'Europe avant la lettre – sont tous de civilisation chrétienne. Certains sont protestants, d'autres libres-penseurs, mais la majorité se réclame du catholicisme : foi simple, attachement aux dévotions et aux rites traditionnels, mais les vocations religieuses sont rares. Une partie seulement est originaire de France, principalement de Corse et du Sud-Est, mais aussi d'Alsace, du Sud-Ouest et du Nord. Des Andalous se sont installés en Oranie, des Majorquins et des Piémontais dans l'Algérois, des Napolitains, des Siciliens, des Maltais dans l'est, et aussi des Suisses, des Belges et des Allemands, donnant tous, par leur mélange, cette race nouvelle que l'on baptisera "pied-noir" au moment de l'indépendance, et dont certains traits subsistent encore malgré plus de trente ans d'assimilation en Métropole !

Les "Indigènes" sont les musulmans, occupants du pays à l'arrivée des Français. Ils parlent l'arabe, dialectal dans le Nord, plus pur dans le Sud, ou des langues berbères comme les Kabyles et les Chaouias. Certains descendent des Turcs qui ont dominé le Nord pendant trois siècles. Sunnites, de rite malékite, ils appartiennent souvent à des confréries pieuses et vénèrent de saints personnages dont les tombeaux recouverts de charmants édifices d'une rayonnante blancheur, lieux de pèlerinage, parsèment la campagne. En situation intermédiaire, pourrait-on dire, les Juifs forment la troisième communauté, peu nombreuse. Leurs ancêtres venus peut-être dès l'époque phénicienne, issus de la diaspora du premier siècle, Berbères judaïsés ou marranes chassés d'Espagne à la fin du XV^{ème} siècle, leur confèrent une antériorité respectable. Ils se sont arabisés mais ont gardé leur foi. Citoyens français depuis 1870 et le décret Crémieux, certains ont gagné la France dès après 1945. Dans les milieux modestes surtout, ils ont préservé précieusement leur culture et leur foi au sein de familles nombreuses et de communautés vivantes.

Ainsi le territoire réel se compose d'un Nord assez largement urbanisé et européenisé, dynamique, contrôlé et organisé mais où la croissance démographique des autochtones et l'afflux de ruraux met en péril dans les villes la suprématie européenne. Les "petits blancs" sont particulièrement sensibles à la concurrence qui commence à se dessiner pour l'espace comme pour le travail. Les montagnes, l'intérieur, le Sud ne sont pas "bled siba" comme au Maroc, mais restent souvent sous-administrés, assez mal contrôlés, pourvus de terres généralement pauvres et supportant des densités trop élevées pour leurs maigres ressources.

Qu'est-ce que de jeunes Français d'Algérie, citadins de surcroît, pouvaient savoir à l'époque de leur pays et comment le vivaient-ils ?

L'Algérie vécue, pour ceux et celles qui sont nés peu avant la Seconde Guerre mondiale et qui habitaient les villes de la côte, se présentait comme des demi-auréoles concentriques et juxtaposées, reliées chacune par-dessus la mer à la Métropole lointaine et longtemps d'autant plus adulée qu'elle était peu ou mal connue. "*Djeziret El Maghreb*", l'"île du couchant" ? Entre mer et Sahara, certes, mais encadrée par le Maroc et la Tunisie, voisins et amis, l'Algérie n'était pas perçue comme une île, si ce n'est peut-être par les derniers arrivés. Fortement adossée au continent africain, elle en faisait partie tout en se distanciant de l'Afrique noire, lointaine et tropicale, que les expéditions transsahariennes (certaines relevaient les tracés possibles d'un chemin de fer Alger-Niger) n'avaient guère rapprochée. Elle lui tournait le dos, même si le Sahara avait laissé passer jadis de nombreux esclaves à la descendance colorée. En réalité, elle regardait avant tout vers le nord.

Pour l'Algérois, le centre de la vie, comme pour tout citadin, était son quartier qui comportait, au milieu d'une écrasante majorité européenne, quelques noyaux de population musulmane, peu à peu étoffés au fil des années : commerçants en fruits et légumes, épicier mozabite, boucher auxquels s'adjoignirent des familles de petits fonctionnaires aux nombreux enfants, installées dans des maisons quelque peu décrépies avec petit jardinet. Au-delà, la ville occupait les pentes de l'amphithéâtre ouvert sur la baie, avec les villas bourgeoises des hauteurs, remplacées de plus en plus par des immeubles, les quartiers résidentiels essentiellement européens à mi-pente avec le grand axe de la rue Michelet, puis plus bas et au-delà les quartiers populaires du nord et du sud, Bab-el-Oued et Belcourt, rivaux et pittoresques par la vitalité et la façon de leur population.

Car la hiérarchie au sein de la société européenne, quoique très simplifiée par rapport à la structure rigide et cloisonnée de la société française de l'époque, était à la fois bien tranchée et très perméable. Au sommet, les "Français de France", nouvellement arrivés ou ayant préservé soigneusement, depuis une ou deux générations, des liens familiaux étroits avec la Mère Patrie. Ceux-là n'avaient pas d'accent ou "un si joli accent" ! Puis venaient, en ville, les hauts fonctionnaires du cru et les professions libérales qui interféraient peu avec les Européens des campagnes, colons petits ou gros, chez qui l'ardeur et la ténacité au travail valaient bien plus que les diplômes. Enfin les "petits blancs", artisans ou petits commerçants, travailleurs et compétents, dont le niveau de vie n'était guère différent de celui de leurs voisins musulmans avec qui ils cohabitaient sans problème. Ce sont eux qui formaient l'essentiel de ce peuple que l'on appelait alors les Français d'Algérie et que l'on appellera plus tard "pieds-noirs" :

"C'est dans le petit peuple surtout que le "pied-noir" se révélait d'emblée reconnaissable à un œil et plus encore à une oreille tant soit peu exercée : une certaine vivacité, un contact décontracté, des gestes surabondants, le verbe haut, un grand rire sonore en signe de salutation et de reconnaissance, outre un accent caractéristique; et toujours le besoin de plaisanter, jusque dans les moments tragiques, saisissant avec un humour particulier l'aspect cocasse des choses." (P. Goinard, 1984).

Le sens de la famille, le respect des vieillards, ils les avaient aussi en commun avec leurs voisins musulmans.

Tous sont extrêmement attachés à leur ville. Ils la trouvent belle. Elle s'offre facilement aux regards et l'on s'y repère aisément puisque tous les chemins qui descendent vont à la mer. L'amphithéâtre de falaises s'abaisse vers le sud et laisse place à la plaine de la Mitidja. Sur l'arrière, c'est-à-dire à l'ouest, les collines du Sahel forment un monde cloisonné et verdoyant en hiver qui offre de multiples lieux de promenade et des vues magnifiques sur l'Atlas blidéen et ses neiges hivernales fugaces. Dans ses gros villages dont certains datent seulement de la colonisation, la population musulmane est devenue largement majoritaire, les petits enfants courent partout et la présence européenne se fait de plus en plus discrète. Plus loin et plus haut, dans les montagnes de l'Atlas, le Bou-Zegza ou à l'horizon à l'ouest, le Chenoua, cette présence

disparaît totalement et dès les années 1955, en raison de l'insécurité, les Algérois ne s'y risquent plus guère.

Ainsi, petit à petit, toute une partie du territoire qui devrait être mentalement appropriée reste ou devient extérieure sinon étrangère. En ville l'Européen traverse les quartiers proprement "indigènes" mais ne s'y arrête guère, d'autant que les femmes y sont parfois un peu trop dévisagées. A la campagne, les colons prennent l'habitude de vivre sur leur propriété ou viennent à la grande ville pour s'approvisionner, délaissant de plus en plus le bourg voisin.

C'est à partir de la Seconde Guerre mondiale qu'un sentiment sournois d'insécurité a commencé à monter. Certes l'Algérie n'a pas été envahie et les bombardements qu'elle a subi après le débarquement allié du 8 Novembre 1942, s'ils ont fait des morts et des dégâts, n'ont pas été catastrophiques. Mais les événements de 1945 sont un vrai choc, même si l'insurrection ne concerne que le Constantinois et particulièrement les régions de Sétif et de Guelma. On s'effraie de l'horreur des massacres (200 morts et 250 blessés européens), on entend peu parler de la répression qui suit (6 à 8 000 morts). Pour la première fois depuis l'insurrection kabyle de 1871 la communauté européenne se sent réellement menacée. Neuf ans plus tard, la Toussaint 1954 marque le commencement des "événements" d'Algérie et de la guerre de huit ans qui scellera la fin de l'Algérie française.

Ainsi, pour certains des jeunes Français d'Algérie, la perception première qu'ils ont de leur territoire, c'est qu'il est menacé. Il était menacé de l'extérieur durant la guerre, il est maintenant menacé de l'intérieur. Le sentiment devient parfois oppressant lorsque ponctuellement il arrive de se trouver isolé au milieu d'un groupe de l'autre communauté, tout à la fois familier et étranger dont on peut percevoir par moment l'hostilité sourde... Et cependant, la communauté européenne ne peut imaginer la vie hors de son pays, d'autant que nombreux sont ceux qui n'ont aucun lien, aucune attache de quelque nature qu'elle soit avec la Métropole. Aussi se nourrit-elle de proclamations simples et chaleureuses, à son image, dont elle ne veut pas voir l'irréalisme : "l'Algérie c'est la France", "De Dunkerque à Tamanrasset". Tandis que pour certains, plus lucides, apparaît de plus en plus clairement la contradiction intrinsèque et invivable de la position officielle du gouvernement français sur l'Algérie : assimilation de l'Algérie à la France et intégration par étapes des deux communautés.

La confiance des instances dirigeantes dans les capacités assimilatrices et uniformisatrices de l'État laïque et républicain, la rhétorique des élus locaux qui défendent contre l'évidence les possibilités d'une intégration sociale en s'appuyant sur l'économique et le politique, finissent par créer une situation quasi schizophrénique où chacun se sentant menacé, agressé, voire abandonné, ne peut plus voir la réalité dans laquelle il vit. Tout en proclamant qu'ils y croient, tout en s'efforçant d'y croire, nombreux sont les membres de chacune des communautés qui savent bien au fond d'eux-mêmes que l'intégration, et à plus forte raison l'assimilation, sont une même chimère. Parce qu'aucune des deux communautés ne la souhaite vraiment. Le pied-noir sait que l'Algérie est sa patrie, il ne peut supporter l'idée d'y devenir un étranger. Il ne veut pas savoir que la pression internationale qui va toujours dans le vent de l'histoire, ne lui laisse guère de chance de faire écouter sa voix. C'est pourquoi, bien plus que les exactions de l'O.A.S., sa politique du désespoir et de la terre brûlée, plus encore que la crainte pour sa vie ou celle des siens devant les attentats et les disparitions, c'est la conviction intime de n'avoir plus sa place dans ce pays qui pousse près de huit cent mille personnes à fuir en catastrophe entre Mars et Juillet 1962; pour la plupart vers la France où nul n'a prévu leur arrivée, d'autres vers l'Espagne, quelques uns vers Israël et jusqu'au Canada. Certains sont revenus dès l'automne, rejoindre ceux qui n'étaient pas partis et notamment les "colons", restés en majorité sur leurs exploitations. Mais à la Toussaint 1963 Ahmed Ben Bella nationalise les terres. Alors, eux aussi doivent partir.

Ainsi ce territoire "nôtre" est-il devenu un territoire "autre", un territoire étranger, un territoire perdu.

L'Algérie mythique

Parmi les jeunes Français d'Algérie, un tout petit nombre avait voulu croire en une solution "libérale", c'est-à-dire de cohabitation harmonieuse et durable entre les deux communautés. Ils se sont accrochés à la perspective d'une Algérie algérienne ouverte et démocratique. Bénéficiant de la double nationalité, ils ont continué d'y vivre, de plus en plus à cheval sur les deux rives. On sait ce qu'il en advient tristement aujourd'hui. D'autres n'ont pu se résigner à apercevoir leur pays de l'autre rivage et ont voulu revenir soit en touristes, soit pour s'y réinstaller. Les "touristes" ont été souvent reçus à bras ouverts par leurs anciens voisins ou leurs ex-ouvriers. Ils ne semblent pas en être revenus guéris pour autant.

Mais la masse des pieds-noirs n'a pas voulu retrouver un territoire qui n'était plus le sien : en ville, si le décor est resté longtemps le même, tout au moins durant les dix premières années de l'indépendance, son âme, les habitants connus en ont disparu. La rue est devenue majoritairement masculine et ne parle plus que l'arabe. On n'entend plus les cloches mais les appels à la prière diffusés par haut-parleurs. La ville est devenue ville orientale. Ailleurs les paysages sont toujours aussi beaux, mais les riches terres de colonisation semblent souvent en décrépitude : les céréales ont remplacé les vignes, les plantations d'orangers ont vieilli et sont mal entretenues, les bâtiments se fissurent ou sont plus ou moins noyés sous les constructions parasites. Bref, pour ceux qui reviennent avec parfois l'intention plus ou moins avouée de tenter de rester, la confrontation entre le territoire mythique de leurs souvenirs et la réalité est souvent une véritable épreuve. Le revenant est en fait définitivement étranger sur son ancien territoire.

Et pourtant il ne peut pas s'en déprendre. Tout ce qui touche à lui l'intéresse. Il suit toutes les nouvelles, directes ou indirectes, qui lui en parviennent, d'autant plus qu'il a parfois laissé des amis algériens de l'autre côté de l'eau. Il ne faut surtout pas ressasser, revenir sur toutes ces occasions que le passé a perdues, sur cet ultime gâchis. Alors que penser, que faire ?

Il ne reste plus qu'à se réfugier dans son Algérie personnelle, dans ce territoire mythique, hors du temps, qui n'est ni celui de l'enfance, ni celui de l'âge adulte, mais qui est fait de la somme des bonheurs ressentis, observés, contemplés à travers des paysages aimés. Pour les plus anciens, le malheur de la violence terroriste et de la mort, la plaie de la déchirure et des amitiés perdues restent à vif. Beaucoup partiront de ce monde sans les avoir jamais guéris, ni même pansés. Pour ceux, plus jeunes, qui ont pu rebâtir leur vie dans un nouveau territoire, inconnu, étranger à leur mentalité directe, où les indigènes du cru les voient souvent arriver avec circonspection, les premières années sont dures et douloureuses. Mais avec le temps, leur courage et leur tempérament entreprenant font leurs preuves. Vient l'apaisement. La crainte a disparu avec la perte, encore qu'elle resurgisse fugacement quand l'Algérie tragique d'aujourd'hui envoie de désespérantes images. Mais la magie du territoire perdu est d'être devenu inatteignable.

Ce territoire mythique, de quoi est-il donc fait ? Beaucoup ont décrit l'Algérie de leur jeunesse, Camus tout le premier, et d'autres les souvenirs des années tragiques et leur nostalgie. On tentera ici d'identifier un peu systématiquement les différents éléments de ce territoire mythique, tel qu'il est parcouru par l'esprit solitaire ou tel qu'il sert de langage commun dans les retrouvailles chaleureuses, grandes ou petites, d'anciens de "là-bas". Comme le vrai territoire du passé, il est localisé dans l'espace mais il n'est pas superposable au territoire vécu car la sensibilité n'en a gardé que les perceptions heureuses, propres à apaiser le "fado" des jours d'hiver, "quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle sur l'esprit gémissant...". Il est fait de collines et de sable, de soleil et de mer, de vent et de couleurs, de sons et de parfums, de ciel.

Ce nouveau territoire on l'aperçoit depuis l'autre côté de l'eau, depuis l'autre rive de notre mer commune. C'est un pays où le soleil se lève à l'endroit, c'est-à-dire à droite quand on regarde la

mer. Il règne au-dessus des terres. L'obliquité de ses rayons d'hiver pénètre à l'intérieur des maisons mais jamais très loin et l'été il tape dur. Quand il se lève en décembre derrière la montagne du Bou-Zegza qui domine la Mitidja, la mer flamboie et la ville lui répond. Au soir, il décline derrière les collines, éclairant les immeubles en contre-jour; les ombres sont plus dures et c'est comme si la ville se fermait. L'été, il surgit à la hauteur du Cap Matifou; la brume envahit la baie dès dix heures du matin et la ville devient un hammam. Il ne faut pas trop boire : plus on boit, plus on transpire. Faire des courants d'air entre les façades, toutes portes et fenêtres ouvertes, dès le milieu de la nuit et tout refermer quand la chaleur monte afin de conserver le plus longtemps possible la fragile et relative fraîcheur du petit matin. L'art des courants d'air est un art méditerranéen ! Certaines fin de journées très chaudes, la bafagne peut surgir brutalement; elle fait claquer les volets, arrache le linge qui sèche, balaye les rues et parfois même laisse tomber quelques gouttes de pluie.

Les accidents de la topographie donnent du caractère à la ville. Point n'est besoin d'une tour Eiffel pour l'embrasser du regard. Du balcon de Saint-Raphaël, on la voit s'étendre tout du long comme une conque au bord de l'eau. Une eau lisse et argentée ou verte et blanche éclatant en énormes gerbes contre les jetées du port. Mer et ville sont inséparables. Tous les voyageurs arrivés par bateau ont été saisis par la beauté du site d'où jaillissait, seule jadis, la Casbah dans son éclatante blancheur. Maintenant l'agglomération fait plus de deux millions d'habitants et assaille de toutes parts les collines du Sahel : la Bouzaréah est la plus haute et domine de ses presque 500 m. la côte qui s'étire à l'ouest, de la Madrague au Chenoua.

Ici – ou ailleurs – s'étend le territoire d'été. Au pied des collines le vent d'Est est plus chaud et plus sec. Les reliefs sont doux et ne piègent pas la brise de mer comme dans le cirque de la ville. Brise de mer qui fait clapoter l'eau dès le milieu de la matinée et qui tombe avec la fraîcheur du soir. Brise de terre qui se lève une fois la nuit bien établie et ne faiblit qu'à l'aube. Senteurs salées; odeur des pins. Au plus fort du jour, les écailles des pignes de pin éclatent sous la chaleur et les graines ailées tombent doucement à terre. Le sable des dunes ou de la plage réverbère durement le soleil. Comme les ergs sahariens, roses au lever du soleil, d'une blancheur plate et crue à midi, or rouge au couchant, les dunes changent de couleur mais avec plus de douceur, colonisées qu'elles sont par ci par là, de quelques touffes de genévriers, de lys des sables, d'immortelles ou de rares buissons de lentisques. Pour limiter la progression des sables vers l'intérieur des terres, les Trappistes avaient planté un large rideau de pins parallèle à la côte : pins pignons, pins d'Alep auxquels se mêlent des eucalyptus dont le tronc pèle en longues lanières. Les pins ont essaimé en lisière sur les dunes et les jeunes plants au port de sapin, d'un vert éclatant, ont dessiné un parc d'une merveilleuse harmonie; les lapins, les bousiers et les moineaux, les tortues y laissent leurs traces. Quand il pleut, parfois, les premières gouttes roulent sur le sable et il faut beaucoup d'eau pour qu'elle pénètre en profondeur.

Les soirs d'été, quand on arrose le jardin – en pluie pour faire joli, au pied pour faire boire – les belles de nuit s'ouvrent, géraniums et pétunias se redressent, terre et fleurs embaument. Fin Septembre, les premiers orages sont une bénédiction pour le sol assoiffé; l'odeur chaude de la terre mouillée se mêle à celle des aiguilles de pin et s'élève comme l'encens dans la lumière du soir déjà automnale. Alors, la végétation est comme lavée. Les couleurs retrouvent leur intensité : les dernières fleurs du jardin, les cannas, les zinnias, les lantanas éclatent de rouges, de jaunes, d'orangés; le bleu azur du plombago, le violet et le pourpre des bougainvillées et toute la gamme des roses, blancs, mauves des pétunias sont une véritable fête pour les yeux. Les agaves et les cactus eux-mêmes font luire leurs épines. Les cyclamens vont bientôt pointer leurs coiffes ailées sous les lentisques et les arbusiers se couvrir de baies rouges.

Quand on arrive d'Europe en plein hiver, par avion ou par l'esprit, l'intensité des couleurs saute au visage. On a quitté un sol gris, des arbres dépouillés, une nature quasi morte et la vie

brusquement monte à la gorge à travers le vert intense des champs, le vert sombre des bois et des buissons, la mer et le ciel bleu profond et ce soleil qui réjouit le cœur.

Le printemps commence dès Février avec les amandiers tout blancs. En mars sortent les asphodèles et les orangers se couvrent de fleurs. Parfum incomparable! C'est aussi la meilleure saison pour descendre au Sahara : sable et pierres, platitude extrême et creux verdoyants, le chant du fécondeur qui descend du ciel, du bouquet de palmes, celui de la poulie du puits, de l'eau qui court dans les rigoles, les petits ânes qui trottent, le bruit bizarre du chameau qui blatère. Au-dessus de tout, la lune extraordinairement lumineuse du désert. Le silence.

La mer aussi fait partie de notre territoire. Pas n'importe quelle mer. Une mer sur laquelle on peut compter; que l'on retrouve toujours au même endroit; qui n'est pas comme de ces Atlantique qui monte et qui descend, jamais à la même heure et que l'on ne peut fréquenter qu'en se munissant d'une table des marées de l'année, à moins d'aimer faire trempette avec de l'eau jusqu'aux chevilles. La Méditerranée est cependant loin d'être la même partout et elle peut changer de visage avec une rapidité déconcertante. Bien des voiliers l'ont appris à leurs dépens. Tiède, merveilleusement propre, limpide et transparente par temps calme, elle devient extrêmement méchante et dangereuse lorsqu'elle s'énerve, éclatant rageusement sur les rochers, projetant ses rouleaux verdâtres frangées d'écume sur la plage quand une tempête parfois lointaine l'a agitée. On ne se lasse pas d'admirer ses colères ni de se prélasser dans ses eaux maternelles. Même si l'on nage comme un poisson elle peut faire très peur et si l'on aime l'affronter, mieux vaut ne pas la défier. Dans ses mauvais jours elle crache du cambouis sur le sable si fin et l'hiver elle grignote petit à petit le domaine des terriens. Car contrairement à la logique cartésienne des manuels qui voudrait qu'un littoral, par destin, se régularise avec érosion de caps et comblements de baies, ici beaucoup de plages se rétrécissent d'année en année. Les tempêtes d'hiver atteignent les petites routes littorales et la reconstitution en belle saison ne permet pas de récupérer tout le terrain perdu. Les fonds marins eux aussi sont souvent bouleversés : courants, bancs de sable et trous d'eau, la baignade peut devenir dangereuse. Mais la mer se calme aussi vite qu'elle est montée et redevient la mer bleue intense des cartes postales sous un ciel tout aussi bleu.

Et pourtant les ciels de Méditerranée sont extraordinairement changeants. Ils n'ont pas la limpidité transparente des ciels de Bretagne, ni les horizons sans fin des ciels d'Irlande, chargés de trains de nuages en longues files moutonnières. Lorsqu'ils sont bleus c'est un bleu dur qui tourne au gris foncé et au noir quand l'orage monte. Les nuages développent souvent des spectacles étonnants à plusieurs niveaux d'altitude ou défilent à toute allure sous des vents rapides et puissants qui laissent derrière eux des ciels purs et lumineux, comme nettoyés. Quand du sud souffle le sirocco – qui jadis durait 3, 6 ou 9 jours, plus que la fièvre quarte – il donne un ciel blanc virant au jaune si la charge en sables sahariens est forte et ses 45°, accompagnés d'une fine poussière, obligent à se calfeutrer. La terre en est comme écrasée, les sons s'assourdissent et la vie se fige. Moments d'attente. Les bruits familiers reviendront avec la fin de la chaleur : bruissement de la brise dans les arbres, bourdonnement paisible des mouches à l'heure de la sieste, aboiements des chiens à la tombée du jour.

Comment l'atteint-on, ce territoire mythique ? Il s'impose quelquefois à travers un parfum, une image médiatique ou des mots saisis au vol, une langue dont on reconnaît les sons, un accent, des gestes "bien de chez nous". Mais plus souvent il est évoqué pour lui-même, comme un espace de vie, d'équilibre, de paix. Il n'est pas souvenir car il n'est pas animé de scènes du passé. Il n'est pas nostalgie car il n'engendre ni tristesse, ni regrets. Il est mémoire vivante.

Et il peut être partagé. Car ce territoire, même perdu, même mythique, reste un lien extraordinairement puissant, d'abord entre ceux qui l'ont perdu, mais aussi avec ceux qui y vivent encore. L'amour de la terre natale fait parler le même langage une fois la compétition éteinte, faute de la moitié des combattants. Ce territoire demeure l'espace intérieur, hors du

temps qui servira toujours de référence, où l'on peut se réfugier, se ressourcer. Est-ce cela le Paradis perdu ?

Bibliographie

GOINARD, Pierre, 1984, *Algérie, l'œuvre française*, Paris, Robert Laffont.

Réseaux marchands et territoires étatiques en Afrique de l'Ouest

Bruno STARY
Université de Paris X-Nanterre

Résultat d'un processus de socialisation et d'appropriation, le territoire est un espace de reconnaissance et d'identification. Il est un concept applicable à différentes échelles, et qui se conçoit autant pour des groupes socio-ethniques que pour une collectivité nationale ou un pouvoir politique. L'histoire du terme (M. Le Berre, 1992) explique ces différents emplois. Son sens juridique s'impose durant l'époque moderne en Europe comme l'espace de la souveraineté d'un État (B. Badie, 1995), comme technique de contrôle de l'espace et des populations qui y vivent. Le terme est ensuite utilisé dans les années 1920, par les ethologues, dans l'étude des relations qu'entretiennent les animaux à leurs milieux. Les sciences sociales ont repris le terme dans l'étude des processus d'identification des groupes humains à leur espace.

Espace de souveraineté ou espace de systèmes de comportements, le territoire reflète des modes et des échelles d'appropriations différentes. Pour répondre à la confusion possible entre ces deux sens, Denis Retaillé (1991) proposa deux concepts pour décrire cette double réalité, celui de territoire/territorialité pour l'espace de souveraineté de l'État, et celui de géographicité pour l'espace d'un groupe socio-ethnique, mais l'emploi de ces deux termes ne semble pas avoir été repris ultérieurement.

Le fonctionnement de nombreux réseaux marchands en Afrique de l'Ouest nous semble être une illustration des contradictions des résultantes spatiales de ces deux conceptions du terme.

Frontières et territoires étatiques en Afrique de l'Ouest : des concepts revisités

Les États et les frontières semblent se décliner selon une conception unique, celle que le Droit international public a imposé à tous. Ces différents concepts sont issus de l'histoire européenne où ils se sont imposés dans la période moderne, dans une phase de construction coextensive de l'État-nation, du territoire et de la nation.

Dans sa qualité juridique, le territoire de l'État, support de la souveraineté d'un pouvoir, est un espace fini, clairement délimité et enfermé par des frontières-linéaires. Si les États africains ont repris la grammaire de ces concepts, ils ne semblent pas en avoir, pour autant, tous les éléments constitutifs. Héritage de la colonisation, les États doivent composer avec ces concepts dans des réalités différentes. Ainsi, si les frontières marquent, en Europe, la fin de l'État, en Afrique, celui-ci y commence. Elles sont préexistantes à l'État, et participent, en conséquence, beaucoup plus à la définition de celui-ci qu'ailleurs. De même, la nation, source de légitimité dans les pays européens, relevait, au moment des indépendances africaines, beaucoup plus d'une construction intellectuelle que d'une réalité. Certes, Jean-François Médard (1991) souligne la rapidité avec laquelle le concept d'État-nation s'est imposé chez les élites et dans une grande partie de la population de nombreux États, mais il note également que l'étape de l'État pleinement institutionnalisé n'est, encore, que très rarement atteinte. En Afrique de l'Ouest toutefois, "l'État en tant qu'unité politique apparaît reposer sur une mesure significative d'acceptation populaire" (D. O'Brien et R. Rathbond, 1989, cité par J.-F. Médard, 1991).

L'histoire précoloniale et la colonisation avaient parfois forgé des identités déjà très fortes au moment des indépendances. Depuis lors, les processus d'étatisation ont eu pour objectif d'affirmer l'appareil d'État, de créer sa légitimité et d'édifier une nation. L'intégrité territoriale et la cohésion nationale sont deux objectifs auxquels doivent répondre les États. Les discours et la représentation du territoire, entre autres par le jeu des cartes (R. Pourtier, 1991), ou les pratiques territoriales participent pleinement à cette production de l'État et à sa territorialisation (P. Claval, 1991). Il en est de même pour les frontières ou les maillages administratifs qui aident à la construction de cette identité.

Les frontières peuvent s'apparenter à un système de reconnaissance et d'identification (C. Raffestin, 1980). Identification pour les populations qui vivent à l'intérieur de celles-ci. Reconnaissance pour ceux qui viennent de l'extérieur. Les frontières africaines ont fait l'objet de maintes critiques et sont affublées d'un ensemble d'idées préconçues (G. Sautter, 1982 ; M. Foucher, 1988). Elles s'identifient à des limites totalement arbitraires, hors des réalités concrètes de l'histoire et de la géographie humaine de ces sociétés, et sources de tensions. Paradoxe d'autant plus remarquable que l'adoption du principe de l'*uti possidetis*, par l'OUA naissante en 1964 a permis une assez grande stabilité de l'assise géographique des États. Le support des frontières montre certes une part importante des lignes géométriques, 42 % du total selon un calcul établi par Michel Foucher (1988, p. 93), mais cela n'implique pas, comme on le fait trop fréquemment, qu'elles soient, par définition, un mauvais tracé. En prenant la question de manière inverse (qu'est-ce que la "bonne frontière" ?), Gilles Sautter (1982) arrivait à la conclusion que ni le critère "naturel", ni celui des ensembles linguistiques, ethno-culturels ou politiques de l'Afrique précoloniale, ne permettaient d'arriver à un découpage "incontestable", et que, comme le montrera Jean Gallais (1982), les principaux noyaux ethno-démographiques sont, dans l'ensemble, enfermés au sein d'un seul État.

Le caractère "artificiel" de la frontière n'implique pas, forcément, une absence de lisibilité de celle-ci dans le paysage. Même si dans l'ensemble le continent africain est celui où le bornage est le moins important, plusieurs États ont matérialisé, depuis les indépendances, leurs frontières. En décembre 1963, une réunion mixte ivoiro-ghanéenne recommandait à leur gouvernement, devant la constatation de plusieurs litiges en matière d'exploitation forestière ou sur la délimitation des champs de plantation, de matérialiser la frontière. Au début des années 1970, les deux États procédèrent à l'édification d'un layon large de huit mètres, planté de tecks ou de gmélinas, de la Volta noire jusqu'à la mer, soit sur 400 km environ. Seul le village de Koffibadoukro est traversé de part en part par le layon. Partout ailleurs, les villages et campements frontaliers, même s'ils portent le même nom, se trouvent de part et d'autre du layon. La Côte d'Ivoire et le Ghana ne furent pas les seuls États à procéder à ce marquage. Cette "technique" participe directement à la construction du territoire dans la mesure où elle en souligne les limites.

Pour autant, la critique se retrouve fréquemment dans le discours des élites et des populations, et l'histoire récente de l'Afrique de l'Ouest s'illustre par de nombreux conflits frontaliers. Lors d'un entretien à un journal américain en 1994, le Nigérian Wole Soyinka, Prix Nobel de littérature, appelait à une redéfinition des frontières, "tragique héritage du colonisateur, ce tailleur fou". Plus récemment, le président Diouf du Sénégal évoquait la "tristesse de la balkanisation" à l'occasion de la commémoration du centenaire de l'AOF, à Dakar, en juin 1995. Le Mali et le Burkina Faso, à deux reprises, en 1974-75 et en 1985-86, entrèrent en conflit suite aux revendications maliennes sur la bande d'Agescher occupée par des Peuls, les uns arguant de l'origine des Peuls et des Touaregs pour les "considérer" comme Maliens, et donc revendiquer le territoire qu'ils occupent, les autres, attachés au dogme du respect des frontières coloniales, les considèrent comme citoyens burkinabés. Le Cameroun et le Nigeria, en 1981 et de nouveau en 1993-94, sont entrés dans une période de crise à propos des îles

Bakassi, appartenant au Cameroun par un traité anglo-allemand de 1913, qui ont été réclamées par le Nigeria en vertu du fait de la présence d'une population qui, par ses caractéristiques ethniques, s'y rattache.

Plus que des problèmes de tracé des frontières, ces conflits ou tensions illustrent des lectures différentes du territoire. Le Burkina Faso comme le Cameroun argumentent de l'héritage du territoire colonial pour défendre leur territoire étatique, alors que leurs voisins tentent de faire accepter les territoires ethniques comme base de définition de leur territoire étatique. Dans un processus de construction nationale et d'étatisation, le territoire de l'État a une fonction de séparation. La "frontière-coupure" a pour finalité de définir l'État d'abord comme espace de souveraineté puis comme espace d'une collectivité.

Les espaces transfrontaliers : des espaces au croisement des territoires

Il est classique en géographie régionale d'identifier l'objet d'étude à plusieurs échelles. C'est une approche qui permet de réfléchir sur les particularités de l'espace étudié et sur son insertion dans un espace de niveau supérieur. L'espace frontalier est, pour le territoire étatique, un espace périphérique. Au regard de son fonctionnement interne, il est souvent beaucoup plus transfrontalier que simplement frontalier. Il convient de s'interroger sur quelques spécificités de ces espaces par rapport aux territoires étatiques.

L'ethnie, comme forme d'organisation sociale, ne se définit pas d'abord par l'espace. Toutefois, les liens sont étroits, et comme le soulignait Gilles Sautter (1968) :

"il serait facile de décrire les innombrables cas où formes de production et types d'organisation se localisent en fonction du découpage ethnique".

Le territoire de l'ethnie est l'espace de l'usage, du contrôle et des pratiques de celle-ci. Les principaux noyaux ethno-démographiques constituent souvent le pôle de l'organisation étatique (J. Gallais, 1982), comme l'illustrent les exemples des ethnies Sérère et Wolof au Sénégal, les Bambara au Mali, les Mossi au Burkina Faso, les Baoulé en Côte d'Ivoire, les Ashanti au Ghana ou les Bamiléké ou les Bassa au Cameroun.

Toutefois, de très nombreuses ethnies se trouvent séparées par les frontières léguées par la colonisation. K. Barbour (1961) dénombre 187 ethnies qui répondent à cette particularité sur l'ensemble de l'Afrique inter-tropicale, sans d'ailleurs prendre en compte les ethnies sur les frontières internes de l'AOF et de l'AEF, comme les Sénoufo entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, ou les Sara entre le Tchad et la République Centrafricaine. Ce chiffre est sans doute à nuancer du fait d'une définition de l'ethnie relativement large de la part de l'auteur, mais le fait que des frontières étatiques coupent des solidarités ethniques est incontestable.

En tant qu'espace approprié de manière "physique" (espace de souveraineté et d'occupation effective), on saisit les chevauchements qui existent entre le territoire étatique et le territoire ethnique. Les populations frontalières sont à l'intersection de deux appartenances, celui de l'ethnie transfrontalière qui s'étend sur deux pays, et celui de l'État. On saisit très bien l'importance de cette solidarité ethnique dans le cadre d'une crise qui pourrait arriver dans l'un des États, et la notion de frontière-refuge est assez répandue en Afrique.

La structure ethnique/nationale sur les espaces frontaliers est souvent plus complexe que ne le laisse supposer une carte générale de la répartition des groupes ethniques en Afrique de l'Ouest. De nombreuses études locales montrent une répartition très cosmopolite des villes, villages et campements frontaliers. Dans une étude déjà ancienne sur Bawku (nord du Ghana), George Benneh (1974) évoquait la part très importante de l'immigration étrangère dans la croissance de ce centre qui atteignait alors plus de 22 000 personnes, et qui en compte

aujourd'hui près de 40 000. Michel Simeu-Kamdem (1994) compare la répartition par nationalités entre les cinq villes de la Région Nord du Cameroun. Maroua (capitale régionale), Mokolo, Tignere et Banyo ont une part de population originaire du Cameroun variant entre 95,9 % et 99,2 % de la population de la ville, alors que Kousseri, en position frontalière avec le Tchad, ne présente que 75,3 % de population "camerounaise". Dans une étude sur Malanville (nord Bénin), limitrophe du Niger et du Nigeria, John Igué (1987) avance la part des Haoussa du Nigeria à 15 % de la population totale.

Sur un échantillon d'une quarantaine de villes frontalières de la Côte d'Ivoire, la part de la population étrangère, au recensement de 1988, était très variable, de quelques pour-cent à la presque totalité de la localité considérée. Trop peu de villes frontalières avec le Burkina Faso nous permettent de tirer des enseignements, mais une localité comme Laleraba compte près de 95 % de population étrangère. Sur les villes frontalières avec le Ghana, à l'exception de Soko composé presque exclusivement d'Ivoiriens, la part de population étrangère tourne entre 40 et 65 %. Sur les autres frontières de la Côte d'Ivoire, la plupart des localités ont une population étrangère comprise entre 10 et 40 %. Des observations faites sur des campements frontaliers de la Côte d'Ivoire et du Ghana révèlent parfois une absence totale de ressortissants ivoiriens et une population composée de Ghanéens, de Nigériens et de Burkinabés essentiellement. Plusieurs chefs de village de ces campements sont d'ailleurs originaires de ces pays.

Cette présence d'une forte population étrangère sur les localités frontalières s'inscrit dans les courants d'immigration très complexes que connaît l'Afrique de l'Ouest. Elle est l'un des éléments qui peut expliquer pourquoi un État peut éprouver des difficultés à affirmer sa présence dans ces régions "périphériques". L'identification au territoire étatique est ici, peut-être, plus difficile qu'ailleurs.

En dernier lieu, les espaces frontaliers s'identifient avec des flux transfrontaliers illégaux relativement importants sur l'ensemble de la sous-région. Les disparités écologiques, de richesse, fiscales ou monétaires apparaissent comme les déterminants de ces échanges. Au regard de l'intensité des flux, trois sous-ensembles se détachent, dessinant des pôles autour de certains États (J. Igué, 1989, 1993 ; J. Igué et B. Soulé, 1993 ; J. Egg, J.-J. Gabas et J.-P. Lemelle, 1989) : le Nigeria et ses voisins de la zone franc, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso et le Ghana au centre, et le Sénégal et la Gambie à l'ouest. Du réseau capillaire, faisant intervenir des acteurs individuels ayant peu de moyens financiers et agissant de leurs propres initiatives aux réseaux de grands commerçants (K. Fodouop, 1987 ; E. Sall, 1992 ; É. Grégoire et P. Labazée, 1993 ; J. Egg et A. Lambert, 1994), nous trouvons une grande variété de flux, de produits et d'organisations commerciales.

Le commerce traditionnel frontalier ressuscite les anciens courants d'échanges précoloniaux entre les pays côtiers et les pays du Sahel. Le commerce frontalier unit deux régions frontalières dans des échanges de produits vivriers. Le commerce de transfert s'appuie sur le passage des produits agricoles d'exportation destinés aux marchés mondiaux. Le commerce de réexportation profite de taxes de porte faibles dans un État pour, ensuite, aller vers des États qui appliquent des droits d'entrée importants. Enfin, le commerce transétatique met en relation des États éloignés dans un commerce de produits manufacturés, importés ou fabriqués dans un État, et qui se retrouvent sur les marchés de consommation d'un pays tiers. L'attrait du franc CFA est un déterminant majeur de ces échanges (M. Gaud, 1994 ; J. Herrera, 1994) que la dévaluation a, en partie, modifié. En 1987, un rapport de la BAD estimait que 40 % des importations gambiennes étaient destinées aux pays de la sous-région (principalement le Sénégal, et secondairement le Mali) avant que la dévaluation ne fasse baisser le volume des importations de l'ordre de 30 % (selon une note de *Marchés Tropicaux et Méditerranéens* (2571), 2/1995).

Les échanges entre le Nigeria et le Bénin ont fait l'objet d'une quantification très précise, John Igué et Bio Soulé (1992) estiment que les échanges vers le Nigeria sur le riz, les cigarettes et le tabac, les boissons ou les tissus synthétiques ont dépassé annuellement 2,5 milliards de francs CFA sur la période 1983-90, alors que vers le Bénin, les échanges portaient sur le pétrole, le cacao ou les véhicules automobiles. Les flux de transfert du cacao se retrouvent également dans de nombreux cas, entre le Nigeria et le Cameroun, entre le Ghana et le Togo (F. Giraut, 1994) ou entre la Côte d'Ivoire et le Ghana (B. Sary, 1994). Le fait ethnique n'intervient pas comme un déterminant direct de ces flux, mais des grands groupes ethniques semblent avoir pris à leur compte nombre de ces réseaux. Tels apparaissent les réseaux Haoussa, Yoruba, Akan, Ewe, Dioula ou Malinké. Les espaces marchands ainsi identifiés se superposent à celui des États.

Les espaces transfrontaliers sont à la croisée de plusieurs logiques et pratiques spatiales. À travers leurs spécificités (ethniques, économiques), ils présentent, non seulement, une forme "d'organisation régionale" particulière, mais aussi un objet géographique au sens plein du terme. La difficulté de cerner un certain nombre de leurs attributs (identification des acteurs, quantification des flux du fait de leur illégalité, etc.) n'enlève rien à leur réalité.

Les espaces transfrontaliers : pour ou contre la logique du territoire ?

Il convient de se poser la question de l'emploi du terme territoire concernant les espaces marchands. Pour Claude Raffestin (1980) :

"toute pratique spatiale induite par un système d'actions ou de comportements (...) se traduit par une "production territoriale" qui fait intervenir maillage, nœud et réseau" (p. 135).

Dans ce sens, on peut dire que l'espace marchand est un système territorial et qui produit un territoire. Toutefois, si l'on considère l'espace marchand comme un espace "uniquement" de pratiques spécifiques, il n'est pas un territoire. Même s'il faut employer le terme avec prudence, il nous semble qu'il existe un véritable sentiment d'appartenance et d'appropriation de l'espace marchand par ses acteurs. Poser les termes de la contradiction des deux territoires nous paraît en conséquence justifié.

Il y a plusieurs lectures possibles sur le développement des espaces marchands transfrontaliers. Certains auteurs avancent une thèse que l'on pourrait qualifier de "populiste" et politique. Ainsi, John Igué (1993) pose la cause des problèmes de développement dans l'héritage des frontières coloniales. Les territoires légués sont soit trop grands pour permettre un encadrement efficace des populations, soit trop petits pour mobiliser un maximum de ressources. L'espace culturel et économique qui en découle n'est ainsi pas viable. En conséquence :

"le problème de fond pour sortir l'Afrique de ses malheurs n'est pas seulement une question de liberté démocratique, c'est aussi celui de la gestion de l'héritage colonial à travers les frontières léguées par la colonisation" (p. 21).

Le développement des échanges transfrontaliers illégaux répond alors à une "banalisation" des frontières par les populations locales, à une "revanche" des populations sur le découpage colonial.

Dans l'éditorial du numéro de *Politique africaine* consacré à "L'Afrique sans frontières" (1983), François Constantin place l'absence du respect des frontières africaines dans le manque de réalité de ces frontières coloniales :

“leur origine historique fait qu’elles sont “ailleurs” et leur représentation symbolique révèle leur vraie nature : des pointillés.” (p. 6).

Dans une étude plus globale sur les entités étatiques et le développement en Afrique tropicale, Emmanuel Gu-Konu (1986) dénonçait la même contradiction entre le territoire et la nature de l’État africain tel qu’il se présente comme un cadre hérité de l’État colonial, avec, d’une part, la réalité spatiale des populations, et d’autre part, la construction d’un véritable modèle d’État-nation qui serait “transethnique, transrégional et une négation des entités étatiques africaines actuelles” (p. 313). Le développement des espaces marchands ne serait qu’une illustration de ces contradictions.

À l’opposé, certains auteurs mettent l’accent sur la durée comme élément de sédimentation et d’acceptation de l’État africain en notant, comme le fait Roland Pourtier (1991), que les crises de l’État (et l’on peut considérer que les espaces marchands illégaux en sont une) seraient plus :

“l’effet d’une maladie infantile de l’État plutôt qu’un rejet de la greffe de ce mode d’organisation sociale et territoriale en rupture avec le passé” (p. 137).

Il est difficile d’adopter une position tranchée sur cette question, mais l’on note qu’à partir du constat des problèmes de gestion et de contrôle du territoire, on revient à la question de la nature de l’État.

Dans un autre type d’approche, l’on peut identifier l’existence et le développement des espaces marchands dans l’évolution économique des États africains. Le continent africain est le plus pauvre, et il a connu dans les années 1980 une période de crise économique et financière qui contrastait avec la période précédente. Devant la contraction du secteur moderne, le secteur informel s’est substitué comme cadre d’une économie de subsistance pour des populations touchées par la récession, celui-ci étant capable d’assurer un approvisionnement à un moindre coût (D. Bach, 1994 ; M. Gaud, 1994). Nous avons pu observer, par exemple, le parcours professionnel de “passeurs frontaliers” entre la Côte-d’Ivoire et le Ghana. Nombreux sont ceux qui se sont tournés vers cette activité après la perte d’un emploi dans le secteur moderne. De même, nous avons pu noter (B. Stary, 1994) qu’il existait une certaine corrélation entre le nombre de pisteurs s’adonnant au trafic du cacao sur les campements frontaliers ivoiro-ghanéens, et le différentiel de prix garantis entre ces deux États. Plus la différence était importante, plus le nombre de “pisteurs” l’était également.

D’une manière générale, l’évolution et l’intensité des réseaux capillaires semblent souvent directement liées aux conjonctures économiques. Du fait du peu de moyens financiers dont disposent ces acteurs, ils sont les premiers touchés par tout changement de disparités entre les États. Une augmentation des différences de prix engendrera une augmentation du nombre de commerçants alors qu’un abaissement fera disparaître de nombreux commerçants. Dans ce cadre économique, les échanges transfrontaliers et transétatiques jouent un rôle de régulation sociale. Il est difficile de voir dans ces flux et dans ces “territoires” une négation du territoire étatique. Il s’agit plus d’un “laisser-faire”, tendant finalement à limiter les effets sociaux de la récession ou de la mise en application des PAS¹. D’ailleurs, de nombreux responsables des “Corps habillés”, tout en condamnant ce type d’activités, le tolèrent pour cette raison. Il “tolère” de la même manière le “racket” auquel se livrent les agents de base des Douanes, de la Gendarmerie, des Polices des frontières, ou de tout représentant d’une administration auprès des commerçants ou des compagnies de cars qui font les trajets entre les grandes villes et les centres frontaliers, ainsi que “l’entente” entre des “passeurs” et leurs agents pour laisser entrer illégalement des produits achetés dans un pays voisin.

¹ Plans d’Ajustement Structurel

La diversité des approches sur le pourquoi, le comment de ces échanges illégaux posent de manière différente la question de la relation entre le territoire étatique et le territoire de ces réseaux marchands. Pour pouvoir y répondre, il faudrait pouvoir juger de l'impact réel de ce type d'échanges sur une économie nationale, ainsi que pouvoir comparer les effets structurateurs de ces réseaux, d'une part, et des stratégies territoriales émanant de l'État, d'autre part, directement sur les régions frontalières. Il s'agit en fait de différencier les effets économiques des effets politiques de ces espaces transfrontaliers. Si l'on s'en tient au principe qu'un État doit contrôler l'ensemble de son territoire sans exception aucune, l'existence même du "régionalisme transétatique" (D. Bach, 1994) apparaît comme un élément destructeur des États. Pour citer Bertrand Badie (1995), ces réseaux, où le lien ethnique apparaît plus comme un alibi devant des motivations purement mercantiles, ont un effet de "corrosion des frontières et des territoires" (p. 138). Dans le cadre de territoires étatiques de petite dimension, comme le Bénin ou la Gambie, l'emploi du terme "d'État-entrepôt" (J. Igué et B. Soulé, 1992) est significatif de la négation du territoire étatique. Pascal Labazée (1992, 1993) ou Ebrima Sall (1992) ont montré, à partir d'exemples sur le Tchad, le Niger, le Mali ou la Gambie, les liens étroits entre les grands commerçants, "héritiers du commerce continental précolonial" (P. Labazée, 1992, p. 91), et le pouvoir politique. L'objectif n'est pas tant la capture étatique par ces acteurs qu'une influence leur laissant les "mains libres" dans l'activité marchande pour une accumulation du capital.

Face à ces confrontations territoriales, l'on peut poser l'hypothèse d'une "co-existence" de ces deux formes. Le renforcement du territoire étatique a d'autres chemins qu'une politique de contrôle tous azimuts des flux frontaliers. Ainsi, par exemple, les processus de décentralisation que connaissent actuellement de nombreux États africains, renforcent le sentiment d'appartenance à l'État. Au regard de ce que nous avons pu observer entre la Côte d'Ivoire et le Ghana, où les flux transfrontaliers de toutes sortes sont relativement importants, il ne nous semble pas possible d'affirmer que l'on est dans un processus de déterritorialisation. Même concernant les effets économiques, qui se marquent d'abord par des pertes fiscales, les effets de *feed-back* ne sont pas absents. La possibilité de se ravitailler à moindres coûts en utilisant "l'économie parallèle" peut aider à faire fonctionner "l'économie officielle".

Les espaces transfrontaliers sont au croisement de la représentation de plusieurs territoires. Le territoire étatique se termine, ou commence, aux frontières et à ces espaces frontaliers. Les ethnies sont souvent transfrontalières, et les liens socio-culturels mettent en relation des populations de part et d'autre de la frontière. Enfin, les réseaux et échanges transrégionaux, tout en contournant les frontières dans leurs pratiques économiques, les soulignent, paradoxalement, en les mettant en relief par l'intensité des échanges qui s'y déroulent. Basés sur l'illégalité, les espaces transfrontaliers apparaissent comme des "antimondes" (cf. R. Brunet, 1993) ayant leurs propres structures. Ce chevauchement d'identification pose malgré tout le problème de la crise des États.

L'État et les réseaux marchands sont en contradiction. Au sens strict du terme, l'État ne peut concevoir l'existence, sur son espace de souveraineté, de territoires qui, *de facto*, nient ses prérogatives. La frontière politique joue, pour chacun d'entre eux, une fonction particulière. Pour des États en phase de construction, elle est d'abord séparatrice, une discontinuité socio-spatiale où les différences de fonctionnement des deux États finissent par "produire du territoire national" (J.-P. Renard et P. Picouet, 1993). Pour les réseaux marchands, elle est la marque d'une discontinuité économique qu'il s'agit de mettre en valeur, et l'ethnie présente sur cet espace se trouve en mesure de capter la ressource créée. La crise des États africains trouve là une illustration de ses contradictions, de ses dysfonctionnements. Contradictoires dans leurs logiques, ils n'en sont pas moins simultanés, et l'espace frontalier est en même temps lien et séparation.

S'il faut être nuancé sur les effets politiques de ces espaces, il n'en faut pas moins souligner les risques. Le dépérissement des États, appelés par certains pour une formidable recomposition spatiale, ne nous paraît pas une chose souhaitable. Le secteur informel, aussi imaginaire soit-il, ne peut répondre à l'ensemble des besoins d'une société. C'est dans la recherche d'une relation équitable entre les appareils d'États et la société civile que les États africains trouveront une réponse à "la crise".

Bibliographie

BACH, Daniel, 1994, "Afrique de l'Ouest : organisations régionales, espaces nationaux et régionalisme transétatique; les leçons d'un mythe" in *Afrique Politique 1994*, Paris, Talence, Karthala, CEAN, pp. 93-115.

BADIE, Bertrand, 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 276 p.

BAKARY, Tessa D., 1991, "Côte d'Ivoire : l'étatisation de l'État." in Médard Jean-François (dir.), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, pp. 53-92.

BARBOUR, K. M., 1961, "The geographical analysis of boundaries in inter-tropical Africa" in Barbour, K. M., et R. M. Prothero, (éds.), *Essays of African population*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 303-323.

BEAUVILAIN, Alain, 1981, "Un espace de migrations frontalières importantes, le Nord-Cameroun", *Cahiers Géographiques de Rouen* (15-Mobilité, réserves d'espace et frontières, 1970-1980), pp. 35-46.

BENNEH, George, 1974, "Bawku, une ville marché au Ghana", *Cahiers d'Outre-Mer* 27, pp. 162-188.

BRUNET Roger, Robert FERRAS et Hervé THERY, 1993, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Paris, Reclus-La Documentation française, 518 p.

CHAUVEAU, Jean-Pierre, et Jean-Pierre DOZON, 1988, "Ethnie et État en Côte d'Ivoire", *Revue Française de Sciences Politiques*, 38 (5), pp. 732-747.

CLAVAL, Paul, 1991, "Quelques variations sur le thème : État, contrôle, territoire", in Thery Hervé (dir.), *L'État et les stratégies du territoires*, Paris, Ed. CNRS (Mémoires et Documents de Géographie), pp. 11-26.

COSTE, Jérôme, Johnny EGG et John IGUÉ (dirs.), 1989, *Actes du séminaire de Cotonou : synthèse et bilan des enquêtes du programme "Échanges régionaux, commerce frontalier et sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest"*, (Document faisant partie de l'étude : "Échanges régionaux, commerce frontalier et sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest"), Ouagadougou, Paris, CILSS, Club du Sahel (OCDE)-Ministère de la Coopération. 205 p. + ann.

COURLET, Claude, Gabriel GALICE et Jean-Louis MEYNET, 1988, "La frontière : coupure ou couture ?", *Economie et Humanisme* (301), pp. 5-19.

EGG, Johnny, et Agnès LAMBERT, 1994, "Commerce, réseaux et marchés : approvisionnement en riz dans les pays de l'espace sénégalais", *Cahiers des Sciences Humaines* 30 (1/2-Marché et développement), pp. 229-254.

EGG, Johnny, Jean-Jacques GABAS et Jean-Pierre LEMELLE, 1989, *De l'espace régional aux espaces régionaux*, (Réflexions à partir des travaux IRAM-INRA-UNB), 14 p.

FODOUOP, Kengne, 1987, "Le commerce frontalier dans le département du Ntem au Cameroun," *Cahiers d'Outre-Mer* 40 (158), pp. 127-148.

FODOUOP, Kengne, 1988, "La contrebande entre le Cameroun et le Nigeria", *Cahiers d'Outre-Mer* 41 (161), pp. 5-26.

FOUCHER, Michel, 1988, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard, 480 p.

GALLAIS, Jean, 1982, "Pôles d'États et frontières en Afrique contemporaine", *Cahiers d'Outre-Mer* 35 (138), pp. 103-122.

GIRAUT, Frédéric, 1994, "La constitution d'une petite ville en région de plantation frontalière : Badou (Togo)", *Cahiers d'Outre-Mer* 47 (187), pp. 271-304.

GRÉGOIRE, Emmanuel, et Pascal LABAZÉE (dirs.), 1993, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-ORSTOM, 262 p.

GRÉGOIRE, Emmanuel, 1991, "Les chemins de la contrebande : étude des réseaux commerciaux en pays hausa", *Cahiers d'Études Africaines* 31 (124-Anthropologie de l'entreprise), pp. 509-552.

GRÉGOIRE, Emmanuel, 1993, "La trilogie des réseaux marchands haoussas : un clientélisme social, religieux et étatique", in Grégoire Emmanuel et Pascal Labazée (dirs.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 71-100.

GUICHONNET, Paul, et Claude RAFFESTIN, 1974, *Géographie des frontières*, Paris, PUF (Coll. Sup-Le Géographe), 223 p.

IGUÉ, John O., et Bio G. SOULE, 1992, *L'État-entrepôt au Bénin. Commerce informel ou solution à la crise*, Paris, Karthala, 210 p.

IGUÉ, John O., et Bio G. SOULE, 1993, *États, frontières et dynamiques d'aménagement du territoire en Afrique de l'Ouest*, (Document de travail du projet "Étude des perspectives à long terme en Afrique de l'Ouest"), Abidjan, Ouagadougou, Paris, CINERGIE, CILSS, OCDE, 79 p.

IGUÉ, John O., et Benoît N'BESSA, 1987, "Le marché de Malanville (Bénin)", *Travaux et Documents de Géographie Tropicale-CEGET* (58), pp. 122-140.

IGUÉ, John O., 1989, "Le développement des périphéries nationales en Afrique", in *Tropiques. Lieux et liens*, Paris, Ed. ORSTOM, pp. 594-605.

IGUÉ, John O., 1989, "Les périphéries nationales : support des échanges régionaux", (Étude présentée au Séminaire "Espaces céréaliers régionaux en Afrique de l'Ouest", Lomé, 6-11 novembre 1989), Ouagadougou, Paris, CILSS, Club du Sahel (OCDE), 15 p.

IGUÉ, John O., 1993, "Échanges et espaces de développement : cas de l'Afrique de l'Ouest", *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims* 21 (83/84-Espaces africains en crise ; formes d'adaptation et de réorganisation), pp. 19-39.

LABAZÉE, Pascal, 1992, "Les patrons de commerce ouest-africain : hommes d'affaires et spéculateurs", in *Crises et ajustements en Côte d'Ivoire. Les dimensions sociales et culturelles*, (Actes de la Table ronde. Bingerville (Côte d'Ivoire), 30 novembre-2 décembre 1992), pp. 89-93.

LABAZÉE, Pascal, 1993, "Les échanges entre le Mali, le Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire", in Grégoire Emmanuel et Pascal Labazée (dirs.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 125-174.

LABAZÉE, Pascal, 1994, "Producteurs, consommateurs et marchands du Nord ivoirien. Aspects de la construction sociale des relations d'échange", *Cahiers des Sciences Humaines* 30 (1/2-Marché et développement), pp. 211-228.

LAMBERT, Agnès, 1989, *La dynamique des réseaux marchands en Afrique de l'Ouest* (Étude présentée au Séminaire "Espaces céréaliers régionaux en Afrique de l'Ouest", Lomé, 6-11 novembre 1989), Ouagadougou, Paris, CILSS, Club du Sahel (OCDE), 16 p.

LAMBERT, Agnès, 1993, "Les commerçantes maliennes du chemin de fer Dakar-Bamako", in Grégoire Emmanuel et Pascal Labazée (dirs.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 37-70.

LE BERRE, Maryvonne, 1992, "Territoires" in Bailly Antoine, Robert Ferras et Denise Pumain (dirs.), *Encyclopédie de la Géographie*, Paris, Economica, pp. 617-638.

- MÉDARD, Jean-François, (dir.), 1992, *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crises*, Paris, Karthala, 405 p.
- MINGHI, Julian Vincent, et Dennis RUMLEY, (éd.), 1987, *The geography of border landscapes*, Londres, Routledge, 298 p.
- PICOUET, Patrick, et Jean-Pierre RENARD, 1993, *Frontières et territoires*, (Documentation photographique), Paris, La Documentation française, 16 p.
- POURTIER, Roland, 1991, "L'Afrique dans tous ses États" in Lévy Jacques (dir.), *Géographies du politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (Coll. Références), 221 p.
- POURTIER, Roland, 1991, "Imagerie, imaginaire et stratégies territoriales" in Thery Hervé (dir.), *L'État et les stratégies du territoires*, Paris, Ed. CNRS (Mémoires et Documents de Géographie), pp. 189-196.
- RAFFESTIN, Claude, 1974, "Éléments pour une problématique des régions frontalières", *L'Espace Géographique* 3 (1), pp. 12-18.
- RAFFESTIN, Claude, 1974, "Espace, temps et frontière", *Cahiers de Géographie du Québec* 18 (43-Les frontières politiques), pp. 23-32.
- RAFFESTIN, Claude, 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC, 249 p.
- RAFFESTIN, Claude, 1983, "Introduction à la géographie sociale des frontières", *Espace Population Société* (1), pp. 87-88.
- RETAILLE, Denis, 1991, "Le contrôle de l'espace : entre territorialité et géographicit . Les problèmes d'intégration des  tats sahélo-sahariens", in Thery Hervé (dir.), *L' tat et les stratégies du territoires*, Paris, Ed. CNRS (Mémoires et Documents de Géographie), pp. 89-100.
- SALL, Ebrima, 1992, "Sénégambie : l'assemblage géographique des territoires et des frontières, espaces et réseaux sociaux", *Travaux et Documents-CEAN* (36), 55 p.
- SAUTTER, Gilles, 1968, "La région traditionnelle en Afrique tropicale", in *Régionalisation et développement* (Actes du Colloque de Strasbourg), Paris, Ed. CNRS, pp. 65-107.
- SAUTTER, Gilles, 1982, "Quelques réflexions sur les frontières africaines", in *Problèmes de frontières dans le tiers-monde*, (Journées d'études des 20 et 21 mars 1981, Laboratoire "Connaissance du Tiers-Monde"/Pluriel-débat), Paris, L'Harmattan-Pluriel, débat-Université Paris VII, pp. 41-49.
- SECK, Assane, 1989, "Découpage territorial et mal développement en Afrique", in *Tropiques. Lieux et liens*, Paris, Ed. ORSTOM, pp. 377-384.
- SIMEU-KAMDEM, Michel, 1994, "Some characteristics of Kousseri Population : a border city in Cameroon", in Gallusser Werner A., ( d.), *Political boundaries and coexistence* (Proceedings of the IGU-Symposium. Bâle. 24-27 mai 1994), pp. 224-232.
- SINDZINGRE, Alice-Nicole, 1994, " tat, développement et rationalité en Afrique : contribution à une analyse de la corruption", *Travaux et Documents-CEAN* (43). 37 p.
- STARY, Bruno, 1994, "Une petite ville ivoirienne dans sa spécificité géographique : Niabl , étude d'un espace frontalier", *Notes et travaux-GIDISCI* (4), Abidjan, Centre ORSTOM-Petit Bassam, 41 p.
- STARY, Bruno, 1994, "Les ressources de la frontière. Exemple : Côte d'Ivoire-Ghana", (Colloque *Intégration et régionalismes*, CEAN-Talence, 27-30 avril 1994), 16 p.
- STARY, Bruno, 1995, "Dévaluation du CFA et flux trans tatiques en Afrique de l'ouest. Exemple de la frontière entre la Côte-d'Ivoire et le Ghana", *Travaux et documents-CEAN* (47), Talence, CEAN, 60 p.
- TERRAY, Emmanuel, (dir.), 1987, *L' tat contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 418 p.

Territoires migratoires, territoires de familles chez les Libanais de Dakar

Espace en mouvement et culture locale

Souha TARAF-NAJIB
URBAMA, Tours

“Tout espace est circulatoire, par contre tout espace n’est pas territoire. La notion de territoire circulatoire constate une certaine socialisation des espaces supports aux déplacements (...). Ces espaces offrent les ressources symboliques et factuelles du territoire”
(A. TARRIUS, G. MAROTEL, M. PERALDI, 1994, p. 86)

Loin d’un simple effet de mode, les mots et concepts apparaissent ou réapparaissent par nécessité : il en va ainsi, par exemple, des débats actuels autour de la ville et de l’urbanité comme du retour du territoire, un retour en force de cette “notion géographico-ethnologique commode” (M. Bonneville, 1982, p. 360), si elle s’était jamais réellement éclipsée¹. Ce n’est pas un hasard si l’on note depuis une quinzaine d’années en France *et simultanément*, d’une part une participation de plus en plus affirmée et (presque !) sans complexe de la discipline géographique au terreau des autres sciences humaines et sociales et, d’autre part, des apports et des réflexions “dans tous les sens” autour du territoire.

Nous proposons, pour notre part, comme thème passeur, celui des processus de territorialisation effectués en situation migratoire et, par suite, l’observation des territoires migratoires déployés par les Libanais du Sénégal : nous tenterons ainsi de mettre en exergue ce que peut apporter à la réflexion sur le territoire une problématique de l’espace “mouvant”, l’espace en mouvement des migrants, liée à l’élaboration simultanée d’une culture locale en situation migratoire. Notre hypothèse est qu’une relation organique existe, chez les familles libanaises de Dakar, entre, d’une part, un espace de pratiques territorialisés et, d’autre part, différents types d’espaces (éclatés, dispersés) de références territoriales et symboliques. Cette relation est médiatisée par les évolutions actuelles, au bout d’un siècle de présence au Sénégal, du sens de la famille – c’est-à-dire de la culture familiale et, tout simplement, de la culture locale (localisée, territorialisée) – chez les individus et familles d’origine libanaise de Dakar. La culture, cet “agglomérat indigeste des fragments de toutes les conceptions du monde qui se sont succédé dans l’histoire...” ! (A. Gramsci, 1935, cité par M. Abélès, 1980, p. 38).

D’histoires (de familles) en territoires (de familles)

Que sont donc allés chercher en Afrique occidentale depuis plus de cent ans les Libanais ? “*De l’argent*”, répond Hannan El-Cheikh (une romancière d’origine libanaise) : oui, mais encore ? Pourquoi des générations de familles libanaises sont-elles encore établies à Dakar tout en développant simultanément d’autres filières (ou couloirs, A. Tarrius) et territoires migratoires ? Pour l’argent, simplement, tel que le voudrait une opinion trop commune, grâce à une tradition phénicienne de commerçants, grâce à leur “légendaire” esprit d’entraide, etc. ? [lire

¹ En conclusion du Géopoint 82, Cl. Raffestin ne notait-il pas, déjà, que “*le besoin de la notion de territoire correspond à un changement dans l’environnement conceptuel de la géographie*” ? Retour donc, ou plus certainement, réaffirmation du territoire.

l'intéressante discussion entre Y. Lacoste et G. Corm sur ce sujet, in G. Corm (1989)] Autre jugement, les Libanais formeraient un groupe-classe compact, homogène dans ses stratégies et réalisations et ils seraient regroupés spatialement : la réalité est plus complexe à saisir, de l'intérieur.

Il s'agit, en effet, d'un territoire de migrants resté longtemps à la fois cloisonné et arc-bouté sur lui-même, territoire d'un double enfermement (intérieur, et vis-à-vis de l'extérieur) : qu'est-il resté de choix, que reste-t-il aux descendants d'immigrés, ceux qui sont nés à Dakar, à Kaolack, à Ziguinchor...?

La présence libanaise au Sénégal (forte aujourd'hui de 25 000 personnes environ) est, à notre sens, à comprendre dans un contexte ou un "créneau" socio-historique particulier : elle est, au sein des différents pays d'Afrique occidentale, l'une des plus anciennes (repérée dans les années 1870-1880). En même temps, l'immigration de Libanais est l'une des premières à être, dans les faits, très nettement freinée (dès les années 1960-75) voire empêchée au Sénégal, alors même que d'autres portes ouest et centre-africaines s'ouvraient aux voyageurs libanais, individus et familles.

Si, en territoire sénégalais, les personnes immigrées se sont organisées spatialement les unes par rapport aux autres, les unes concurremment aux autres, *selon leur origine confessionnelle et géographique* (à l'échelle de la localité et de la micro-région d'origine), il reste qu'une telle trajectoire d'Orientaux libanais en direction du Sénégal et, surtout, une installation de ces migrants est-méditerranéens dans le système économique sénégalais n'allait pas du tout de soi². En effet, pourquoi dès les années 1930 ceux d'entre les Orientaux qui ont "réussi" ne repartent-ils pas aussitôt dans leur région d'origine ? Pourquoi les plus nombreux d'entre ces immigrés, qui sont restés à un niveau de vie très bas après 1914-18 font-ils appel à leurs femmes, frères, sœurs et cousins – ou bien pourquoi ceux-ci les rejoignent-ils ? Pourquoi verra-t-on très tôt se constituer dans Dakar un secteur libano-syrien ?

La réponse est, à notre sens, à trouver également dans une dynamique migratoire en réseaux socio-familiaux, voire en réseaux géographiques et confessionnels, effective dès la première moitié du siècle entre le Liban et le Sénégal.

Les Libanais se sont glissés, à la faveur de la réorganisation par le pouvoir colonial de l'espace urbain dakarois, dans un secteur géographique et surtout foncier et immobilier qui ne leur était nullement destiné; ils ont créé à la place des Lébous, de manière en grande partie provisoire (en fonction de la durée des contrats conclus avec les propriétaires des sols), un "territoire" dakarois en grande partie libanais. Mais un *territoire de familles* essentiellement, organisé par et pour le commerce (les boutiques), par et pour l'habitat : c'est un espace social uniquement familial. Et les tentatives de créer des groupements associatifs restent limitées à leurs "objets", confessionnel et politique – même si (parce que) elles sont basées, comme au Liban, sur les structures familiales de clientèles ...

Si les années 1946-1990, surtout 1946-1970, sont celles de la consolidation de certains réseaux migratoires, ceux des *cazas* (districts) de Tyr (Sud-Liban) et de Zahlé (Békaa), la

² Nous avons tenté, au cours de notre travail de thèse, de prendre la mesure exacte de la dimension matérielle, économique, de l'immigration libano-syrienne au Sénégal. Nous avons essayé de comprendre pourquoi et comment cette mobilité à caractère économique marqué pouvait s'articuler au système productif local malgré l'inexistence de liens antérieurs entre les régions mises en relation, la façade est-méditerranéenne et la côte ouest-africaine, principalement par le fait de la symétrie des dominations politiques, colonisation du Sénégal par la France d'un côté, protectorat français sur le Liban de l'autre côté. De notre point de vue, cette articulation avait pu avoir lieu dans le contexte d'un projet politico-économique de type colonial qui n'avait pas prévu de prendre en compte la "variable libano-syrienne", mais qui se rend vite à l'intérêt qu'il y aurait à employer temporairement, pour le court terme, la main-d'œuvre orientale peu exigeante, rude à la tâche, etc. (dans un premier temps, les qualificatifs élogieux n'ont pas manqué!) et surtout sans passé et (donc, théoriquement) sans enjeu social/politique dans la région du Sénégal et de l'Ouest africain (S. Taraf-Najib, 1994)..

tendance est très clairement un renouvellement des familles libanaises, avec des “croisements” inter-confessionnels et inter-religieux, voire inter-ethniques encore timides, une territorialisation forte de personnes et de familles originaires de certaines localités et micro-régions en particulier (Tyr et sa région au Sud, Qab Elias, Qaraoun et leur région immédiate dans la Békaa).

Mais comment faut-il comprendre cette convergence vers Dakar, et plus encore cette territorialisation d’immigrés au cœur de la ville africaine ? Un quartier libanais s’est-il constitué dans le centre de Dakar ?

En particulier parce qu’il n’y a jamais eu de cohésion d’ensemble, d’“instance” de regroupement de l’ensemble des personnes d’origine libanaise au Sénégal, ni géographiquement, ni commercialement, ni économiquement; la notion de quartier fermé (ghetto intérieur) doit être rejetée. Mais s’arrêter à cette réponse serait un peu court !

Car il existe une manière d’être à Dakar spécifique aux immigrés libanais : une manière d’être par familles et réseaux de voisinage et parenté, par confessions, par micro-régions d’origine, voire par types de produits commercialisés (et de réseaux commerciaux spécialisés : plastique, alimentation, tissus, peinture et droguerie, chaussures, etc.). Il en résulte une manière de se territorialiser spécifique à ce groupe social qui peut être comprise, à notre sens, également en référence à l’histoire même de l’émigration et de l’arrivée au Sénégal des familles, et en fonction des parcours des différentes générations dans ce pays.

Si Dakar a été très tôt le “point de chute” principal des personnes originaires du Liban-Sud, nous avons en effet tenté d’observer à travers des biographies et des entretiens semi-directifs (recueillis auprès d’immigrés et de descendants d’immigrés) de quelle manière se développe un secteur ou un quartier libanais dans la ville, comment apparaît la spécificité de ce groupe social immigré, contraint dès les premiers temps dans un inconfortable *entre-deux* social, spatial, économique entre les Sénégalais et les Français [une telle position voire un tel statut ambigu a laissé des traces jusqu’à la période actuelle]. Et nous en sommes arrivés à réfuter, du moins à relativiser le caractère collectif des stratégies migratoires développées à travers les générations, que ce collectif soit de nature confessionnelle (communautaire) ou villageois (géographique).

Au Sénégal, voire en Afrique de l’Ouest, les histoires migratoires sont avant tout des “histoires de familles”, et sur cette trajectoire ou sur ce champ principal se greffent d’autres histoires, d’autres réseaux, par-delà la famille : ce sont, effectivement, le lieu (villageois ou urbain) d’origine, mais également la région d’origine, la confession/la religion d’origine, les amitiés et affinités personnelles, voire politiques, puis enfin l’“ethnie” d’origine (arabe, orientale).

Être Libanais à Dakar, aujourd’hui

C’est au cœur d’un Dakar cosmopolite, dans la ville africaine ouverte à toutes les langues, à toutes les cultures et à toutes les ethnies, à tous les brassages potentiels, que se trouve le secteur ou le quartier libanais “traditionnel” : le passant ne peut être qu’étonné par l’atmosphère orientale, plus précisément africaine et orientale, des principales rues de ce secteur, même s’il n’existe pas d’enseignes “ethniques” [voir pour l’utilisation “galvaudée” de ce terme J.-L. Amselle (1992), J.-F. Bayart (1990), C. Coquery-Vidrovitch (1994)]. Les signes de “marquage” de l’espace sont en effet très rares et le type architectural habituellement attribué à ce groupe social d’immigrés – immeubles d’un à quatre étages avec locaux commerciaux en rez-de-chaussée – n’a rien de spécifique. Comment reconnaît-on des rues et avenues “libanaises” ?³

³ Sommes-nous dans un “quartier-village” [ou “village urbain”] (H. Coing ; M. Young et P. Willmott), désignation séduisante que justifierait notamment l’ancienneté de l’installation de ces populations libanaises immigrées, leur regroupement géographique selon des origines souvent voisines au Liban, voire leur prépondérance numérique, leur spécialisation locale enfin dans une activité économique particulière ? Qu’apporterait en réalité de nouveau à

Une ethnologue américaine, J. Brody, découvre la rue des Rosiers à Paris : si elle relève la “note juive” du quartier, elle se rend compte qu’à travers les seuls “discours” recueillis auprès des habitants lors de visites ponctuelles, il lui serait malaisé de “délimiter” ce quartier, du moins de comprendre *le rapport de la communauté (juive) à “son” espace local* (J. Brody, 1987, p. 91-92). Elle décide alors d’habiter et de travailler dans cette rue [au moins le temps de l’enquête], parce qu’elle avait “le sentiment qu’on ne pouvait saisir ce lien qu’en lui appartenant” (p. 93).

Au-delà d’une “note arabe” (et libanaise) plutôt peu visible, à travers quelques rues et avenues du secteur central de Dakar, l’enquêteur de passage aurait également des difficultés à “saisir” le rapport existant entre les Libanais et “leur” secteur dakarois, il aurait du mal à comprendre comment se vivent et se perçoivent (pour les individus et les familles d’origine libanaise) la rue, le voisinage et le quartier – plus généralement la ville. C’est notre appartenance originelle à ce groupe social qui nous permet tout au moins de relever que ce qui en a fait en priorité “l’unité interne, la cohérence” (J. Brody), au-delà d’une “note arabe” très peu visible (très peu ostentatoire), consiste principalement :

— dans la proximité géographique entre la boutique et l’habitation et dans la forte densité des trajets “internes” pluri-quotidiens entre ces deux lieux. Autrement dit encore, dans une vie quotidienne rythmée et organisée en grande partie par les trajectoires géographiques entre ces deux lieux; la “rue libanaise” est un lieu de passage, mais également un espace de jeux pour les enfants et les adolescents et un espace de discussions pour les adultes (devant les boutiques), un espace semi-public par conséquent *semi-privatisé*;

— dans une vie socio-familiale “cachée” au regard du passant, puisqu’elle s’est déployée vers l’intérieur tel un quartier de vieille ville ou de gros village arabe, vers le sein des habitations et d’une habitation à l’autre, d’un balcon à une terrasse, d’un immeuble à l’autre [l’architecture des anciennes constructions, celles qui datent de l’entre-deux-guerres et jusqu’aux années 1950-60, et l’orientation de ces constructions les unes par rapport aux autres, sont des témoins importants, dont il faudrait approfondir l’étude] – et d’une rue à l’autre.

Que signifie donc le quartier, *pour ses habitants-usagers* (M. de Certeau), si ce n’est avant tout une “porte d’entrée et de sortie entre des espaces qualifiés et l’espace quantifié” (H. Lefebvre, cité par P. Mayol*, 1994, p. 20), un point de passage non neutre, à l’opposé donc du no man’s land que connaissent, par exemple, les villes en guerre ou les ghettos, entre des espaces privés – intérieurs – et l’espace extérieur, public ? Si, dans l’acception très précise qu’en donne P. Mayol :

“le quartier est une notion dynamique, nécessitant un apprentissage progressif qui s’accroît par la répétition de l’engagement du corps de l’usager dans l’espace public jusqu’à y exercer une appropriation”,

cette modalité de l’appropriation de l’espace public doit être liée, à notre sens, à l’autre volet, complémentaire, du processus relationnel entre les individus et les lieux de leur quotidien qui est l’appartenance, ou plus précisément la reconnaissance d’appartenance à cet espace public.

Ainsi peut-être explicitée la notion de territorialisation, par laquelle nous tentons de définir ce processus relationnel à double sens, qui est fait à la fois d’appropriation et d’appartenance (ou

l’analyse cette expression issue de la tradition sociologique de l’école de Chicago, en dehors d’un certain simplisme “naturaliste” et alors que ses utilisateurs eux-mêmes y ont souvent fait référence “comme une sorte de tableau initial idéaltype permettant d’apprécier a contrario l’ampleur de sa propre dislocation” (Y. Grafmeyer, 1991, p. 19) ?

* P. Mayol, in M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, 1994.

d'identification). Loin d'avoir le sens de territorialisation/ "ghettoïsation", il s'agit là d'un processus au sein duquel la socialisation comme construction du lien social est centrale .

Cependant cette cohérence décrite, constituée autour de l'"axe" socio-géo-économique de la famille, de la boutique, de l'habitation et de la rue avec, au cœur, la famille et les rapports inter-familiaux est aujourd'hui de plus en plus fortement remise en cause à Dakar, dans le secteur libanais de la ville, alors qu'elle a longtemps tenu lieu de mode de socialisation et de territorialisation idéal et quasi-unique.

En effet, pour des raisons complexes qui nécessiteraient plus ample analyse, le phénomène "naturel" de territorialisation libanaise, "par le bas", populaire, à partir de la pratique quotidienne des rues et des quartiers (et non "par le haut", à coup d'achats ou de rachats d'immeubles, entre Libanais, Mourides et Lébou notamment, et à coup d'autres investissements financiers/politiques dans le pays — cette territorialisation-là n'étant elle, ni inquiétée ni refoulée) est freiné, dans le sens d'une rétraction, d'un reflux (hors) de l'espace public, vers l'intérieur des espaces privés eux-mêmes cloisonnés ou recloisonnés... En très peu d'années, la rue est devenue dangereuse, différente, étrange... presque étrangère : les rencontres de football entre jeunes Libanais et Sénégalais voisins n'ont quasiment plus cours, les longues réunions rituelles de fin de journée des adolescents libanais aux angles de rues ont pratiquement disparu, restent les discussions entre commerçants voisins et désœuvrés. L'occasion d'une cohabitation "inter-ethnique" est-elle définitivement manquée ? Et la rupture est d'autant plus douloureuse, violente, dans certains axes de rues voire dans certains micro-quartiers, que le Liban et ses conflits à facettes a "rattrapé", avec un temps de retard, "ses" émigrés-immigrés dakarois. On apprend à rechercher les frontières. Qui donc est sunnite, qui est maronite, lequel n'est pas chi'ite, et qui encore est grec-orthodoxe, druze, grec-catholique, qui est le plus dévot...?

Si une étude plus approfondie de ces situations migratoires libanaises au Sénégal est nécessaire, il faudra également développer une analyse de cette *transition bloquée du processus de territorialisation qui soit centrée sur la culture locale développée au sein des familles libanaises d'immigrés et de descendants d'immigrés*. Cette culture est bien sûr elle-même en forte mutation depuis l'entre-deux-guerres et l'émergence d'une intimité entre un nombre de plus en plus grand de familles s'installant en terre sénégalaise, dans certains bourgs et, en particulier, dans "leur" ville, à Dakar : depuis l'émergence, à travers plusieurs générations de familles, d'une culture libanaise en situation migratoire. Il s'agit, non pas d'une culture de "restes", d'un folklore plus ou moins "libanisé", mais d'une culture localisée, territorialisée, avec sa propre mémoire ("vive" ou vivante : M. Leiris, 1992) ou bien ses éclats de mémoires des lieux et des personnes – éclats localisés, répartis entre leur culture (du lieu) d'origine et celle qui s'est rajoutée par la suite ... dès les premiers voyages outre-Méditerranée.

Ainsi, les fils et petits-fils d'immigrés se sentent plutôt *chez eux* dans cette ville-capitale ouest-africaine, et ils sont empreints d'une grande affinité/intimité avec un milieu urbain africain et dakarois qu'ils semblent comprendre (littéralement) plus ou mieux, dans tous les cas autrement que leurs parents et grands-parents immigrés. Cependant, est-ce uniquement leur africanité qui s'exprime lorsque ces descendants d'immigrés sont dans la ville et plus particulièrement dans le secteur libanais, *chez eux*, au point de percevoir (et de vivre !) telle rue de manière plus "forte" que d'autres, plus *leur* que les autres... au point de constituer entre eux – à travers le football notamment – de véritables petites bandes concurrentes ? Cette pratique sélective des lieux, des rues du secteur libanais de Dakar signifie-t-elle une forme de socialisation et de territorialisation de l'espace extérieur, semi-public, hors du groupe socio-familial et de son habiter, c'est-à-dire une forme de contribution à l'urbanité de Dakar, ou bien ne peut-elle être comprise, ne doit-elle l'être que dans le cadre "communautaire" libanais ?

Simultanément, ce sont ces mêmes jeunes gens, attachés à leurs rues et quartiers – comme rivés aux lieux de leur quotidienneté... – qui partent comme pour fuir; ils fuient non pas un quartier-ghetto, mais une situation-piège liée aux grandes difficultés économiques du pays d'une part, à leur situation juridique floue d'autre part (sans pour autant trancher les liens avec le pays de leur naissance). Leur espace est, fondamentalement, en mouvement. Il n'y a en effet pas d'incompatibilité à développer dans un cadre collectif (familial) de nouveaux réseaux migratoires, une dynamique migratoire liée à une territorialisation (à plus ou moins long terme) dans les pays d'installation et de travail, comme l'énonce A. Tarrius :

“entre les lieux souvent lointains de leurs origines et les haltes qui ponctuent leur parcours, les migrants fédèrent en vastes unités territoriales des espaces apparaissant a priori comme disjoints, alors que les groupes d'origine locale, au même moment et dans les mêmes lieux, délimitent les contours stricts d'un territoire approprié et investi de longue date” (A. Tarrius et al., idem, p. 88, souligné par nous, S. T.-N.).

Une géographie ouverte : en re-connaissance ?

Processus de territorialisation en situation migratoire, territoires de migrants, espace en mouvement : artifices, mouvance des mots ? Nous espérons avoir démontré l'inverse.

Nous pratiquons de plus en plus une géographie “ouverte”, selon le mot de Jacques Lévy, du moins tendons-nous vers cet objectif, ainsi que nous l'avons tenté dans cet exercice : c'est une géographie en cours de maturité et de “réflexivité”, celle qui n'hésite plus à mêler échelles et points de vue, terrain (dé-fétichisé) et réflexion, et à se mêler de débats autrefois — il n'y a guère si longtemps! (lire ou relire Géopoint 82) — laissés aux “intellectuels”, aux penseurs des sciences sociales, historiens, sociologues, urbanistes, politologues... Et la problématique de la mobilité humaine et des territoires construits en situation migratoire — ou fédérés, comme le dit joliment A. Tarrius — paraît d'autant plus intéressante à développer qu'elle donne, ou redonne, aux migrants une certaine latitude, que les approches “traditionnelles”, souvent théoriques et économistes (effectuées d'en haut) de la mobilité leur ont souvent déniée.

Bibliographie

- ABÉLÈS, Marc, 1980, “Le local à la recherche du temps perdu”, *Dialectiques*, n° 30, pp. 31-42.
- AMSELLE, Jean-Louis, 1992, “Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui”, Aix-en-Provence, *Cahiers de l'IREMAM*, n° 2, pp. 21-29.
- BAYART, Jean-François, 1990, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard (coll. L'espace du politique), 439 p.
- BRODY, Jeanne, 1987, “Le quartier de la rue des Rosiers ou l'histoire d'un cheminement”, in Gutwirth Jacques et Colette Pétonnet (sous la direction de), 1987, *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Paris, Laboratoire d'Anthropologie urbaine/CNRS, CTHS (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques), pp. 85-102.
- CERTEAU (de), Michel, Luce Giard et Pierre Mayol, 1994, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Folio/Gallimard (coll. essais), 416 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1994, “Du bon usage de l'ethnicité”, *Le Monde Diplomatique*, n° 484 (Juillet), p. 4-5.
- CORM, Georges, 1989, “La diaspora libanaise” (entretien avec Yves Lacoste), *Hérodote*.
- GRAFMEYER, Yves, 1991, *Habiter Lyon. Milieux et quartiers du centre-ville*, [“Prologue : Modes d'emploi du quartier” (pp. 11-22)], Paris, CNRS/Presses Universitaires de Lyon, 220 p.
- LEIRIS, Michel, 1992, *Zébrage*, Paris, Gallimard, coll. Folio/essais, 278 p. [Folklore et culture vivante, pp. 133-156].

TARAF-NAJIB, Souha, 1994, “L’espace en mouvement. Dynamiques migratoires et territorialisation des familles libanaises au Sénégal”, Thèse de doctorat de géographie, Université de Tours, 383 p.

TARRIUS, Alain, Geneviève Marotel et Michel Péraldi, 1994, “Migration et citoyenneté. L’approche de la ville par la mobilité”, *Les Annales de la Recherche Urbaine*, Septembre, n° 64, pp. 86-90.

Contribution à une réflexion sur la crise de l'État en Afrique et sa gestion par les populations des espaces périphériques

*Thomas Lothar WEISS
Projet OCISCA - ORSTOM*

L'Afrique est en crise. Les titres des journaux et des émissions d'informations se succèdent et restent, pourtant, toujours les mêmes : insécurité, guerres, réfugiés, épidémies, sécheresses, dette, pauvreté, destructions écologiques, croissance démographique démesurée, etc. La panoplie des catastrophes est large et leur réapparition, à échéance régulière, donne lieu à un afro-pessimisme de plus en plus répandu, même parmi ceux qui connaissent le continent de près.

Déjà «mal partie»¹ au lendemain des indépendances, l'Afrique n'a pas su inverser les pronostics fatals et peu prometteurs quant à son avenir. Quinze ans plus tard, René Dumont voyait l'Afrique toujours «étranglée»². Aujourd'hui, au milieu de la quatrième décennie d'indépendances, l'avenir reste incertain et le continent apparaît plus marginalisé que jamais aux yeux du monde.

Une des expressions les plus apparentes et les plus communément observées de cette crise est certainement l'ébranlement de l'État et de ses institutions. Souvent, les catastrophes susmentionnées découlent directement de la faiblesse des appareils étatiques et du manque d'organisation et d'encadrement qui en résulte. Les victimes en sont les millions de laissés-pour-compte, ces hommes et ces femmes obligés de s'organiser en fonction de leurs potentialités et possibilités précaires et souvent âprement disputées. La logique de survie repose sur un «darwinisme social», sur la loi du plus fort et du plus malin pour tirer le meilleur profit de sa situation personnelle ou, comme c'est souvent le cas pour les «décideurs», d'en abuser.

L'affaiblissement de l'État en Afrique et de son pouvoir centralisateur pose inévitablement la question de la pertinence de son emprise territoriale, qui apparaît aujourd'hui fragilisée au niveau de ses périphéries. L'influence structurante de l'État y disparaît peu à peu, les périphéries étatiques sont remodelées et le vide, ainsi créé, est occupé et géré par des populations à la recherche de nouveaux espaces. Les espaces frontaliers et périphériques prennent une position importante dans le dispositif anti-crise de ces populations obligées à innover dans leur combat pour la survie quotidienne. La logique de la gestion des frontières, qui sont de plus en plus perçues et utilisées par les populations africaines comme des espaces extra-étatiques, serait-elle en passe de conférer durablement aux frontières africaines un rôle de frontière-lien au détriment de la frontière-séparation classique ? Une des conséquences de la crise est l'accroissement des activités des réseaux transfrontaliers, liant des régions coupées par un tracé frontalier.

Les exemples qui sembleraient confirmer l'hypothèse de la frontière-lien ne manquent pas. Les espaces périphériques du Nigéria, en particulier la frontière méridionale entre le Nigéria et le Cameroun qui est l'espace de migrations, déjà anciennes, de Nigériens vers le Cameroun anglophone, en font partie.

¹Dumont, René, 1966, *L'Afrique noire est mal partie*, Coll. Points Politique, Seuil, Paris.

²Dumont, René, et Marie-France Mottin, 1980, *L'Afrique étranglée*, Coll. Points Politique, Seuil, Paris.

Le rôle de l'État – point d'influence en dehors des villes ?

La genèse, les fondements, l'action et la singularité de l'État en Afrique ont fait l'objet de nombreuses études³. L'importance extraordinaire que détient l'État en Afrique indépendante n'est soumise à aucune contestation. L'État et ses prérogatives ont été mis en avant par tous les systèmes politiques et leurs leaders respectifs, qu'ils soient ou aient été socialistes, marxistes, libéraux, capitalistes, démocrates. Les systèmes politiques sont différents, leurs expressions varient, mais l'étatisme, souvent excessif, leur est commun.

Si les raisons majeures qui expliquent la grande fragilité des États en Afrique semblent claires : l'insuffisance ou l'absence de structures internes stables; la faible prise de conscience nationale des populations dont la référence identitaire est fondée sur l'appartenance ethnique par rapport à un voisin peu distant et non pas sur une aspiration et une volonté commune d'ordre culturel et identitaire qui sont le trait caractéristique des grandes nations «classiques»; l'ampleur démesurée des appareils militaires et l'instabilité gouvernementale qui en résulte⁴, la crise de l'État contemporain en Afrique est plus qu'une simple vicissitude épisodique. Jean Gallais la situe dans une perspective historique qui a vu se succéder différents types d'organisation territoriale et socio-économique⁵ :

— L'État précolonial est articulé autour d'un marché central ou d'une «ville-emporium» qui sont situés à la tête d'un réseau de flux à différentes échelles géographiques et se distinguent nettement de leurs périphéries. L'autorité politique et religieuse centralisée est concentrée en la personne d'un roi. Cependant, en raison de faibles moyens de communication et de liaison, le pouvoir exercé par le roi décroît proportionnellement à l'éloignement de sa capitale, ainsi peut-on parler d'une relation de pouvoir pur⁶. Au-delà de sa sphère d'influence directe, les chefs de clans ou de tribus, bien qu'ils soient soumis à l'État et tributaire de son autorité, sont jaloux de conserver leur autorité culturelle et religieuse. L'État précolonial s'inscrit dans l'espace par une structure «nodulaire» avec des discontinuités relatives, mais sans qu'il y ait rupture. La persistance historique de ces États précoloniaux est assurée par les peuples qu'ils englobent et qui formalisent leur appartenance à un groupe ethnique par la définition de leurs rôles spécifiques.

— L'État colonial a greffé des structures territoriales administratives sur les espaces occupés. Qu'elles aient été fortement centralisées, comme dans les colonies françaises, ou articulées en un système plus souple et basé sur les élites locales, l'«indirect rule» des Britanniques, l'occupation du territoire étatique colonial a eu tendance à s'homogénéiser par rapport au territoire précolonial⁷. L'administration coloniale fut étendue sur la totalité du territoire occupé et ce, jusqu'aux périphéries et frontières. La structure nodulaire de l'espace précolonial était plus nuancée qu'au temps de l'État colonial qui tendait à privilégier une géographie du peuplement plus rurale que ses prédécesseurs; favorisant, par conséquent, des densités de peuplement plus homogènes.

— Les États africains actuels sont les successeurs directs de la territorialisation coloniale en ce qui concerne les frontières enveloppantes. L'emprise et le contrôle administratif de l'État actuel se sont encore renforcés par rapport à l'époque coloniale. L'État d'aujourd'hui dispose

³A ce sujet, voir : Bayart, Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique*, Fayard, Paris.

⁴A cet égard, on cite souvent l'exemple impressionnant du Nigéria. Le pays est indépendant depuis octobre 1960 et a connu, en 35 années d'existence, 4 tentatives de putsch militaire, 6 coups d'état et 7 dictatures militaires.

⁵La typologie suivante est extraite de : Gallais, Jean, 1994, *Les Tropiques. Terres de risques et de violences*, Armand Colin, Paris, pp. 162-169.

⁶Claval, Paul, 1978, *Espace et pouvoir*, Presses Universitaires Françaises, Paris, pp. 23-27.

⁷A ce sujet, voir par exemple : Okafor, S.O, 1981, *Indirect rule . The development of central legislature in Nigeria*, Nelson Africa, Surrey, Ikeja, Nairobi. Il explique l'avènement et le développement d'une administration centrale et de la structure fédérale au Nigéria par la prééminence de la doctrine de l'«indirect rule».

d'une base de plus en plus urbaine et coupée du monde rural. Ce sont deux mondes qui se développent dans des directions opposées. Cependant, la complémentarité réciproque est en fait au seul avantage de la ville. Les retours de richesses de la ville vers les campagnes sont de plus en plus rares.

Ainsi, s'inscrivant dans l'évolution historique de l'État en Afrique dans la longue durée, les structures actuelles souffrent d'une trop importante concentration de l'autorité et du peuplement dans ces centres urbains. Elles manifestent donc «une dynamique opposée à la volonté homogénéisante et aux migrations vers les terres neuves et peu peuplées de l'État colonial»⁸.

Les acteurs de l'espace africain – une nouvelle distribution des cartes

Avant d'aborder l'État africain et son espace, rappelons les relations qui existent sur le plan général entre l'État et l'espace :

L'État inscrit son action dans l'espace. Ses attributs, soit la nation, le gouvernement, l'administration, disposent d'espaces réservés à leurs actions respectives. L'État structure et centralise l'espace. Aucune société humaine, aucun État n'existe sans son espace organisé. Pour Roger Brunet, «l'espace est une dimension intrinsèque des sociétés»⁹, un produit social organisé et un système de relations. L'espace est façonné par des lois et des règles d'organisation et de différenciation qui sont établies par les acteurs de l'espace et répondent à sa configuration physique. Le jeu des acteurs de l'espace et de ses lois produisent, de manière conjointe, différents types d'organisation de l'espace.

Les acteurs, producteurs de l'espace, agissent dans un système interactif, fortement imbriqué et varié. Leurs actions se situent à plusieurs niveaux, aux frontières souvent floues : niveau local, niveau régional, niveau national, niveau continental, niveau mondial.

L'État comme acteur a un effet de structurant géographique primordial. Il se trouve, effectivement, au sommet du système d'acteurs, et de leurs interactions, qui organisent, différencient et structurent l'espace. Ces acteurs sont : l'individu, la famille, le groupe ethnique ou social, les entreprises ou les associations, les collectivités locales ou territoriales, et finalement l'État. L'«invention» de l'État-Nation, résultat d'un long processus historique; sa compétence territoriale ainsi que l'institutionnalisation de ses frontières lui ont permis de devenir un acteur géographique puissant, d'autant plus que le «Monde» forme un système de plus en plus cohérent et repose sur les États comme principaux acteurs de la vie internationale. Tout le droit international s'articule autour de l'État comme constituant élémentaire du «système Monde» qui est conçu comme un assemblage d'unités souveraines et autonomes.

Or, dès lors que l'État se trouve en crise, son effet de structurant géographique, son influence sur l'organisation de l'espace, sur le contrôle du territoire et la territorialité en général, se trouvent affaiblis ou, tout au moins, contestés. Les services et les infrastructures qui relèvent du domaine et de la responsabilité de l'État en sont les premiers affectés. Réseaux routiers, institutions d'éducation et d'encadrement, institutions de santé et d'hygiène publique, approvisionnement et distribution de vivres, police et maintien de l'ordre et de la sécurité, appareil productif, en bref, tout le service public et parapublic est condamné à l'échec si l'administration étatique chargée de veiller sur son existence même et à son bon fonctionnement devient inefficace ou, dans le pire des cas, totalement inexistante. La gravité de cette situation augmente d'ailleurs avec l'éloignement des grandes villes.

Le désordre qui résulte de la crise de l'État a tendance à échapper aux principes traditionnels d'organisation de l'espace dans le sens où celle-ci aurait tendance à se détacher de l'influence

⁸Gallais Jean, op.cit., pp. 168-169.

⁹Brunet Roger, cité par Jacques Scheibling, 1994, *Qu'est-ce que la géographie ?* Hachette, Paris, p. 77.

structurante de l'État. Bertrand Badie voit dans l'essor des flux et des réseaux transnationaux un affaiblissement inévitable du territoire stato-national. L'individu gagnerait alors en responsabilité et en vertu inventive de solidarités nouvelles¹⁰.

La crise de l'État en Afrique, l'abandon et l'isolement relatifs de nombre de régions créent un vide favorisant l'activité accrue des acteurs de l'organisation de l'espace autres que l'État. Au recul de l'État, qui n'est, il est vrai, nullement uniforme et analogue partout en Afrique, correspond un activisme grandissant des individus, des familles, des groupes ethniques ou sociaux, tentant par là même d'enrayer la défaillance des structures étatiques. Il convient, certes, de nuancer le propos en insistant sur le fait que les acteurs individuels ou collectifs ont toujours eu une activité susceptible de structurer et d'organiser l'espace. Les flux transnationaux ont toujours existé, que se soit en présence d'États à forte identité nationale ou d'États à faible ou aucune identité nationale. Mais l'État colonial ou post-colonial en Afrique n'a jamais connu une crise d'identité aussi forte qu'aujourd'hui et les flux et les réseaux transnationaux n'ont pas pour autant perdu de leur importance, loin s'en faut.

Le recul ou l'affaiblissement de l'État en Afrique et ses conséquences sur les divers modes d'accumulation (accumulation de capital, de terres, d'influence, de pouvoir) est une discussion déjà ancienne. La force et la résistance, mais aussi la créativité des modes d'accumulation «alternatifs», situés en dehors des circuits formels de l'économie nationale – circuits étroitement contrôlés par l'État – sont bien connus. Force est de constater que ces circuits ne se déroulent pas toujours en dehors de l'État, c'est-à-dire de manière invisible pour lui. Peter Geschiere et Piet Konings remarquent justement que ces modes alternatifs d'accumulation ne sont peut-être pas reconnus officiellement par l'État mais sont sans doute tout à fait visibles aux yeux de nombreuses personnes qui travaillent pour l'État¹¹. Ainsi les auteurs se posent la question de savoir si on ne devrait pas percevoir ces modes alternatifs d'accumulation comme des «excroissances» de l'État. L'État, même s'il semble faible, dispose d'un pouvoir tentaculaire, personnifié par des fonctionnaires ou des agents, agissant pour leur propre compte, ou celui de leurs proches.

Un entrepreneur privé, de son côté, dépendra dans son succès dans l'économie «informelle» et «formelle» de sa capacité et de son aptitude à «chevaucher» la distinction entre État et secteur privé. Cette procédure du «chevauchement», le «straddling» dans la littérature anglo-saxonne, est particulièrement bien appliquée par les commerçants migrants qui ont des intérêts multiples dans leur pays d'accueil et leur pays d'origine et les servent aux moyens d'activités parallèles et indépendantes de l'intervention étatique. Leur habileté et leur succès vient du fait qu'ils savent, en quelque sorte, surfer dans le creux de la vague : activité périlleuse parce que la déferlante des autorités peut à tout moment se fermer sur eux; activité rémunératrice parce que tant que les autorités la tolèrent, et en profitent, en laissant les chemins de passage suffisamment ouverts, elle permet l'accumulation. Les trajectoires d'accumulation, qu'ils soient effectués par les autochtones ou les immigrants, sont certainement intimement liées à la crise actuelle de l'État en Afrique et à la mise en question de sa légitimité.

Les populations et leurs activités dans les régions frontalières en Afrique sont d'une forte mobilité et agissent au gré des évolutions politiques dans leurs pays d'origine et d'accueil, de l'intérêt économique que présente leur présence dans un pays limitrophe, attirées par un taux de change favorable, la possibilité de trouver un travail ou d'accéder à la terre. La migration s'explique souvent par la recherche de conditions de vie plus favorables et de facilités d'accumulation. L'attractivité de ces espaces frontaliers provient de l'hétérogénéité des

¹⁰Badie, Bertrand, 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris, pp. 256-257.

¹¹«Les modes d'accumulation «alternatifs» et leurs variations régionales», in : P. Geschiere et P. Konings (dir.), 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, ASC - Karthala, Paris, pp. 9-15.

systèmes nationaux qui s'y opposent. Et c'est «précisément ce qui fait l'attraction des bordures : on a là, sur une marge étroite, la possibilité de changer de souveraineté selon ses activités, ses besoins ou ses intérêts : on tire le meilleur de chaque espace.»¹²

La croissance de ces zones jadis orphelines et à l'écart des centres traditionnels, de ces marges où l'influence centralisatrice des États se fait faible, attire des populations qui espèrent tirer bénéfice de ces situations nouvelles. Et ce, surtout, si ces zones marginales sont situées à faible distance de régions complémentaires. Alain Dubresson, Jean-Yves Marchal et Jean-Pierre Raison parlent, à cet égard, d'une recomposition de l'espace qui s'opère en Afrique et l'identifient comme une des conséquences de la crise. Pour eux, l'autonomisation relative des régions correspond à l'affaiblissement relatif du centre qui est mal relié aux régions périphériques, une structure en archipel apparaît alors dans un certain nombre d'États en Afrique¹³. Et Paul Claval de confirmer que :

«la proximité de marchés étrangers crée une pression non négligeable : la mobilité accrue de la population provoque donc un affaiblissement des souverainetés nationales»¹⁴.

Si, aujourd'hui, l'État et les sociétés sont en crise, une des conséquences inéluctables de celle-ci est l'effacement progressif du binôme classique centre-périphérie. Les espaces périphériques situés à proximité des frontières, qui, pour de raisons diverses, ont été isolés des circulations à un moment donné de leur histoire, ne le sont plus systématiquement aujourd'hui. Les centres de décision politique, économique ou sociale d'antan ne sont plus forcément aujourd'hui les régions les plus dynamiques. Avec la modernité et ses crises, l'espace géographique a changé de visage et se recompose peu à peu. Les régions frontalières et périphériques tendent alors à échapper à l'autorité centrale. Jean Gallais en déduit que :

«tout se passe comme si l'État contemporain en revenait au modèle nucléaire précolonial, le centre étant l'espace articulé par les villes les plus importantes et dont la proximité assure la synarchie, la périphérie étant constituée des régions les plus éloignées de la capitale frappées de contraintes et de crises diverses»¹⁵.

Le rôle de la frontière

L'opposition ainsi décrite et la faille grandissante entre les noyaux centraux, les pôles majeurs d'un État et ses périphéries pose inévitablement la question de la valeur et de la signification du tracé frontalier. Quelles sont en effet les conséquences pour la population et pour les États d'un tracé frontalier qui ne cesse de basculer entre «risque et avantage»¹⁶ ? Si la frontière représente une discontinuité et une ligne de rupture, marquée par des conflits entre États et populations, elle est aussi un pont et favorise des rapports souvent privilégiés et très actifs entre populations de part et d'autre de cette frontière. La frontière et sa signification changent en effet selon les lieux et les époques¹⁷.

¹²Claval Paul. op.cit., pp. 200-201.

¹³Dubresson Alain, Jean-Yves Marchal et Jean-Pierre Raison, 1994, *Les Afriques au Sud du Sahara*, Coll. Géographie Universelle, sous la direction de R. Brunet, Belin-Reclus, Paris, p. 460.

¹⁴Claval Paul. op.cit., p. 201.

¹⁵Gallais Jean. op.cit., p. 169.

¹⁶Gallais Jean. op.cit., p. 189.

¹⁷Les travaux consacrés à la problématique des frontières sont très nombreux. L'Afrique occupe une place de premier plan, entre autres en raison de la longueur de ses tracés frontaliers, du grand nombre d'États impliqués et du rôle non négligeable que les Européens y ont joué. Citons, à titre d'exemple :

Anene, J.C., 1970, *The international boundaries of Nigeria 1885-1960, The framework of an african nation*, Longman, London.

Asiwaju, A.I. et P.O. ADENIYI (dir.), 1989, *Borderlands in Africa*, Lagos.

Brownlie, I., 1983, *African boundaries. A legal and diplomatic encyclopaedia*, London.

Chukwura, A.O., «Nigeria's international boundaries», in : *Nigerian Forum*, sept./oct 1981.

Foucher, M., 1991, *Fronts et frontières - Un tour du monde géopolitique*, Fayard, Paris, (nouvelle édition).

Michel Foucher donne une définition générale des frontières¹⁸ :

«Les frontières sont des structures spatiales élémentaires, de forme linéaire, à fonction de discontinuité géopolitique et de marquage, de repère, sur les trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire.»

L'auteur explique que cette discontinuité joue entre des souverainetés, des histoires, des sociétés, des économies, des États, et souvent, entre des langues et des nations. La fonction de la réalité, c'est pour lui la limite spatiale de l'exercice d'une souveraineté dans ses modalités propres : ligne ouverte, entrouverte ou fermée. La fonction symbolique renvoie à l'appartenance à une communauté politique inscrite dans un territoire qui est le sien; elle a donc trait à l'identité. La fonction de l'imaginaire connote finalement le rapport à l'Autre, voisin, ami ou ennemi, donc la relation à soi-même, à sa propre histoire et à ses mythes fondateurs, ou destructeurs. Et Foucher de conclure que l'émigré ou le réfugié sait bien «imaginer» ce qu'il attend de la traversée de la «ligne». La frontière n'est donc pas une banale limite fonctionnelle, au seul rôle juridique ou fiscal. Elle représente bien plus que ça puisqu'elle touche l'imaginaire et l'appréhension psychologique de l'espace par ses populations.

La frontière d'un État se constitue comme un “plan d'articulation entre deux séries de processus qui relèvent d'échelles géographiques différentes”¹⁹ :

— la frontière est une enveloppe continue d'un ensemble spatial, un État, qui a atteint suffisamment de cohésion politique interne et d'homogénéité économique pour que les clivages principaux ne traversent plus l'intérieur du territoire et ses habitants, mais aient été reportés, par changement, en position limite. Les barrières fiscales, par exemple, ont été déplacées sur l'enveloppe frontalière. L'aire d'extension de l'autorité de l'appareil de l'État comme celle du sentiment d'appartenance à une collectivité fondée sur des intérêts communs coïncident avec un territoire singulier. Dans le cas idéal, ce territoire se trouve alors doté d'une valeur d'homogénéité symbolique et d'uniformité politico-administrative. Face à l'extérieur, on se trouve dans une discontinuité politique avec d'autres ensembles socio-politiques, marquée par des bornes et des frontières. Le cadre ainsi délimité est à usage interne et un certain nombre de fonctions sont spécifiques à ce rôle d'enveloppe d'État : fiscalité, politique, idéologie, symbolique, etc.

— la frontière est aussi un plan de séparation-contact et de différenciation des rapports de contiguïté avec d'autres systèmes politiques. Les fonctions stratégiques ou géo-militaires et diplomatiques, la barrière douanière, migratoire ou sanitaire s'y trouvent assurées. L'inscription dans l'espace de la construction étatique et nationale et la précision croissante des rapports de contiguïté s'est réalisée et se réalise toujours par des luttes : guerres, luttes d'influence, rivalités, processus d'intégration, extension de l'iconographie symbolique, etc.

Le rôle qui est dévolu aux frontières peut être multiple et est susceptible de changer en fonction de l'évolution historique, économique et politique des espaces qu'elles séparent.

Une frontière peut empêcher ou favoriser les échanges commerciaux. Une dynamique commerciale peut être engendrée si les espaces qu'elle traverse présentent des complémentarités sur le plan de la production comme sur celui de la consommation. Le prix différentiel des produits et le coût de la main-d'œuvre est important à cet égard. Dans le cas contraire, une

Gallais, J., 1982, «Pôles d'Etats et frontières en Afrique contemporaine», *Cahiers d'Outre-Mer*, n°138.

Olayiwola Owolabi A, 1990, «Nigeria's boundaries : the issue of border security», *Plural Societies*, n°20.

Touval, S., 1972, *The boundary problems of independant Africa*, Cambridge University Press, Cambridg.

¹⁸Foucher Michel. op.cit. p. 38.

¹⁹Foucher Michel. op.cit. pp. 39-40.

frontière fermée et impénétrable peut porter préjudice au développement des espaces qu'elle traverse.

Une frontière peut être disputée par la force des armes. Elle devient alors une ligne autour de laquelle se cristallisent les sentiments nationaux, les identifications collectives, les appartenances ethniques. Elle peut servir de lieu protégé en cas de combat et d'arrière-base pour les conflits armés. Elle peut aussi représenter une ligne d'exclusion de systèmes idéologiques différents et de projets de société opposés.

Pour l'Afrique précoloniale, on distingue entre plusieurs catégories d'interactions frontalières²⁰ : les frontières-fronts, séparant des groupes ethniques différents et opposés et qui peuvent être qualifiées de «lignes de contact» au sens militaire du terme, les frontières de contiguïté où des entités distinctes sont proches, voisines ou en contact direct, les aires frontalières à fonction de séparation, qui peuvent être soit dépeuplées, soit occupées par des groupes mineurs, les aires frontalières d'intersection ethnique, sans véritable tracé frontalier et occupées alternativement par différentes populations en fonction de leurs cycles économiques (pasteurs, nomades, etc.).

L'accroissement des réseaux transfrontaliers - conséquence de la crise

L'étonnante stabilité des frontières en Afrique depuis le début des années 1960 – peu bousculées par les chefs d'État africains et leurs armées – a contribué à leur attribuer des fonctions changeantes au fil du temps. Rappelons-nous une des premières décisions de l'OUA à Addis Abeba qui a été de proclamer l'intangibilité des frontières tracées par le colonisateur. Porte ouverte vers l'extérieur ou porte fermée par rapport à toute influence venue du dehors, les frontières en Afrique, rarement modifiées par la force des armes, ont toujours constitué la cible d'enjeux multiples.

Avec la crise de l'État en Afrique, les zones autrefois marginales et éloignées des centres de décision, les frontières, les lignes de coupure ont acquis une importance non négligeable dans les représentations spatiales des populations. La défaillance des structures politiques et sociales met en évidence un manque d'organisation spatiale et la précarité des modèles centre-périphérie traditionnels. Dès que la cohésion politique interne d'un État et son autorité sont mises en question, la frontière qui enveloppe l'État en tant qu'entité spatiale (distinguée par rapport à ses voisins) perd son côté contraignant. L'aspect de séparation-contact avec d'autres entités d'organisation politico-administrative et économique devient moins caractérisé. Elle sépare moins les populations qui vivent de part et d'autre de cette frontière, et particulièrement celles à sa proximité immédiate. Populations attirées par un «au-delà» de cette ligne de séparation, «au-delà» souvent mythifié et présenté comme prometteur, porteur de potentialités, de promesses nouvelles. Avec la crise, le sentiment d'appartenance à une collectivité soudée dépassant le cadre clanique ou ethnique de chaque individu – ingrédient important du ciment national – s'effrite peu à peu et ne ressuscite temporairement que grâce à des événements ponctuels : matchs internationaux de football ou oppositions armées comme celle concernant la péninsule de Bakassi depuis fin 1993, opposant le Nigéria et le Cameroun. C'est trop peu pour effacer le fort sentiment d'abandon dont souffrent en particulier les populations situées à la périphérie des entités étatiques.

En l'absence de l'État ou de structures administratives efficaces subordonnées, censées être au service des citoyens, c'est la population – les acteurs sociaux et économiques agissant collectivement ou individuellement – qui «fait» l'espace, c'est-à-dire l'utilise au service de ses stratégies de survie, mais aussi de domination. Soulignons aussi le fait que le pouvoir politique qui règne sur «les hommes» domine l'espace qu'occupent ses «sujets» mais ne domine pas les

²⁰Foucher Michel. op.cit. pp. 186-187.

causes et les raisons qui s'entrecroisent dans cet espace, chacune exerçant son action par et pour elle-même²¹.

La crise en Afrique n'empêche pas les Africains d'être inventifs et dynamiques, loin s'en faut. Partout, des hommes et des femmes sont à la recherche de meilleures conditions de vie et créent par là même de nouvelles formes d'organisation spatiale et sociale. Ce sont les régions articulées autour de voies de circulations, autour de lignes de coupure, autour des frontières qui suscitent et favorisent une multitude de flux transnationaux. Ce sont aussi les villes, de tailles différentes et souvent d'importance moyenne, qui attirent de nouveaux venus et restructurent l'espace, profitant de leurs situations de charnière entre logiques politiques, économiques et sociales différentes²². Ce sont finalement ces hommes de relais, ces «hommes de voyage»²³, à qui incombe la création de nouvelles relations et articulations entre espaces, groupes sociaux, et sociétés à la fois différents et complémentaires. Il en résulte des modes d'accumulation alternatifs qui fonctionnent plus ou moins en dehors de l'État et de son intervention. Les trafics transfrontaliers, les réseaux relationnels créés autour de la contrebande sont ainsi devenus des activités très rémunératrices garantissant l'accumulation des richesses, et trouvent des adeptes à tous les échelons de la hiérarchie sociale.

En guise de conclusion : les frontières du Nigéria, exemples de frontières-liens

Une des zones en Afrique noire qui illustre parfaitement l'importance déterminante de ces «hommes de voyage» se trouve aux périphéries du Nigéria, zones de contact entre politiques économiques et monétaires différentes. Le Nigéria dispose en effet de la particularité d'être totalement entouré de pays membres de la zone franc CFA, monnaie recherchée par les Nigériens et bien plus stable que la monnaie nigériane, le Naira²⁴.

Ce géant de l'Afrique – un Africain sur cinq est d'origine nigériane – inonde les pays limitrophes de sa population et de ses produits, manufacturés au Nigéria même ou réexportés. La présence de Nigériens au Bénin, au Niger et au Cameroun ne passe pas inaperçue. Les quartiers d'activité commerciale, les marchés de ces pays périphériques sont envahis d'une gamme complète de produits en provenance du Nigéria, importés souvent en contrebande. Parmi ces objets figurent des modestes articles en plastique, des médicaments, des vêtements, des chaînes hi-fi, des téléviseurs et des motos, etc. En bref, pratiquement tout ce qui peut s'acheter au Cameroun, au Bénin et dans les autres pays de la région a transité par le Nigéria. Le plus souvent, des commerçants nigériens : Igbo, Haoussa, Yoruba et autres, installés dans les périphéries frontalières depuis longtemps, vendent ces produits sur place et monopolisent tout le secteur commercial et sa chaîne d'activités, allant de la distribution à la vente. Reposant sur un vaste réseau de solidarité et d'entraide, articulé autour des appartenances claniques, c'est l'utilité et l'avantage monétaire des activités commerciales qui déterminent la logique de la gestion de espaces frontaliers par ces populations migrantes.

²¹Lefebvre, H., 1974, «La production de l'espace», *Anthropos*, Paris, pp. 473-474, cité par A. Berque. «Espace, milieu, paysage, environnement», in : A. Bailly, R. Ferras, D. Pumain (dir.), 1992, *Encyclopédie de Géographie*, Economica, Paris, p. 364.

²²Au sujet du rôle des villes secondaires dans le processus migratoire, voir : Ouedraogo, Jean-Bernard, «A propos de la fonction migratoire des villes secondaires en Afrique noire», in : E. Le Bris et R. Giannitrapani (éd.), 1990, *Maîtriser le développement urbain en Afrique sub-saharienne*, Actes du colloque international d'Ouagadougou, CNRST, ORSTOM, CNRS, pp. 521-534.

²³Dubresson Alain et alii. op.cit., p. 461.

²⁴Sur les fondements monétaires des échanges entre le Nigéria et ses voisins : Igue, John O., «Le Nigéria et ses périphéries frontalières», in : D. Bach, J. Egg, J. Philippe, 1988, *Nigéria - un pouvoir en puissance*, Karthala, Paris, pp. 218-239.

Court-circuitant souvent les autorités et évitant l'imposition et la taxation des administrations des pays voisins, au moyen de réseaux de contrebande fort sophistiqués, ces Nigériens migrants jouent sur le différentiel de prix créé par la frontière et attribuent une dynamique particulière à des zones souvent oubliées par les gouvernements et les administrations territoriales nationales. Il en résulte la construction d'un espace commercial et économique singulier qui place le Nigéria au centre d'un vaste réseau commercial et financier très dynamique, ayant pour corollaire l'autonomisation successive des périphéries nationales des États voisins du Nigéria. Ces régions périphériques se gèrent de plus en plus seules. Elles développent des entreprises, organisent leur ravitaillement et nouent des relations avec l'étranger²⁵, en l'occurrence le Nigéria. Eu égard à la complexité des phénomènes qui se déroulent dans ces régions périphériques, John Igue n'hésite pas à les appeler «zones franches de facto», qui se détachent par leur fonctionnement de l'espace national²⁶.

La Province du Sud-Ouest du Cameroun, dans la partie anglophone du pays et au contact avec le Sud-Est du Nigéria, est un des ces espaces périphériques en cours d'autonomisation. Son fonctionnement autonome repose sur des contrastes géographiques marqués entre les deux États²⁷. La composition-recomposition de l'espace de la Province du Sud-Ouest s'effectue par l'intermédiaire de nouveaux réseaux, dont les migrants nigériens sont les composants les plus importants, au détriment des réseaux officiels et étatiques – souvent absents du terrain. C'est, en effet, dans la Province du Sud-Ouest que nombre de Nigériens du Sud, en particulier des Igbo, ont élu domicile. Ils y vivent et travaillent en tant que commerçants ou agriculteurs et contribuent, par leurs activités multiples et leurs réseaux de relations et de solidarité très denses, à une dynamique territoriale tout à fait particulière²⁸.

Les migrations transfrontalières des Nigériens vers le Cameroun anglophone trouvent leurs origines dans une géographie politique coloniale tumultueuse. Le Cameroun anglophone était, en effet, partie intégrante de la colonie nigérienne de la Grande-Bretagne entre 1916 et 1961. Un demi-siècle d'histoire commune a créé des liens profonds et permis une libre circulation d'hommes et de marchandises, permettant d'institutionnaliser les mouvements migratoires de Nigériens vers le Cameroun anglophone, la «*Cameroons Province*» des Britanniques. Les migrations ont constitué un des traits socio-économiques et géographiques majeurs de l'espace frontalier méridional entre les deux pays tout au long du XX^{ème} siècle.

Ces migrations font actuellement face aux conséquences d'une profonde crise économique et d'une mise en cause des structures politiques aussi bien au Cameroun qu'au Nigéria. Incités par un taux de change franc CFA-Naira favorable, les migrants nigériens ont toujours été sensibles à l'aiguillon monétaire du passage de la frontière. La dévaluation du franc CFA, en 1994, a cependant porté un coup de frein à un mécanisme de migration qui fonctionnait depuis longtemps. La géographie économique de toute la sous-région, les échanges d'hommes et de marchandises entre le Nigéria et le Cameroun, risquent d'en être bouleversés.

Les frontières extérieures du Nigéria constituent des frontières-liens puisqu'elles ont toujours incité les populations vivant dans leur proximité à se servir du passage de la frontière afin de valoriser un certain nombre de disparités. Les populations qui vivent dans les

²⁵Dubresson Alain et alii. op.cit., p. 460.

²⁶Igue, John O., 1989, «Le développement des périphéries nationales en Afrique», in : *Tropiques - lieux et liens*. ORSTOM, Coll. Didactiques, Paris, p. 595.

²⁷Igue John O. op.cit.

²⁸Un autre exemple de dynamique territoriale particulière concernant cette même dyade Cameroun / Nigéria, dans sa partie plus septentrionale, est donné par Antoinette Hallaire. «L'intérêt d'une frontière : l'exemple des Monts Mandara (Cameroun / Nigéria)», in : *Tropiques - lieux et liens*, op.cit., pp. 589-593. La frontière, qui coupe dans les Monts Mandara des groupes humains homogènes, est mise à profit par ces populations qui jouent sur les disparités économiques entre les deux pays qu'elle sépare. L'effet frontalière a ainsi contribué à un véritable décollage économique, dans un espace très isolé par rapport aux centres régionaux du Nigéria ou du Cameroun.

périphéries nationales créent alors une dynamique territoriale particulière, reposant sur les contrastes géographiques entre les espaces nationaux coupés par les frontières. En ce sens, ces frontières unissent plutôt qu'elles ne séparent. Aujourd'hui, l'État nigérian et celui des pays périphériques est affaibli de manière telle que les populations s'en affranchissent pour créer leurs propres réseaux autonomes de relations, articulés autour du commerce et des échanges. Les migrations commerciales qui en résultent sont alors un des outils du dispositif anti-crise des populations.

C'est finalement dans la rente de ces flux transnationaux que l'espace en Afrique peut générer une ressource inépuisable pour ses populations dans leur recherche d'alternatives ou de solutions anti-crise et peut expliquer la perte successive d'identité des États africains. L'État, si jamais il réussit à surmonter cette crise, n'en sortira certainement pas plus renforcé. Les réseaux et les flux transfrontaliers, mettant en exergue les populations obligées ou traditionnellement enclines à migrer, ont encore de beaux jours devant eux.

Rapport de synthèse de l'atelier

"Territoire partagé; territoires urbains"

- Vingt cinq résumés étaient proposés; trois personnes s'étant excusées, ce sont 22 communications qui ont été écoutées et questionnées en trois séances, 22 propos forts différents, mêlant les disciplines de recherche, les sujets et les lieux. Pour nous, peu de frontière, plutôt le grand large et de multiples escales colorées.

- Aujourd'hui, il faut trier et rassembler les propos entendus. Cela tient de la prestidigitation. Je vous propose des mots, rien que des mots. Pour un exposé mieux raisonné, il faudra attendre.

De la présentation de Luc Cambrézy dans ce même amphithéâtre, lundi 2 octobre, il ressortait que pour le thème "Territoire partagé (au singulier) territoires urbains" (au pluriel), il n'y avait pas grand chose à dire, faute d'éléments structurants, de rassemblements possibles sous quelques tendances. Les communications rassemblées dans cet atelier ne débouchaient pas sur un ou plusieurs messages bien visibles. C'était comme une cascade de thèmes, une série d'observations désunies. L. Cambrézy disait : "Qu'est-ce qui partage; qu'est-ce qui est partagé", d'abord, en ville : cette ville ou ces villes faite(s) davantage de brassages que de partages et, ensuite, dans les territoires de plus grande ampleur ?

Nous avons essayé de distinguer les partages de fait : c'est-à-dire les physionomies distinctes avec des limites, de ceux qui sont les produits de la tête, de l'imaginaire, de la culture, c'est-à-dire les espaces "vécus", les partages de territoire liés à des "distinguos" culturels, ethniques, autrement dit à une manière personnelle ou communautaire de se positionner par rapport à d'autres dans un même espace qui n'est pas vu de la même façon. Avons-nous pour autant recensé des "messages visibles" à propos de territoires urbains, d'espaces ruraux ou encore d'espaces plus amples, de grandeur nationale, voire sous continentale ? Oui, nous croyons en avoir vu et allons en rendre compte sous deux formes : d'abord, des constats et puis des réflexions.

Les constats

Le foncier, déclaré peu présent par L. Cambrézy, a été mis en avant à Nouméa : un foncier ancien, un foncier "tribal". Le droit du premier occupant est avancé, ici, comme une valeur indiscutable, ce qui peut surprendre dans une Nouvelle-Calédonie où l'enjeu foncier est important, à tel point qu'il est l'élément fort des accords dits "de Matignon". Ailleurs, dans les autres cas étudiés, le foncier est là, dans les quartiers péri-urbains, appelés "spontanés"; il est là, mais à contrario, dans l'évocation faite d'espaces culturels anciens; il est forcément là dans tous les processus d'extension des villes, dans le choix des terrains à bâtir, dans l'opposition entre groupes sociaux...

Mais c'est vrai que le thème foncier n'a pas fait l'objet, précis et détaillé, d'une communication. Pas plus, d'ailleurs, que le thème démographie, c'est-à-dire le poids des effectifs entre co-résidents, l'importance des densités de population dans un enjeu de dispute territoriale. Comme si, "foncier" et "poids démographique" étaient là, silencieux, du domaine du "non-dit", évidents certes, mais jamais exprimés avec force. Voici évoqués les constats négatifs.

Maintenant, passons aux constats positifs. Des exposés ont eu pour principaux objets de définir le territoire, la ville, ou encore de cerner des concepts comme celui de l'intégration. Disons quelques mots sur chacun d'eux. Pour le territoire, il a essentiellement été question de l'École de Sociologie de Chicago, de la réaction à l'échec du "melting pot", du multiculturalisme, ressenti, dans les années 1960, par une communauté nord-américaine avide de l'idéal "communautaire". Face à la ségrégation, l'école de Chicago a voulu définir ce qu'il fallait entendre par "territoire" et "enclave" dans les villes de l'Amérique du Nord. A propos de la ville, il a été présenté un "système socio-spatial en mouvement" correspondant à une structure modèle qui nous a donné le frisson tant elle s'apparentait à un chorème trop simple. Enfin, le concept d'Intégration a été analysé, d'une part, selon les liens que sont la proximité, l'appartenance, la similarité et, d'autre part, selon les échanges de flux que l'on se propose d'étudier statistiquement.

Ces définitions une fois posées, de multiples échanges ont eu lieu à propos des "limites". Nous sommes tombés à pieds joints sur des espaces continus, seulement bornés de lieux-symboles, où existe un jeu discret entre appropriation collective et possession familiale. Nous pensons au Mexique et, plus particulièrement à l'État du Chiapas, sujet à peine effleuré. Nous avons, également, apprécié l'épaisseur des espaces frontaliers entre Mexique et États-Unis, et avons pensé à Michel Foucher. Puis nous avons examiné des maillages légers, organisationnels de grands espaces nationaux et, enfin, avons fait de la corde raide sur des liens bien curieux, tendus d'île en île et formant réseau de relation par dessus un espace océanien que nous n'avons pas osé qualifier de territoire. Bien entendu, nous n'avons pas oublié la dysharmonie existante entre les espaces pris en compte par différentes disciplines scientifiques ou institutions de développement qui, chacune, présente son espace cohérent. Le malheur est que les limites ne se superposent pas, qu'il y a décalage et disfonctions entre statistiques et informations données par les uns et les autres. Les territoires, inscrits dans ces mêmes espaces, ont, eux, d'autres "charges" difficilement qualifiables.

Un autre constat est celui d'une "ethnisation" des villes de par là-bas qui entre en résonance avec la qualité des banlieues de par ici. On savait que l'articulation en quartiers se plaquait sur la mosaïque ethnique, le plus souvent. C'était du sûr, du statique. Ce que l'on vient d'entendre est toutefois différent. Ce sont des commerçants africains qui prennent en charge l'idée communale, qui s'approprient un domaine organisationnel de rang supérieur à leur habituelle sphère d'activités. Parfois, et tout au contraire, ce sont des villes qui rompent leur unité et se fractionnent en luttes "tribales" comme ce fut le cas à Brazzaville. Qu'avions-nous pas dit, depuis les années 1960, sur ces "Brazzavilles noires" ? Eh bien, aujourd'hui, ces quartiers s'opposent en lutte ethnique. Du moins les groupes qui s'affrontent se présentent-ils sous une "casquette" ethnique en se donnant des noms fort curieux. Il s'agit bien de combats fratricides. Sommes-nous loin du Rwanda ? Sommes-nous loin des Minguettes (Lyon) ?

Face à ce constat, on observerait, en revanche, un climat pluri-ethnique à l'échelle régionale. Pourtant, voilà bien un cadre de référence connu pour voir s'y dérouler des oppositions entre groupes, entre gens n'appartenant pas aux mêmes origines et n'ayant pas les mêmes visées sur l'espace. Eh bien, à cette échelle, on verrait actuellement se former lentement des unités régionales pluri-ethniques; des ensembles tendant à l'osmose; des associations de gens divers au-dessus desquelles planerait comme un sentiment d'unité communautaire, sur des espaces

qualifiés, il n'y a pas si longtemps, de marginaux, de frontaliers, d'espaces flous. Nous parlons, ici, d'espaces tampons, entre Burkina Faso et Niger, entre le monde soudanien et celui du grand nord sahélien. C'est vrai qu'il existe des antithèses comme celles observées au Nigeria voisin.

Voilà fait le constat d'une ethnicisation des villes et, en revanche, d'une association pluri-ethnique, porteuse d'avenir dans quelques rares régions. Voilà ce qui a retenu l'attention des chercheurs rodés au Tiers-Monde. Maintenant, comme les communications ne se sont pas toutes intéressées aux Sud(s) ou à leur reflet dans les villes du nord, des réflexions plus générales portant sur l'île ou l'îlot, le patrimoine et les "encadrements" ont animé les différentes sessions. C'est de celles-ci que nous souhaiterions parler maintenant.

Les réflexions

Nous avons pensé l'île, la vraie, mais aussi l'îlot, l'îlot urbain, avec ses limites pas toujours dessinées. Et, en poursuivant sur l'idée de l'île et de l'isolat, sur l'idée qu'il existe des îles, quelle que soit leur nature, des îles des gens du lieu et des îles dessinées par d'autres, nous avons réfléchi sur trois formes de perception et d'"appropriation" du territoire :

- en premier, la "réserve", "à préserver", qualifiée d'originale; autant de termes liés à une sauvegarde décrétée par les institutions internationales (du genre "patrimoine de l'humanité", MAB-UNESCO);

- en second, la manière de voir de l'État qui applique les suggestions venues des milieux internationaux, pour préserver certains territoires, dans le but avoué de tirer parti d'un "en plus" (du genre tourisme, entrées de devises);

- enfin, la résistance des gens du lieu, devenus habitants d'un territoire-réserve, à protéger. Ces gens disent généralement : "laissez-nous tranquilles".

En classifiant ainsi ces différents regards, nous pensons évidemment à l'exposé qui nous a été fait sur les îles Galápagos mais également à toutes les communications traitant du patrimoine. Et, dans ce cas plus général, nous songeons au patrimoine défini d'en haut, à celui formulé d'en bas et, enfin, à celui en gestation, en cours de formulation. Patrimoine défini d'en haut ? Par qui ? Par l'État et, dans ce cas, par quel État, lorsque nous évoquons le Nigeria, le Brésil, le Mexique et les USA ? De quel patrimoine s'agit-il entre l'État fédéral et les États fédérés ? Dans un cas ou dans l'autre, le patrimoine n'est pas défini de la même manière, et avec les mêmes attributs.

Au gré des exposés, nous avons cru comprendre qu'il existait d'abord un patrimoine décidé d'en haut, fort à même de "requalifier" des lieux, fussent-ils des banlieues éloignées. Dans ce cas, il s'agirait de "monumentaliser" les espaces vécus, reconnus, acceptés, pour "identifier" l'endroit (on arrange les places publiques, on érige des colonnes, on repeint les tours; on use du 1 % culturel, en France, pour embellir...). Il y aurait ensuite, un patrimoine construit d'en bas, sur des "bâties affectifs" (en France, 6 000 associations de défense existent), des bâties qui peuvent être de vieux moulins ou des fabriques, des bâties qui ne sont pas forcément beaux, et que les associations défendent avec force quand il est question de s'opposer aux projets d'aménagement. Enfin, il existerait des "sanctuaires", du genre éco-musées, qui peuvent devenir des lieux de contre-pouvoir, des sites particularisés du patrimoine, dans la mesure où ils s'opposent aux musées publics qui tendent à gommer les différences.

Et puis, avons-nous dit, il existe un patrimoine en gestation, que l'on perçoit à l'échelle locale. C'est, par exemple, le patrimoine des quartiers urbains spontanés, des quartiers mal construits par des gens venus de toute part, qui s'approprient un espace pour en faire leur territoire. C'est, parfois, l'aboutissement d'un rêve. Et pour que ce rêve devienne réalité, les gens se battent avec les autorités. Le passage à la fixité, liée à une vie communautaire sous la

forme d'associations (quelles soient de Roubaix, en France, ou de Rio au Brésil) s'accompagne de la citoyenneté, de l'émergence de la citoyenneté (Sarcelles-France, Assemblamentos brésiliens, quartiers spontanés de Mexico). Si nous parlons de citoyenneté, envisageons alors qu'il faut bien être attaché à un lieu pour être reconnu citoyen et se sentir tel. Ne serait-ce que pour pouvoir voter et, dans le cadre d'une démocratie, pouvoir faire reconnaître son identité et ses aspirations.

Une autre réflexion s'applique à une vieille appellation donnée par un vieux Monsieur qui ne parlait pas forcément des villes. Il s'agit des "structures d'encadrement", une formule de Pierre Gourou.

A ce propos, l'armature spatiale dessinée par l'agencement des paroisses catholiques, voire les diocèses pour de plus grands espaces allant jusqu'à la dimension supra-nationale, est un cadre fondé par une hiérarchie; cela ne fait aucun doute. Notons, toutefois, qu'avec le temps, s'y développent des relations affectives avec les lieux, voire aussi de nouvelles organisations qui n'ont pas obligatoirement de liens avec l'église catholique, comme les associations animatrices de quartier (à Roubaix par exemple, mais surtout en Afrique, à une échelle sous-continentale). Ajoutons que des initiatives nouvelles, qui n'ont pas les mêmes logiques spatiales, peuvent voir le jour à l'intérieur d'armatures pré définies et s'appuyer sur le maillage existant, pour y jeter une base, un point et, de là, tracer des radiants, puis un réseau.

Cette fois, ne parlons plus de paroisses mais d'îlots, de quartiers urbains, d'espaces bâtis et habités, investis peu à peu, point par point, par des initiatives commerçantes, par exemple; lesquelles modifient l'image de marque qu'avait le quartier et où les résidents ne se reconnaissent plus tout-à-fait (c'est le cas à Lausanne, à Brest et à Ottawa). Parfois, apparaissent des seuils de tolérance, au-delà desquels on assiste, soit au départ des premiers résidents et, dans ce cas, on peut assister à la formation de ghettos, soit au rejet des nouveaux arrivants et, dans ce second cas, il est souvent question d'affrontement et de mal-vivre dans des "structures d'encadrement" qui ne répondent plus aux besoins du jour. On pourrait poursuivre (comme sur un jeu musical répété, une fugue) : le ghetto peut perdre son unicité, se déstructurer et s'ouvrir à l'accueil d'autres habitants (exemples donnés de Miami et de Los Angeles), dans un jeu de glissement, de pousse-pousse. Il s'agit alors, d'ajustement entre populations. Et ainsi de suite. Le ghetto noir peut devenir "barrio" latino puis espace asiatique. Mouvements, ajustements avons-nous dits. Mais, alors, il n'est plus seulement question des villes. Nous revoici placés à d'autres échelles. La "logique continentale" a été une expression livrée à la dimension nord-américaine, quant il s'est agi de parler de l'ajustement, de l'encadrement des grands territoires urbains inscrits dans cette partie du monde. Une "logique continentale" orchestrée par les médias.

Le poids des médias ? Nous en avons constamment parlé, à propos d'Ottawa, Brazzaville, Sao Paulo, Kankan, Lausanne ou Brest. Les émeutes de Los Angeles ont été reportées par toutes les radios du monde, avec émotion, avec sensation, mais sans analyse de leur pourquoi et de leurs fondements territoriaux. Cependant, les actualités font leur chemin et, pour simplifier, les mots prennent valeur. C'est ainsi, qu'à Brazzaville (Congo), des quartiers s'appellent aujourd'hui, Beyrouth ou Sarajevo et que des milices armées par les partis politiques se nomment Ninga, Cobra ou Zoulou !

Mettons une fin à un exposé incomplet. De l'échelle, souvent locale, à celles, parfois nationale et internationale, voilà livrées quelques conclusions issues d'une première analyse de cas. Cette analyse est-elle comparative ? Nous n'en avons pas la prétention. Appelons-la "furtive" puisqu'elle ne fait état que de quelques considérations à propos d'analyses urbaines,

de réflexions conceptionnelles sur le territoire et la frontière, ainsi que d'ouvertures sur les échelles "supérieures" et le patrimoine.

Retenons que, quels que soient les exemples analysés, produire du territoire ou le partager, est un enjeu politique dans des termes le plus souvent violents. A la lecture du programme de l'atelier n°4, nous étions partis pour une analyse académique dans le cadre d'un colloque, et nous voilà arrivés à l'affrontement et à la guerre.

"Territoire partagé" ? En démultipliant les échelles spatiales et en jouant avec elles, rappelons-nous qu'au début de cet été 1995, 53 ha d'espace urbain (c'est peu), discutés et disputés à Jérusalem, ont soulevé la désapprobation de l'ensemble du monde Arabe. Et aujourd'hui, un tout petit atoll du Pacifique fait parler de lui dans le Monde entier.

Jean-Yves MARCHAL, ORSTOM
Texte rédigé avec l'accord d'Élisabeth DORIER-APPRILL et de Jacques CHAMPAUD

Les paroisses d'Afrique noire fondent-elles des communautés territoriales ?¹

*Jean-Claude BARBIER
ORSTOM² - BÉNIN*

Intervenant dans des espaces chargés de sens, ponctués de lieux sacrés, comment les missionnaires chrétiens ont-ils trouvé place ? L'évangélisation s'est-elle limitée pour eux à une collecte d'âmes, à un encadrement pastoral du troupeau, où a-t-elle aussi marqué la terre dans ses entrailles, d'une façon définitive, pour les générations à venir ? En Occident chrétien, menhirs christianisés, fontaines de jouvence dédiées à une sainte et cathédrales élevées sur des convergences de cours d'eau souterrains sont autant de signes qu'une complicité avec le divin peut s'établir non seulement avec les hommes mais aussi avec le pays dans son intégralité, hommes et terre, par des nœuds invisibles aux yeux de l'étranger mais terriblement présents pour celui qui y est né ou qui y demeure. Tant que la terre n'est pas bénie, les semences chrétiennes peuvent-elles germer ?

Les missions chrétiennes, tant protestantes que catholiques, ont donné naissance à de multiples paroisses, chacune correspondant à une communauté de croyants localisée et ayant juridiction sur un territoire pour les âmes qui y vivent. Mais ce sont là, en quelque sorte, des territoires sans terre, car ils continuent de relever de l'autorité des autorités coutumières, même si l'Administration a, depuis, édicté maintes lois foncières...

Cependant, depuis le début de ce siècle, des prophètes se sont levés, qui se disent inspirés par le Saint-Esprit. Ils reçoivent une révélation d'en-haut, qui sacralise leur personne et les lieux où ils vivent, comme un feu céleste marque au fer rouge tout ce qu'il touche. Les lieux de la révélation, ceux de la naissance et de la mort de ces prophètes deviennent autant de lieux de dévotion vers où convergent les pèlerins.

Prophètes chrétiens – et, à une autre latitude, saints de l'islam – fondent non seulement de nouvelles Églises, mais aussi des hauts-lieux comme ceux que les patriarches proto-hébraïques laissèrent derrière eux; comme ceux, aussi, des héros mélanésiens des temps primordiaux qui enchantèrent les territoires où vivent désormais leurs descendants humains³.

La plupart des missions chrétiennes ont, depuis la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, introduit en Afrique un christianisme rationalisé, avec un sens aigu de l'organisation, de la gestion pastorale, de la promotion d'œuvres sociales. Les prêtres missionnaires – mais aussi les Sœurs qui leur apportèrent leurs concours – furent des entrepreneurs tout à fait remarquables. Mais qu'en sera-t-il du christianisme révélé d'en-haut ? Déjà, plusieurs "nouvelles Jérusalem" terrestres existent en Afrique noire, en attente de la Parousie...

¹Une première version de ce texte a été présentée au séminaire de recherche du 25 avril 1995, organisé par le groupe *Comportements religieux et structures d'Église* de l'URA 915 du CNRS *Espaces et sociétés dans l'Ouest de la France*, sur le thème : "Sociétés et structures d'Églises ; évolutions et recompositions".

²Équipe ORSTOM/CNRS "Citadins et religions en Afrique noire", UR 55 "Enjeux de l'urbanisation", LSS, Centre ORSTOM, 32 avenue Henri Varagnat. 93143 Bondy cedex. tél. 48 02 56 24

³Bonnemaison, Joël, 1992, "Le territoire enchanté, croyance et territorialité en Mélanésie", *Géographie et Cultures*, n° 3, pp. 71-87.

La mission chrétienne

Ponctuelle, elle dessert un *vaste territoire*. Elle s'accompagne d'une *faible sacralisation* de l'espace; en tout cas, elle est à l'écart des lieux déjà sacrés, à la fois à cause de la vigilance des autochtones⁴, soit par souci de d'éviter tout contact avec une des traditions considérées comme "païennes", - à noter cependant l'introduction de quelques statues de Notre-Dame de Lourdes dans des anfractuosités rocheuses, dont à Ngok Lituba, au Cameroun, lieu mythique d'origine du peuple basaa. Les tentatives faites ici et là pour organiser des pèlerinages sur les lieux des premières missions, ne semblent pas avoir, jusqu'à présent, déclenché la ferveur populaire : une croix élevée au débarquement des premiers missionnaires sur la plage de Ouidah, au Bénin actuel; une retraite spirituelle à Alédjo-Kadara (Togo)⁵, la traversée du lac Togo pour aller prier Notre-Dame du Lac à Togoville (également au Togo)...

Elle reste ponctuelle, à l'écart, enfermée dans des constructions que les missionnaires bâtisseurs conçoivent comme des bases pour l'évangélisation du pays, au sommet d'une hauteur ventée et protégées d'arbres d'ombrage pour un minimum de confort, entourés de jardins potagers et d'arbres fruitiers pour un certain degré d'autonomie alimentaire, en dur pour résister aux intempéries...

Elle se fait connaître par ses *œuvres en faveur de cadets sociaux* : les enfants (par l'école), les femmes (par la formation ménagère et les soins liés à la maternité), les malades (par des établissements sanitaires : dispensaires, hôpitaux, léproseries), etc. Les congrégations religieuses apportent leur dévouement et leurs constructions en dur, souvent à étages.

Elle suscite parfois, autour d'elle, un *noyau résidentiel* (villages ou quartiers "de la Mission") où se retrouvent les exclus des sociétés traditionnelles⁶, les immigrés étrangers, les responsables laïcs (catéchistes, maîtres d'école, infirmiers etc.).

Le mouvement monastique en Afrique noire relève de la même logique : des bâtisses en brousse, au sein de populations de montagne réfractaires à l'islam soudanais⁷ ou tout simplement en hauteur pour un meilleur confort. Également en brousse, des villages ont été fondés par des communautés de Sœurs pour y regrouper des lépreux⁸

De la mission à la paroisse

Une *paroisse centrale* prend la relève de la mission lorsque celle-ci est dans une agglomération, mais avec des moyens plus faibles, un clergé frustré, occupé à la lourde gestion des rites (excès de législation). L'évêque du lieu a, en général, gardé les meilleurs bâtiments de la mission en attendant qu'un évêché moderne lui soit construit. C'est la *paroisse centre-ville*.

En appui, vient la *paroisse d'élite* gérée par des congrégations missionnaires⁹. Plus intellectuelle et plus innovante, elle est attractive pour les élites scolarisées par ses messes en français et les prêches de prêtres européens, si bien que, tout en assurant la desserte d'un

⁴Cas de Tchamba au Togo, où les autochtones refusèrent la construction d'une église catholique sur un affleurement rocheux dont une partie servait d'autel à une divinité protectrice locale.

⁵Voir Piontek, Jan, 1993, "Pèlerinages chrétiens à Alédjo", dans Pawlik J.J.(éd.), *Espaces et lieux sacrés*. Bassar : Société du verbe divin (SVD)/Presse, pp. 95-100.

⁶Par exemple, le village de Kolowaré au Nord-Togo, entre Sokodé et Tchamba, où sont regroupés des lépreux accompagnés de leurs familles.

⁷Cas d'Alédjo-Kadara sur les plateaux kotokoli au nord de Sokodé, où une mission catholique allemande fut fondée en 1913 par la Société du verbe divin (SVD).

⁸Cas de Kolowaré (Nord-Togo) déjà cité, aujourd'hui devenu un gros village.

⁹Dans le cas du Togo : Société des missions africaines (SMA) à Kulung'dê, quartier de Sokodé, Franciscains à Amoutivé, quartier de Lomé, Société du Verbe divin (SDV) à Agoényivé (sortie nord de Lomé) et à Bassar, etc.

quartier, elle amorce un début de spécialisation au bénéfice de groupes sociaux privilégiés (bourgeoisie locale, étrangers non-Africains...), engendrant ainsi une *Église à double vitesse*.

La paroisse populaire de banlieue amorce un début de maillage de la ville. Mais cette organisation de l'espace prend souvent une coloration ethnique du fait de la composition sociale des périphéries urbaines en grande partie déterminée par une immigration récente. A cette dominante ethnique correspond alors un plus grand nombre de messes dites dans la langue locale comprise par le plus grand nombre. On peut ainsi avoir de véritables *paroisses-communautés ethniques*.

La théologie de l'inculturation, au Bénin par exemple, avec le mouvement "Le Sillon noir", met en avant les "intellectuels communautaires" capables de comprendre la Tradition et de réfléchir à sa christianisation. L'espace traditionnel est appelé à être fécondé par le christianisme; la paroisse se réconcilierait alors avec le village Selon cette même logique de décentralisation, l'organisation de communautés de base, reposant sur les fidèles d'un même quartier ou d'un même village, épouse l'organisation territoriale existante¹⁰.

Hormis cette dernière réconciliation entre paroisses catholiques et structures territoriales anciennes, les fidèles se tournent habituellement vers le lieu de culte le plus proche ou celui de leur choix, dessinant une aire sans contours fixes. Seule l'administration des sacrements les contraint à la paroisse de leur territoire, mais il s'agit là plus d'une gestion culturelle que d'une sociabilité de voisinage.

Les fédérations protestantes

Alors que les missions catholiques ont pour objectif d'essaimer sur un territoire donné à partir d'une première implantation, au moyen d'un maillage hiérarchisé et de plus en plus serré (vicariats apostoliques, diocèses, archidiocèses, etc.), les missions protestantes, du moins en Afrique francophone, n'ont pas eu, en général, les moyens d'une administration totale des territoires. Elles ont préféré ainsi structurer leur présence par des *fédérations nationales* regroupant les "paroisses" d'une même obédience (par exemple les Églises évangélique, baptiste, adventiste,...), ou encore les "Églises" d'une même mouvance (dans le cas, par exemple, des Églises pentecôtistes). Elles peuvent également se regrouper entre Églises protestantes présentes dans un même pays (Medard, 1994)¹¹. Un tel montage institutionnel a été parfois dicté par les États hôtes qui désiraient un seul interlocuteur (au Zaïre où toutes les composantes du protestantisme durent entrer dans l'Église du Christ au Zaïre-ECZ), mais cet œcuménisme forcé ne dure que le temps du régime totalitaire et se dénoue rapidement après¹².

Quoiqu'il en soit ce sont bien les nouveaux États qui, tout naturellement, servent désormais de référence à l'organisation territoriale du protestantisme. Les anciennes missions ont donné naissance à des Églises nationales : Église évangélique presbytérienne du Ghana et sa sœur jumelle du Togo, nées de la mission de Brême, Églises méthodistes du Bénin, au Nigeria et au Togo, issues de la mission wesleysienne, etc. Toutefois, une Église qui n'a pas encore atteint un certain développement peut rester rattachée à la mission d'origine ou encore s'affilier à une Église nationale voisine de même obédience¹³. Localement, comme dans le cas des catholiques, les fidèles fréquentent le lieu de culte le plus proche ou celui de leur choix.

¹⁰A Ouidah, 12 communautés de base en ville et 30 autres villageoises, mises en place dans les années 1980.

¹¹Medard, Jean-François, 1994, "Territoires, identités et politiques : le cas des Églises protestantes au Cameroun", Communication au colloque "Politique des territoires", organisé par l'Institut d'études politiques de Bordeaux, du 19 au 22 octobre 1994.

¹²Au Bénin, les protestants se trouvent maintenant répartis en deux fédérations nationales.

¹³Les méthodistes séparés du Bénin (les "Boda-o-wa" et les "Elédja") se sont ainsi affiliés à des Églises nigérianes également séparées des missions protestantes.

Les églises prophétiques nées en Afrique

Nées en Afrique, sur l'injonction de Dieu, les Églises prophétiques, qui ont été souvent qualifiées de messianiques comme le kimbanguisme, sacralisent l'espace en le ponctuant de *lieux de révélation*. La prophétesse guérit avec une eau claire et limpide, bénie par Dieu, qu'elle a trouvée en pleine brousse, guidée par le Saint-Esprit, au contact des forces de la nature revivifiantes. Le lieu de la révélation où le fondateur de la nouvelle Église a reçu l'ordre de sa mission, son village d'origine, les endroits de ses premiers miracles, son mausolée, etc., deviennent autant de lieux dignes de pèlerinages et de dates festives. Le nouveau mouvement a besoin de se différencier par ses hauts-lieux, ses dates liturgiques, ses vêtements sacerdotaux et de prière, une hiérarchie de titres de dignité, des charismes particuliers, etc.

Très souvent, les nouveaux mouvements se diffusent assez rapidement dans *l'aire ethnique ou régionale de leur fondateur* : les Bakongo, et, au-delà d'eux, les régions du Bas-Zaïre-Bas-Congo, pour le Kimbanguisme; le Liberia et la Côte d'Ivoire pour le Harrisme; le Sud-Bénin et le Sud-Nigeria pour les Chrétiens célestes, etc. Nonobstant leur confession universaliste, la plupart de ces nouvelles Églises se trouvent confinées à un espace limité, ne faisant guère mieux que les Églises tribales issues de l'éthiopisme, mais elles mettent à profit *l'émigration de leurs ressortissants* (le long du littoral atlantique, dans les principales villes de la côte, mais aussi vers l'intérieur en utilisant les villes secondaires comme autant de relais; jusqu'aux grandes mégapoles du monde : à commencer par Paris, Londres et New-York), pour se donner l'allure d'Églises à dimension internationale, au moyen de *paroisses-antennes*.

En multipliant les *référénts culturels locaux*, le nouveau mouvement religieux peut s'ancrer alors davantage. C'est le cas des Sikhs qui constituèrent un nouveau peuple au Penjab, alors que leur message religieux est universaliste et présente un monothéisme d'une très grande sobriété. Un tel ancrage va bien entendu à l'encontre de sa diffusion internationale. La Foi Bahaï aurait certainement suivi la même évolution si elle n'avait pas été durement réprimée par le pouvoir perse dès sa formation (milieu XIX^{ème} siècle).

Au début, les mouvements prophétiques suscitent des groupes de prières, du type groupes charismatiques, qui parfois – comme dans le cas catholique – restent internes à leur Église d'appartenance. Localisés, ils n'ont cependant pas la charge d'un territoire. Dans la plupart des cas (mais pas toujours), le mouvement se mue en Église, une hiérarchie s'affirme, les groupes de prière se font "paroisses". Certaines jouissent d'un grand succès et rivalisent avec les grandes Églises chrétiennes déjà implantées en multipliant leurs paroisses et en ayant une forte expansion géographique (cas du Christianisme céleste), en développant des œuvres sociales (cas du kimbanguisme : écoles primaires et dispensaires au Zaïre), en organisant des campagnes d'évangélisation, en exhibant leurs chorales, etc.

Mais la paroisse est-elle fondatrice d'une communauté territoriale ? Nous avons vu que la distribution des sacrements pouvait, comme dans le cas catholique, contraindre à fréquenter l'église desservant un secteur territorial; mais dans la plupart des cas, les fidèles circulent entre lieux de culte – et parfois entre Églises – selon leurs affinités. Certains font même preuve d'errance religieuse, cherchant l'Église spirituellement la plus puissante, la plus "guérisseuse", la plus conviviale, la plus "musicale" (les chorales rivalisant d'ardeur), etc. Les prêcheurs circulent de ville en ville et les campagnes d'évangélisation attirent bien au-delà des seuls fidèles d'une seule Église. Pour l'instant, les lieux de culte sont plus des pôles d'attraction que des lieux de gestion d'un territoire. S'ils sont fondateurs de nouvelles communautés, celles-ci ne peuvent pas être qualifiées de territoriales sauf dans des cas extrêmes comme les villages de lépreux ou les communautés de base.

Particulièrement dynamiques et vivantes, chaleureuses et attractives, les nouvelles paroisses fondées par les mouvements prophétiques ne dérogent finalement pas à cette situation, même si

leurs espaces sont désormais ponctués de lieux saints. La paroisse-territoire serait-elle alors l'apanage de notre vieille Europe ? En fait, cette forme paroissiale ne peut apparaître que dans le cas d'une religion dominante et organisatrice. Dans une société de plus en plus plurielle, au sein d'un même quartier, d'un même village, les appartenances religieuses se superposent et les lieux de culte entrent en compétition les uns par rapport aux autres. Alors qu'auparavant les communautés religieuses se juxtaposaient en populations islamisées, populations restées traditionnelles (avec parfois des isolats musulmans liés au commerce) et missions chrétiennes ponctuelles et séparées les unes des autres (l'ordre colonial ayant distribué les rôles afin d'éviter toute friction)¹⁴, l'hétérogénéité des peuplements urbains et la multiplication actuelle des Églises ouvrent une ère de compétition religieuse sur un même territoire. Il y a cohabitation, parfois avec frictions, dans certains cas avec violences comme dans le cas dans les villes du Nord-Nigeria entre musulmans et minorités chrétiennes, mais souvent avec tolérance.

¹⁴Au Togo et au Cameroun, colonies allemandes, la partie nord de ces territoires furent pendant longtemps (jusqu'au début des années 1910) interdite aux missions chrétiennes afin d'éviter toute friction avec les autorités musulmanes. Partout, l'administration coloniale veilla à ce que protestants et catholiques ne s'installent pas au même endroit, toujours au nom de l'ordre public.

DES QUARTIERS POUR TERRITOIRES ?

Guerre des milices, fragmentation urbaine et recompositions identitaires à Brazzaville

Élisabeth DORIER-APPRILL
Université d'Aix-en-Provence

En 1991, avec l'ouverture de sa Conférence nationale, le Congo émergeait de plus de 25 ans de monopartisme dominé depuis 1968 par l'armée et ses dignitaires originaires du Nord du pays. Pendant toute cette période, les ressortissants du sud (Kongo, majoritaires dans le pays et encore plus à Brazzaville), se sont trouvés évincés de la plupart des postes de responsabilité, notamment dans l'armée. On parle alors de Nordistes et de Sudistes au lieu d'employer la terminologie "ethnique" honnie par le régime marxiste, mais il est évident pour tous que le clientélisme ethno-régionale est une composante essentielle de la vie politique.

carte n°1

Les multiples consultations électorales de 1992 étaient l'occasion de profondément renouveler le personnel politique dans un esprit démocratique et de rompre avec ces pratiques. Or, face à la nécessité de constituer des majorités, les candidats¹ ont systématiquement pris le parti de recomposer la population congolaise en clientèles familiales, ethniques et régionales.

Géographie des ethnies et géographie électorale au Congo et à Brazzaville

Les résultats électoraux de 1992 avaient déjà révélé, à l'échelle du pays, d'inquiétants clivages ethno-régionaux². La carte électorale du Congo, géographiquement très contrastée, traduit l'existence de véritables fiefs politiques dans le pays : On distingue facilement 3 grands pôles régionaux. Au nord, c'est l'ancien Parti unique (le PCT) qui domine. Dans le Pool, (autour de Brazzaville) le parti d'opposition de B. Kolelas³ obtient presque 2/3 des voix, tandis que le pouvoir actuel, massivement soutenu par les régions du sud-ouest⁴ (Niari, Lekoumou, Bouenza) est fortement minoritaire dans la capitale et dans ses environs.

A Brazzaville même, où l'on observe une géographie très contrastée des ethnies et des origines régionales, la distribution de la population favorise la répercussion de ces clivages électoraux entre quartiers. Si bien que les tensions politiques qui ont suivi les élections se sont vite traduites par des tensions urbaines, d'autant plus que les grands partis politiques poursuivent à l'intérieur de la capitale la stratégie d'ancrage spatial qu'ils mènent dans le reste du pays .

carte n°2

¹ Souvent rodés à la politique gouvernementale ou opposants de longue date.

² Weissman, F., 1993, *Élection présidentielle de 1992 au Congo, entreprise politique et mobilisation électorale*, ed CEAN-IEP, Bordeaux, 138p.

³ MCCDI : Mouvement congolais pour la démocratie et le développement intégral; candidat : Bernard Kolelas.

⁴ Où P. Lissouba dépasse 80 % des suffrages.

La carte électorale de Brazzaville en 1992 se superpose pratiquement avec celle de la répartition des groupes ethno-régionaux, montrant le clivage entre quartiers nord dominés par l'ancien parti unique, quartiers "mixtes" du vieux centre où tous les partis sont également représentés, et quartiers sud (Baongo, Makélékélé) où le parti d'opposition de B. Kolelas est en position de quasi-monopole.

carte n°3

Baongo et Makélékélé sont deux vieilles cités, à la fois mono-ethniques et mono-régionales, à forte identité "ethnique". et peuplées à plus de 95 % de Laris, c'est à dire de Kongo originaires du Pool, dont la majorité sont nés à Brazzaville. Le parti de B. Kolelas (MCDDI), considéré par l'opinion comme le "parti Lari" y a son siège, sa milice de jeunes *Ninjas*⁵. B. Kolelas lui-même réside dans le quartier.

Au contraire, le parti présidentiel est très minoritaire à Brazzaville. Il a puisé son électorat dans les régions rurales densément peuplées du sud-ouest (Niari, Bouenza, Lekoumou, surnommées NIBOLAND). A Brazzaville, il n'est bien implanté que dans les quartiers Mfilou. Il s'agit d'un arrondissement périphérique du sud-ouest, peuplé lui aussi à plus de 80 % de Kongo mais dont une importante minorité est originaire du "Niboland" et que l'on surnomme "*Niboleks*"⁶. Dans ces quartiers, la mouvance présidentielle va tâcher d'ancrer sa légitimité en armant, sans vraiment les contrôler, un conglomerat de bandes de jeunes plus ou moins déclassés qui se font appeler *Zoulous*.

C'est entre Mfilou et Baongo que va se cristalliser le conflit sanglant de 1993-1994.

En 1993 à la suite d'un différent électoral, le quartier de Baongo s'est soulevé contre le gouvernement élu, élevant des barricades⁷. Les exactions des miliciens *Ninjas* amènent de nombreux résidents de groupes minoritaires — en particulier les *Niboleks* — à fuir le quartier. A la fin de la même année, l'armée mitraille et assiège Baongo pendant plusieurs semaines, sans parvenir à l'affaiblir réellement. Au retrait de l'armée commence une guerre des milices entre *Ninjas* de Baongo (opposition) et *Zoulous* des quartiers Mfilou, ponctuée de violences meurtrières (2 000 victimes) à l'encontre des groupes minoritaires de chacun des deux quartiers (Laris à Mfilou, et Nibolek à Baongo).

carte n°4

carte n°5

L'explication ethnique est d'emblée mise en avant par les protagonistes eux-mêmes (hommes politiques, leaders de partis, jeunes miliciens, habitants des quartiers). Pour désigner les massacres, et le vaste chassé-croisé qui a entraîné le déplacement de plus de 100 000 personnes entre juin 93 et février 94, certains commentateurs n'ont pas hésité à parler d'épuration ethnique des quartiers⁸.

⁵ Sur la formation de la milice *Ninja*, cf. Bazenguissa, Rémy, 1996, *Milices politiques et bandes armées à Brazzaville*, les études du CERI, n°13, avril 96, 32p. Fondation Nale des sciences politiques.

⁶ En majorité, ces "*Nibolek*" sont aussi des kongo !

⁷ cf. Le Bris, E., et P. Quantin, 1992, "Les barricades sont-elles constitutionnelles ?", *Politique africaine*, 1992, n°48, p142-145.

⁸ Sur le déroulement de cette guerre, cf. Dorier-Apprill, E., 1995, "Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville", in *Villes du sud, sur la route d'Istanbul*, ORSTOM Éditions, p 259-289.

Or cette dimension "ethnique" du conflit brazzavillois ne rend pas compte des enjeux proprement urbains, ni des motivations des principaux acteurs de la violence. D'abord cette guerre urbaine n'a pas engagé massivement toute la population, mais une frange de jeunes citadins déclassés mais qui ont tous été scolarisés, en majorité nés à Brazzaville, grandis dans l'horizon des quartiers⁹. En effet, au recensement de 1984 (le dernier), 80 % des Brazzavillois de moins de vingt ans étaient nés dans la capitale, et plus de 90 % des moins de 15 ans d'alors...(tranche d'âge des miliciens de 1993) !

De plus, les violences de 1993-94 ne se sont pas déroulées entre groupes ethniques bien différenciés, ou entre quartiers "nordistes" et "sudistes", mais à l'intérieur des quartiers sud, de peuplement Kongo dominant, où seule diffère l'origine géographique des habitants.

Par simplification, tous les "sudistes" se sont longtemps défini comme "Kongo" dans une capitale où toutes les ethnies du pays sont représentées, par opposition aux "nordistes" qui étaient en position politiquement dominante. Mais depuis des siècles "le" groupe kongo (au sens large) n'a pas constitué une entité culturellement et politiquement homogène. A Brazzaville, la problématique actuelle serait dominée par l'antagonisme qui oppose une partie du groupe Kongo (notamment les Laris, originaires du Pool, avec la milice Ninja) et les originaires des pays du Niari, (en majorité aussi Kongo, mais identifiés comme "*Niboleks*", avec la milice Zoulou).

Pour autant il ne s'agit pas de la résurgence de vieux antagonismes tribaux (pour reprendre les formules de la presse locale) qui auraient marqué l'histoire des Kongo. Au contraire, les violences entre *Ninjas* et *Zoulous* semblent conforter deux ethnogénèses issues de la modernité urbaine et imprudemment utilisées par les partis en compétition pour développer leur ancrage local dans la capitale. Dans les représentations, l'identité lari (déjà ancienne) et l'identité *nibolek* (en gestation) sont aujourd'hui étroitement associées, à Brazzaville, aux quartiers-territoires des milices *ninja* et des bandes *zoulous*.

Deux identités liées à la modernité urbaine

Bacongo, berceau de l'identité lari

Au début de ce siècle, devant le refus de coopération des Tékés originaires du site de Brazzaville, qui se replient vers le nord, la France s'appuie sur les Kongos vivant au sud du Pool qui sont appelés d'abord *Balalis*. Dans les faits, tant du point de vue linguistique que culturel, l'identité *balali* ne constitue pas alors une réalité historique très affirmée au sein du groupe Kongo.

Densément quadrillé par les missions catholiques et protestantes et leurs écoles, intensément mise en valeur pour l'approvisionnement de la capitale, le sud du Pool et notamment la région de Boko va rapidement fournir les éléments les plus instruits et dits "évolués" de la population indigène au service de l'administration coloniale, puis les premiers cadres de l'Indépendance. Ils jouent un rôle actif lors de la création de Brazzaville,

De cette aliénation émerge l'identité lari qui se cristallise dans la "cité indigène" de Bacongo, à travers l'urbanisme colonial de regroupement par origine. La cohésion sociale et culturelle de Bacongo est un trait marquant de l'histoire brazzavilloise. Par rapport aux autres groupes, ces Laris, massivement installés dans le sud de la ville ont l'avantage du nombre mais aussi celui du moindre éloignement par rapport à la région d'origine, qui leur permet de maintenir longtemps de forts liens lignagers et de perpétuer des relations étroites avec le village. Dans les années cinquante, G. Balandier, décrivant cette cohésion entretenue par la vie citadine y perçoit une

⁹ cf. Dorier-Apprill, E., 1995, in *Villes du sud*.

"tendance unitaire et exclusive"¹⁰. A l'époque, l'autorité coloniale s'inquiète aussi du développement, dans le sud du Pool et à Bacongo de mouvements religieux prophétiques et messianiques (kimbanguisme, puis matsouanisme) qui renforcent le sentiment d'unité des populations et comportent une double dimension identitaire et contestataire, au point que l'on peut observer "une quasi fusion entre matsouanisme et "larité", entre identité ethnique et identité religieuse"¹¹.

L'invention du Nibolek : une ethnogénèse sur les bases de la régionalisation administrative

Bien plus encore que pour la "larité", le terme d'ethnie est évidemment impropre pour définir l'identité *nibolek*, qui n'est vraiment devenue une catégorie identitaire que depuis la campagne électorale de 1992. Le "pays *nibolek*" n'a jamais constitué une réalité culturelle. Bien que le terme revête une consonance "ethnicsante", il s'agit d'une identité régionale récemment inventée.

Ce néologisme provient d'un moyen mnémotechnique employé à l'école. Le manuel officiel de géographie divise le Congo en grands ensembles économiques régionaux, parmi lesquelles les "pays du Niari" : Niari, Bouenza, Lekoumou. Le projet de regroupements administratifs trans-régionaux fondés sur les liens économiques, envisagé en 1964 par P.Lissouba, alors premier ministre, et repris à son compte par le dernier Plan quinquennal prévoyait de regrouper ces trois régions en un seul "Grand Niari".

Dans ces régions, l'électorat s'est massivement mobilisé en faveur du parti présidentiel. Le sobriquet de *Nibolek* s'est banalisé pour désigner à la fois les habitants de ces régions (surnommées "*Niboland*"), et les partisans de Pascal Lissouba.

Ce terme remporte finalement un véritable succès médiatique, et fonctionne comme un pourvoyeur d'identité commune, selon une logique ethniciste, à la multitude de groupes de la région. L'instrumentalisation de cette nouvelle catégorie *Nibolek* est exemplaire de l'ambiguïté délibérément entretenue entre la notion d'ethnie et celle d'appartenance régionale.

Niari et Bouenza sont deux régions prospères, densément peuplées, à mi-chemin entre Brazzaville et Pointe Noire, stimulées par les deux seules voies de chemin de fer du pays. Elles forment une solide entité géographique et économique et le "centre nerveux du Congo rural". Située entre les deux, la Lekoumou est économiquement plus défavorisée, et surtout plus marginale, partiellement peuplée de Tékés, et susceptible d'entrer dans la zone d'influence du PCT. Il est donc d'autant plus habile de lui proposer le projet d'une solidarité d'identité et de destin *nibolek*. Cet ensemble trans-régional constitue une remarquable base électorale, car il est divisé en un grand nombre de districts ruraux, qui, selon la loi électorale, forment autant de circonscriptions électorales aux élections législatives¹².

Dans ce "grand Niari", la stratégie électorale doit cependant composer avec une très forte hétérogénéité ethnique (voir carte n°1). La référence à l'espace régional, plus neutre et plus fédératrice que l'appel à la communauté ethnique était donc habile, mais surtout indispensable pour le candidat Lissouba. Appartenant à une ethnie très minoritaire (Nzabi, implantée à la frontière Gabonaise), il est hors de question pour lui de s'appuyer sur une base électorale ethnique; il doit fédérer. D'autre part, s'il veut honorer son image d'intellectuel de progrès, le "Professeur" Lissouba doit incarner la modernité régionale, plutôt que l'archaïsme tribal.

¹⁰ Balandier, G., op. cit. p 119.

¹¹ cf. Tonda, J., "Crise, aliénation et dynamiques identitaires : trois situations congolaises", communication au colloque *Identités et démocratie en Afrique*, Pointe Noire, 14-16 déc. 1995, ed P. Yengo/ Rupture-Min de la coopération (à paraître)

¹² Selon la récente loi électorale (1995), tous les PCI et districts ruraux de 1 à 15 000 habitants accèdent au statut de circonscription électorale. En ville, chaque circonscription doit comprendre jusqu'à 30 000 personnes. Cette loi conduit donc à minorer le poids des villes, dans un pays marqué par un fort taux d'urbanisation. (source R. Ziavoula, article à paraître).

Revendiquée par les intéressés, la dénomination de *Nibolek* affirme en tous cas l'identité des Pays du Niari tout en la colorant d'une pseudo-ethnicité qui lui confère une sorte de légitimité¹³. Sa résonance dans l'arrondissement de Mfilou est liée à la proportion relativement élevée (1/4 en 1980) d'habitants de ces quartiers originaires des régions du sud-ouest. C'est ainsi qu'à Brazzaville, Mfilou constitue le bastion de la mouvance présidentielle, quadrillé par les *Zoulous* qui revendiquent l'identité *nibolek*.

Deux cultures urbaines antinomiques

Par delà les différences d'affiliation politique, d'origine géographique et d'identité ethnicisée qui sont brandies par les miliciens *Ninjas* et *Zoulous*, bien d'autres éléments opposent Bacongo/Makélékélé à Mfilou, et notamment le décalage entre la culture urbaine ancienne, active et profondément enracinée de Bacongo, et la mauvaise intégration socio-économique des quartiers périphériques de Mfilou.

Bacongo présente depuis longtemps un fonds citoyen stabilisé plus important que les autres quartiers : en 1955, 36,5 % de ses habitants étaient déjà nés à Brazzaville. Ils étaient 59 % en 1984, toujours plus que la moyenne de la capitale.

L'homogénéité d'origine (Pool), l'ancienneté citadine, le quasi monopole des échanges marchands en direction du sud (Bacongo possède le plus gros marché alimentaire de la ville, appelé marché Total), la prégnance des liens familiaux et économiques de proximité, constituent les bases matérielles d'une culture urbaine fortement territorialisée.

Ce vieux quartier populaire est aussi le foyer des modes vestimentaires et musicales, des "sapeurs" à l'élégance "parisienne", des bars "décontractés" à la mode (vite démodés) fréquentés par le tout Brazzaville congolais et expatrié (Les Rapides, la Main bleue, l'escalier de la corniche au bord du fleuve etc.) et le repère des intellectuels : bref, le centre d'une "urbanité" qui se veut plus raffinée que dans tout le reste de la ville.

On y trouve aussi des secteurs de haut niveau résidentiel, comme la Glacière au bord du ravin du même nom et Mpissa, le long de la Corniche, où est située la "Case de Gaulle", résidence de l'Ambassadeur de France, et où vivent la plupart des représentants de la France au Congo, perpétuant d'une certaine manière les liens privilégiés tissés avec l'ancienne métropole, et d'où a émergé l'identité *lari*¹⁴.

Enfin, avec son prolongement à Makélékélé, Bacongo bénéficie aussi d'une situation privilégiée – et même stratégique – en bordure de la corniche du fleuve, ouverte en direction de la route du sud, encadrant l'unique sortie routière de Brazzaville vers Pointe-Noire, et contrôlant l'unique pont sur le Djoué. L'accès au fleuve a permis au quartier de subvenir à ses besoins pendant toute la durée du "blocus" imposé par l'armée, par le biais d'un embarcadère clandestin, contrôlé par le MCDDI, parti de Bernard Kolelas. Ce dernier est aujourd'hui maire de Brazzaville, et l'embarcadère continue à fonctionner, en toute illégalité, alimentant en produits venant du Zaïre les nouvelles ramifications du marché Total.

Bref, Bacongo, qui a une conscience aiguë de sa situation d'"exception" et de sa supériorité à l'égard des autres quartiers est une sorte de "grand village" dans la ville, où l'anonymat est impossible, lieu d'ancrage et de constitution d'une vie sociale qui peut tendre à la fermeture.

¹³ Aux élections législatives, cependant, tous les candidats de l'UPADS dans le "niboland" étaient natifs ou originaires de la circonscription où ils se présentaient; l'"identité *nibolek*" est surtout une façade !

¹⁴ Au Centre Culturel Français, situé à la sortie de Bacongo, la quasi-totalité du personnel local est *lari* et réside dans le quartier.

Avec l'institutionnalisation de la milice Ninja comme "gardienne de Baongo" et bras armé de l'opposition anti-gouvernementale, le MCDDI exploite donc une situation de fait, l'identification des jeunes au quartier, perçu comme "territoire lari", alors même que la plupart de ces jeunes n'ont jamais connu d'autre horizon que celui de la capitale.

Lors des violences de l'été 1993, des barrages, gardés par les jeunes *Ninjas* avaient été dressés pour contrôler les entrées des quartiers sud¹⁵. Ceux-ci recouraient à des "tests" linguistiques et culturels pour déterminer l'origine "ethnique" de tout individu étranger à la zone, puisant parfois leur inspiration dans leurs séjours de vacances au village ... parallèlement "pour mieux surveiller le quartier, ils imposaient aux habitants différents itinéraires qu'ils devaient emprunter après avoir dépensé beaucoup d'énergie pour en connaître le tracé".

Inversement, Mfilou, seul arrondissement où l'électorat présidentiel est significatif, est aussi le plus pauvre et le plus enclavé de tous. Même si, par les hasards des découpages administratifs, l'arrondissement tardivement rattaché à la capitale, inclut quelques lotissements cossus (proches de l'aéroport), il reste en majeure partie composé de quartiers récents implantés sur les collines périphériques, éloignés, mal équipés, mal desservis par le réseau routier. L'aspect général est plutôt riant, aéré, très verdoyant à proximité des cours d'eau, mais la plus grande partie de la population a un niveau de vie inférieur à la moyenne, et les perspectives d'emploi y sont difficiles. La croissance démographique et l'immigration y sont actuellement les plus fortes de la ville. Les parents s'y installent pour accéder à la propriété à moindre coût, les jeunes s'y morfondent, et ne se sentent peut-être pas toujours aussi "brazzavillois" que les jeunes de Baongo.

En armant plus ou moins officiellement les bandes *Zoulous* qui imposent l'identité Nibolek à Mfilou, le parti présidentiel exploite le besoin d'ancrage territorial de jeunes exclus d'un quartier marginal. Pour ces *Zoulous*, il s'agit véritablement de la "conquête d'un territoire dans Brazzaville", et ce d'autant plus violemment que, contrairement à Baongo, l'arrondissement Mfilou n'était pas initialement marqué par une culture et une identité mono-régionale : en 1980¹⁶, Mfilou abritait 60 % d'originaires du Pool.

On voit que dans ce cas, la néo-ethnicité *nibolek* est utilisée comme instrument pour susciter une territorialisation urbaine, et ce à des fins politiques.

Les *Zoulous* justifient leur entrée en action¹⁷ en novembre 1993 par la rumeur d'une "invasion Ninja", ils procèdent ensuite de manière similaire aux *Ninjas*, plaçant des barrages à l'entrée des quartiers pour déterminer l'origine "ethnique" des étrangers à la zone... mais, faute de compétence linguistique de ces jeunes souvent nés à Brazzaville, "le rôle d'interlocuteur fut dévolu à des *Zoulous* venus de l'intérieur du pays"¹⁸.

Territorialisation violente et fantasmée des quartiers brazzavillois

Au cours de l'année 1994, les positions de chaque parti se consolident sur la base des zones d'influence ainsi définies : *Zoulous* à Mfilou (rebaptisé : *Beyrouth* par les *Zoulous*), *Ninjas* à Baongo, rebaptisé *Sarajevo* par ces mêmes *zoulous* qui font allusion à l'"épuration ethnique" dont ils accusent les Laris (rebaptisés les "Tchèques"). De leur côté, les *Cobras*¹⁹ établissent leur contrôle sur les quartiers Est. Le quartier des Ministères et la Présidence sont officiellement

¹⁵ cf. Rémy Bazenguissa, op. cit. p 12

¹⁶ Dernières statistiques disponibles, enquête URBANOR réalisée pour préparer le schéma directeur d'aménagement de Brazzaville.

¹⁷ Attaques et pillages de maisons appartenant à des Laris, intimidations et massacres ...

¹⁸ cf. Bazenguissa, op. cit. p 17.

¹⁹ Milice liée au PCT, dont la fonction était de protéger l'ancien président D. Sassou Nguesso.

protégés par les "Aubevillois" et la "Réserve Ministérielle"²⁰. Un seul quartier voit se croiser des miliciens de toutes tendances : c'est le Plateau des 15 ans, situé à l'ouest de Moundali. En effet de nombreux hommes politiques de tous bords résident dans sa partie la plus cossue, sous la protection de leurs miliciens respectifs : *zoulous*, *ninjas*, *cobras* et même *requins*²¹ s'y côtoient donc au rythme de salves périodiques²².

carte n°6

Par delà les maladresses et les naïvetés de ces procédures d'identification, la toponymie fantasmagorique créée par les jeunes miliciens pour décrire leurs territoires brazzavillois, largement inspirée des médias internationaux, n'utilise plus, on le voit, aucune appellation ethnique "traditionnelle".

Au coeur de cette guerre des milices où les acteurs sont des jeunes citoyens socialisés dans les quartiers de la ville se révèle donc, non la résurgence de l'ethnicité comme composante profonde des rapports sociaux africains mais la construction d'"ethnicités" nouvelles et citadines.

L'ethnisation de la revendication et du conflit est orchestrée par une classe politique en quête de base électorale dans la capitale ce qui lui permet de mobiliser toute une frange de la jeunesse en quête d'identité et de statut autour du repli sur le quartier.

Bacongo, c'est la résistance ostentatoire et ethnicisée d'une vieille culture urbaine territorialisée, Mfilou, c'est la recherche de l'ancrage, recherche violente et désespérée exclus du travail, de la mobilité sociale et géographique au sein d'une périphérie mal intégrée à la ville.

Deux ans après, la "guerre des milices" s'est apaisée et aucune limite physique ne rappelle plus, sur le terrain, cette fragmentation belliqueuse de la capitale. Dans les représentations cependant, Brazzaville reste morcelée par d'invisibles frontières de l'identité, du souvenir et de la peur, qui constituent désormais une composante essentielle de la vie quotidienne, contribuant à renforcer les ancrages locaux sur le quartier, et à distendre les liens économiques et sociaux entre certaines parties de la ville.

Faut-il en conclure à un repli généralisé sur le "micro-territoire" et à une désagrégation de la citadinité ? Rien n'est moins sûr car parallèlement à cette propension renforcée à l'ancrage, sensible dans les quartiers sud, on observe l'émergence ou le renforcement, à proximité du centre-ville et dans l'est de la ville, de nouveaux espaces d'activités et de rencontres, marqués par leur mixité de peuplement et par leur neutralité politique, où peut se reconstruire une nouvelle "urbanité", si l'on définit ainsi le "compromis de coexistence"²³ entre groupes sociaux partageant le même espace de la cité.

Parallèlement, l'espace local constitue de moins en moins souvent un cadre identitaire pour les élites brazzavilloises les plus dynamiques (intelligentsia, entrepreneurs), chez qui affinités électives et logiques de réseau (économiques, scientifiques, spiritualistes) remplacent les logiques territoriales. Cette évolution est encouragée par l'ouverture économique et médiatique, récente au Congo.

Paradoxalement, pendant que Brazzaville paraît se scinder en territoires irréductibles, la masse des brazzavillois construit aussi de nouvelles formes de sociabilité : en témoigne le

²⁰ Milices semi-officielles armées par la Présidence.

²¹ Milice du RPDS de Thystère Tchikaya, actuel maire de Pointe Noire.

²² Source : R. Ziavoula, ENAM, Université Marien Nguabi.

²³ Espaces et sociétés, n°68, 1-1992.

développement vertigineux des associations et regroupements économiques, socio-culturels, religieux, qui se fédèrent et constituent de multiples réseaux transversaux²⁴.

L'ambivalence caractérise donc les crises et les ajustements culturels et sociaux en cours au Congo, et il faudrait se garder d'un pessimisme trop définitif, même si, à l'occasion des prochaines élections présidentielles, la violence entre quartiers demeure un risque très prégnant.

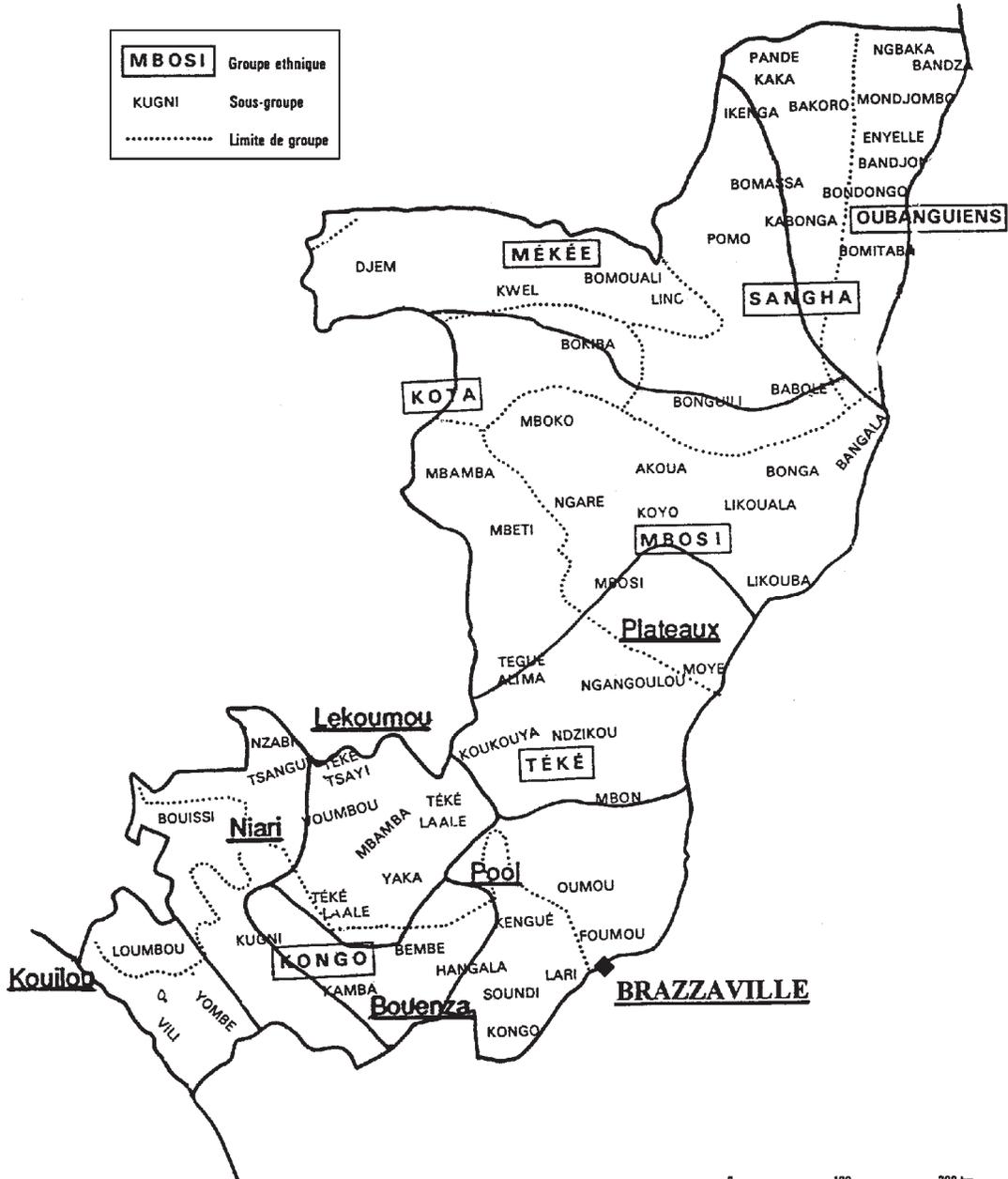
²⁴ cf. Dorier-Apprill, E., "Les enjeux socio-politiques du foisonnement religieux à Brazzaville", à paraître dans *Politique Africaine*, fin 1996. (Recherche en cours dans le cadre de l'équipe ORSTOM-CEAN "Citadins et religions")

CONGO

REGIONS ADMINISTRATIVES ET GEOGRAPHIE DES ETHNIES

source : INRAP, Brazzaville, 1976

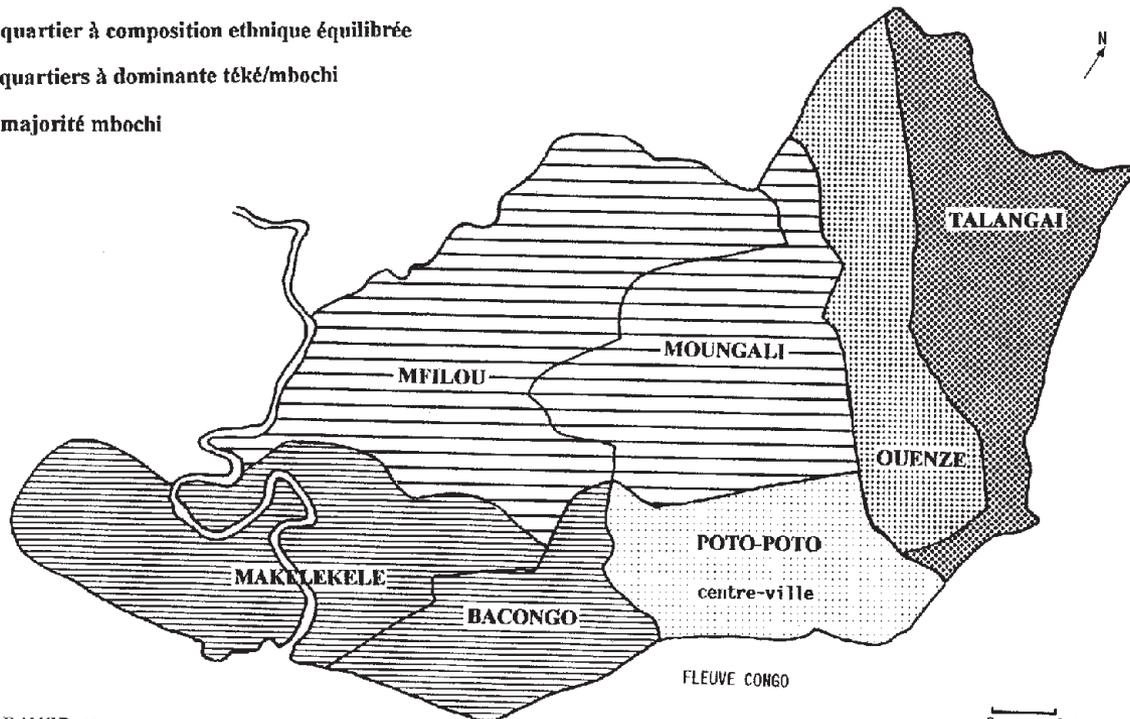
MBOSI	Groupe ethnique
KUGNI	Sous-groupe
.....	Limite de groupe



GEOGRAPHIE DES ETHNIES A BRAZZAVILLE

(répartition des ethnies par arrondissement en 1980)

-  quartiers monoethniques (bakongo)
-  quartier à dominante kongo (avec minorités)
-  quartier à composition ethnique équilibrée
-  quartiers à dominante téké/mbochi
-  majorité mbochi

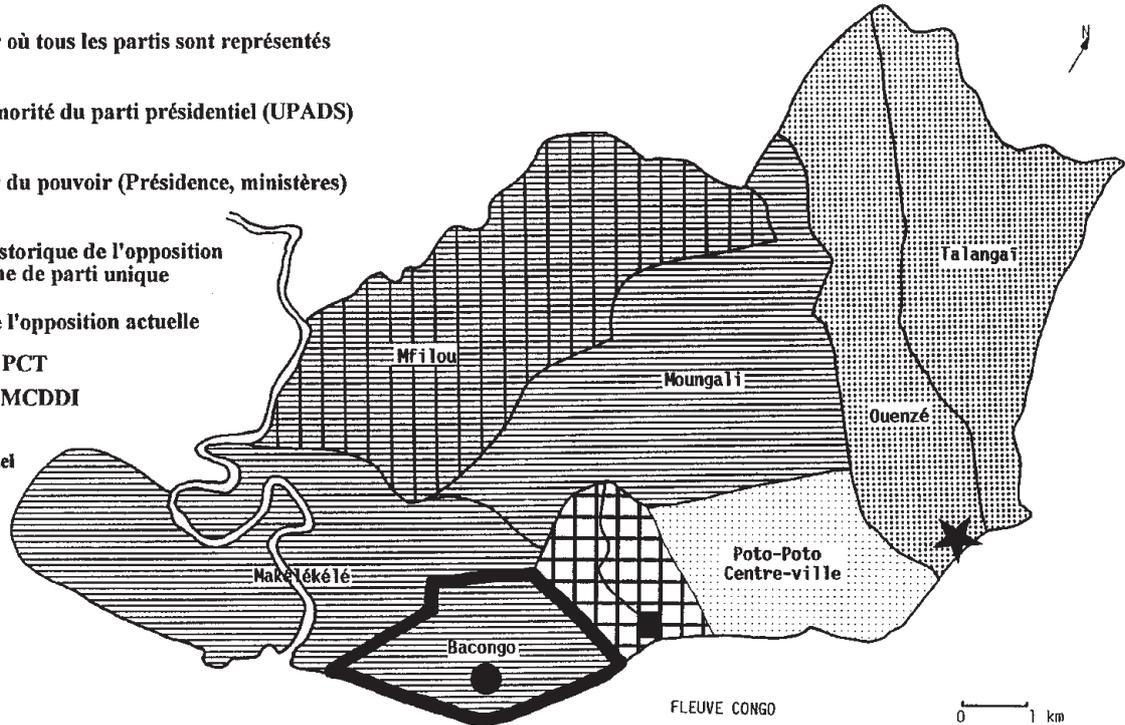


source : enquête URBANOR, 1980

LE PAYSAGE POLITIQUE BRAZZAVILLOIS

depuis les élections locales de 1992

-  quartiers où le MCDDI (opposition) a la majorité absolue des sièges
-  quartiers de forte présence du PCT (ex parti unique)
-  quartier où tous les partis sont représentés
-  forte minorité du parti présidentiel (UPADS)
-  quartier du pouvoir (Présidence, ministères)
-  foyer historique de l'opposition au régime de parti unique
-  pôles de l'opposition actuelle
-  siège du PCT
-  siège du MCDDI
-  Palais présidentiel



novembre 93

quartiers d'opposition bouclés par l'armée



tirs à l'arme lourde



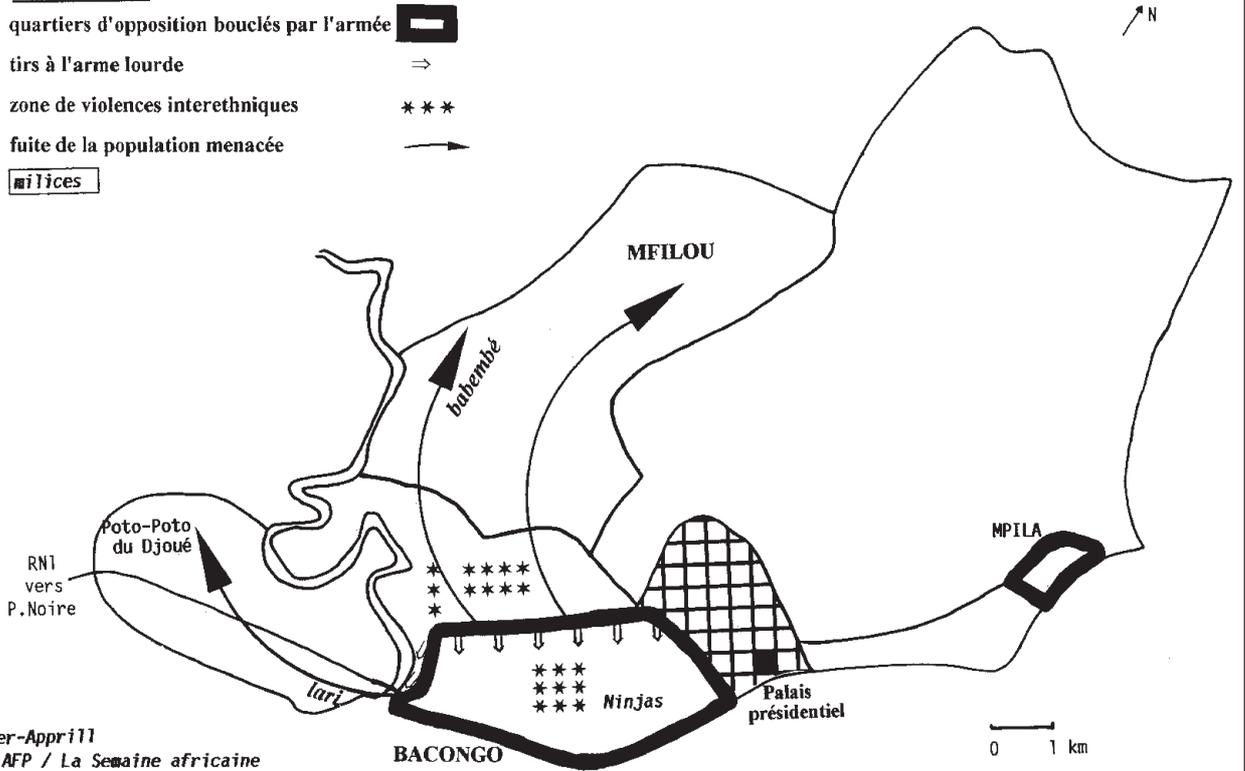
zone de violences interethniques



fuite de la population menacée



milices



E. Dorier-Apprill
source AFP / La Semaine africaine

[Retour au texte](#)

déc 93-fév 94

quartiers contrôlés par les "zulus"



quartiers contrôlés par les "ninjas"



présence des "cobras"



principales zones de violences ethniques



zones d'affrontement entre milices adverses



fuite de la population



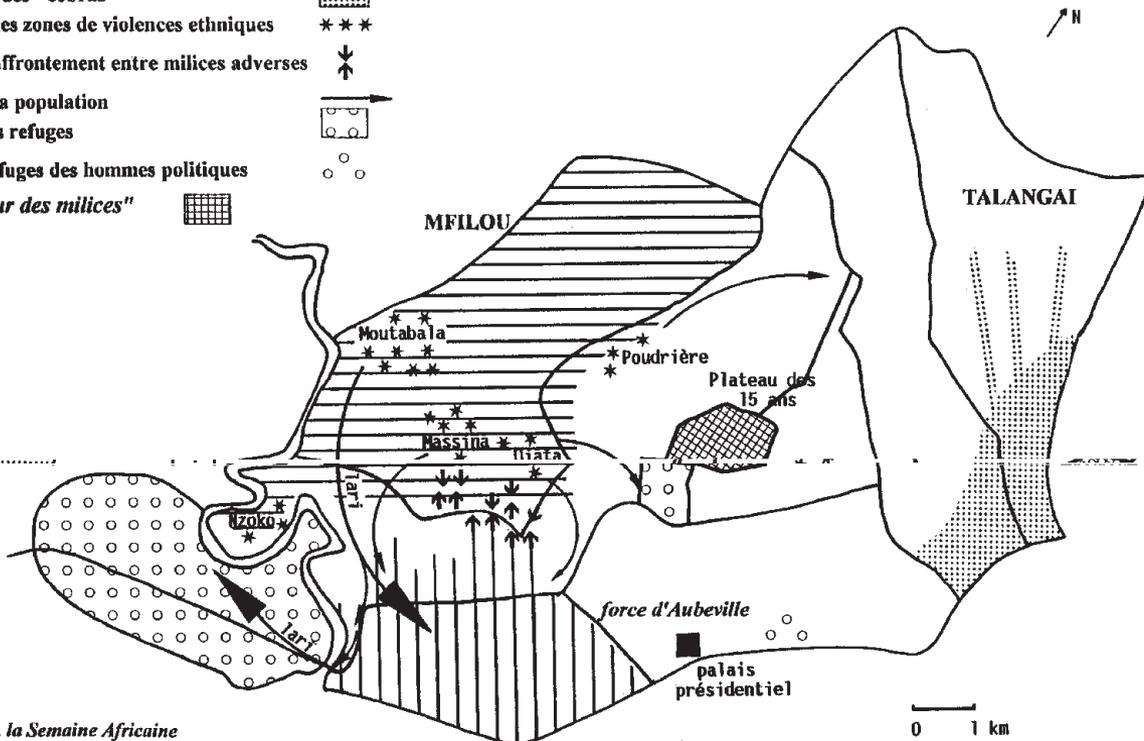
quartiers refuges



hôtels refuges des hommes politiques



"carrefour des milices"



source : AFP, la Semaine Africaine

carte : E. APPRILL

[Retour au texte](#)

1994-95 toponymie fantasmatique des "territoires brazzavillois"

zones d'influence des milices

 *Zulus*

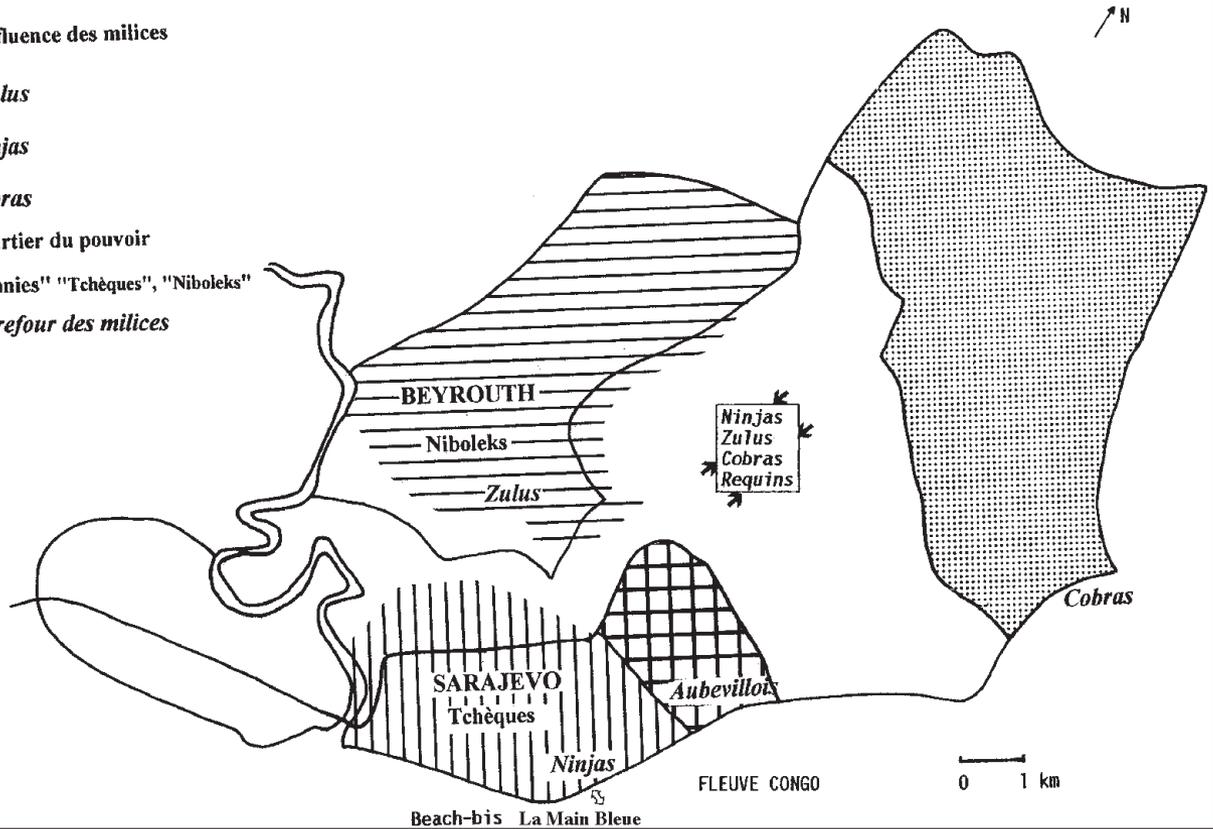
 *Ninjas*

 *cobras*

 quartier du pouvoir

"pseudo-ethnies" "Tchèques", "Niboleks"

 "carrefour des milices"



Tribus urbaines ou squats ? L'habitat océanien spontané de Nouméa (Nouvelle-Calédonie)

*Dorothee DUSSY
Doctorante EHESS
ORSTOM/MESR - Nouvelle-Calédonie*

Jusqu'à la suppression, en 1946, du code de l'Indigénat astreignant les Kanak de Nouvelle-Calédonie à la résidence dans les réserves autochtones, ceux-ci étaient exclus de la ville alors presque exclusivement "blanche" de Nouméa. Par la suite, les besoins de main d'œuvre liés notamment à l'industrie de transformation du nickel et à celle du bâtiment, induite par le développement économique et démographique de la ville, ont été à l'origine de l'installation dans l'espace urbain d'une main d'œuvre peu qualifiée provenant du territoire lui-même, mais aussi des autres possessions françaises d'Océanie (notamment Wallis et Futuna). Aujourd'hui, ces communautés océaniques, au départ établies dans les grands ensembles "ouvriers" de la périphérie de Nouméa, tendent à investir les espaces plus centraux laissés vacants par la croissance longtemps anarchique de la ville. L'objectif de cet article est de montrer, d'une part, comment ces terrains urbains vacants sont investis et aménagés par les communautés océaniques, et d'autre part, comment ce phénomène est perçu, vécu ou récupéré par les différentes communautés en présence.

Origine et effectifs des quartiers d'habitat spontané de Nouméa

Les quartiers d'habitat spontané apparus à Nouméa il y a une vingtaine d'années sont désignés par la population de la ville qui les entoure par le terme de "squats". Ce terme, tout aussi inexact¹ que celui de "cabanes", qui décrit également cet habitat précaire, rend nécessaire une brève présentation de ces quartiers et de leurs habitants. Les observations et les chiffres qui suivent se basent sur une étude conduite en 1994 et 1995 dans les dix principaux squats de Nouméa, basée à la fois sur des entretiens et sur deux enquêtes par questionnaires². Elle fournit, à l'exception des estimations que livrent différentes sources, officielles ou non, les seules statistiques fiables sur les quartiers d'habitat spontané.

Les quartiers d'habitat spontané de Nouméa ne relèvent ni de l'occupation illégale de bâtiments inoccupés, ni de la catégorie des bidonvilles qui caractérisent habituellement l'habitat spontané dans d'autres régions du monde. Leur existence est bien sûr liée à la ville, aux opportunités qu'elle offre notamment en matière d'emplois et de services. Toutefois, l'originalité de ces "squats" de Nouméa est de devoir leur existence initiale à la pratique d'activités agricoles dans le tissu urbain. En effet, les premiers squatters ont été des habitants de la ville qui ont aménagé des parcelles de cultures vivrières sur des terrains en friche et y ont construit une "cabane" destinée à entreposer les outils et les produits de jardinage. Puis, peu à peu, la cabane, où l'on pouvait à l'occasion loger durant les week-ends pour se livrer aux opérations de culture, est devenue un lieu de séjour pour les parents et amis de passage; après quoi, la saturation du

¹ Il renvoie en principe à l'occupation illégale de locaux inoccupés. En américain toutefois, il évoque l'occupation spontanée des terrains "vierges" par les pionniers dans le processus de colonisation.

² La première enquête portait sur la résidence, l'habitat, les activités, les revenus, le genre de vie etc. La seconde enquête visait à préciser les modalités et l'importance de l'activité agricole chez les squatters. Cette étude a été financée conjointement par l'ORSTOM et par le comité ESK (relevant de l'EHESS et de l'ADCK).

logement originel finit souvent par pousser le cultivateur à s'installer définitivement sur sa parcelle, et à améliorer dès lors substantiellement son habitat sur place, à tel point qu'on ne peut souvent plus guère parler de "cabane" pour le désigner.

Les quartiers d'habitat spontané de Nouméa, nés de la volonté des habitants de pratiquer une petite agriculture, sont donc, aussi, une conséquence de la pénurie de logements sociaux. Ces points étant éclaircis, signalons que, pour des raisons de commodité, nous retiendrons, comme il est courant de le faire sur place, le terme de cabanes pour désigner les constructions elles-mêmes, et celui de squat pour chaque quartier de cabanes.

Aujourd'hui, on peut évaluer la population des quartiers d'habitat spontané de Nouméa à 5 000 personnes environ³, ce qui représente plus de 7 % de la population totale de la ville, peuplée de 65 000 habitants au dernier recensement de 1989. Les squats abritent également, proportion considérable, 20 % de la population océanienne de Nouméa. Ces occupants spontanés sont pour 97 % d'entre eux originaires d'Océanie : la moitié provient de la Nouvelle-Calédonie même, un tiers des îles de Wallis et Futuna et le reste principalement du Vanuatu.

La population des "cabanes" se compose en grande partie de jeunes ménages avec des enfants. Dans 83 % des couples, on trouve au moins un actif. Toutefois, la population est relativement peu aisée et d'une façon générale, les métiers exercés par les squatters requièrent peu, voire aucune qualification; de plus, si la proportion de squatters actifs est stable, l'activité exercée l'est beaucoup moins : les maçons, qui représentent la moitié des hommes actifs, ne travaillent souvent que grâce à des contrats à durée déterminée, entre lesquels plusieurs mois peuvent s'écouler. Peu d'entre eux sont salariés. De même, la moitié des femmes actives exercent la profession de femme de ménage, presque toujours à temps partiel, et souvent pour des durées trop courtes (deux ou trois heures par semaine) pour leur fournir autre chose qu'un petit appoint financier. Les caractéristiques socioprofessionnelles de ces populations d'occupants spontanés, en fait, sont largement comparables à celle de l'ensemble de la population océanienne de Nouméa.

Enfin, et contrairement à une idée répandue, les effectifs des squatters ne sont pas alimentés par les arrivées récentes dans la ville puisque près des deux tiers d'entre eux sont installés à Nouméa depuis au moins dix ans. Il s'agit donc d'un phénomène de redistribution de l'espace en grande partie interne à la ville, et auquel ne sont certainement pas étrangères, chez les populations océaniques jusqu'alors reléguées dans un habitat en cités, de nouvelles aspirations à une meilleure qualité de vie – ou du moins à une vie plus conforme aux habitudes de ces communautés d'horticulteurs traditionnels.

L'espace et la vie dans les quartiers d'habitat spontané

Dans les dix principaux squats sur lesquels a porté l'étude, tous les terrains choisis, à une exception près, appartiennent à l'État, ce qui, comme on le verra, n'est pas une coïncidence. Les squats sont installés dans des enclaves volontairement protégées ou isolées du reste de Nouméa; ils sont, en effet, presque systématiquement établis sur le versant des collines qui tournent le dos à la ville, ou encore au creux des vallées où ils ne sont guère visibles. Une bonne partie des squats sont installés au bord de la mer ou de la mangrove et ne sont visibles que depuis le large. En réalité, il ne s'agit pas tant de discrétion que d'une volonté d'échapper aux diverses nuisances de la ville : circulation, bruit, impossibilité de contrôler le passage des individus... Ce retrait volontaire des squats leur permet de régir à leur façon leurs communautés et leur espace.

³ C'est une estimation minimum.

Les squats sont en effet des lieux de résidence, mais aussi et surtout des lieux de vie, et comprennent à ce titre une organisation de l'espace à un niveau collectif et pas seulement individuel.

De façon concrète, l'espace collectif est tout d'abord constitué par un réseau de voies de communications : quelques pistes connectées à la voirie urbaine permettent l'accès des squats aux voitures, de nombreuses pistes piétonnes traversent le squat et desservent chaque habitation. Les squats comportent aussi des temples et des lieux de prière, des terrains de sport sommaires pour le volley et la pétanque, des auvents réservés aux jeux tels que le bingo, et des *nakamals*⁴ où l'on consomme le kava. La consommation du kava, qui est dans les squats le seul loisir d'essence réellement océanienne, s'avère être paradoxalement le seul point de rencontre entre le squat et la ville formelle, plus précisément entre certains Européens et les Océaniens. Dernier espace collectif, mais extérieur au squat, le littoral souvent proche qui est également utilisé pour la pêche et le ramassage des coquillages par 71 % des ménages.

Comme en milieu mélanésien traditionnel, l'unité d'habitation est systématiquement composée de plusieurs blocs aux fonctions distinctes, l'un réservé à la résidence elle-même, les autres aux douches, cuisines et latrines. Le corps de la résidence comporte généralement une pièce commune à l'ensemble des habitants, toujours assortie d'une véranda, et une ou plusieurs chambres en blocs distincts ou non. La pièce commune a une superficie variant entre 5 et 60 m². La tôle et le bois constituent les matériaux les plus courants des constructions, qui varient grandement par leur taille, la qualité de leurs matériaux et leur confort. De fait, il existe plusieurs types d'habitations, depuis la simple cabane formée de tôles rouillées posées sur la terre battue, dépourvue de fenêtre et de mobilier, jusqu'à ce qu'on peut appeler une véritable villa en bois, béton et tôles neuves, équipée du confort maximum, télévision et électroménager. Chaque lot d'habitation, en outre, est entouré d'un espace assez vaste voué au jardinage et à la culture : on y plante, comme dans tous les jardins de l'Océanie, des plantes ornementales et médicinales et des arbres fruitiers, mais aussi du manioc, des ignames, des légumes, etc. qui fournissent un important complément à l'alimentation des ménages.

Une organisation traditionnelle dans le tissu urbain moderne

Pour ses habitants, la vie dans un squat offre des repères familiers et s'avère la seule alternative à la vie en cité ouvrière proposée dans la ville formelle pour les classes sociales défavorisées. De fait, elle est une transposition assez fidèle, dans le milieu urbain, des modes océaniens traditionnels de vie et d'organisation de l'espace. A ce titre, il est intéressant de noter que pour désigner les squats, les Kanak emploient le mot "tribu" et les Wallisiens et les Ni-Vanuatu celui de "village", références à leurs unités "traditionnelles" respectives de résidence. Chaque groupe humain retrouve ainsi dans l'enclave urbaine du squat son identité initiale, d'essence d'ailleurs rurale.

Dans le même ordre d'idées, le mode d'attribution des lots dans le squat répond également aux règles foncières traditionnelles : les droits prééminents du premier occupant sont reconnus et celui-ci est donc unanimement reconnu par la population comme étant le "chef coutumier" du squat. Il revient à ce chef, en échange d'un don coutumier, de distribuer les lots d'habitation et de culture aux nouveaux arrivants. Dernière correspondance avec l'organisation traditionnelle, l'attribution des terres du squat aboutit à une série de regroupements respectant les liens familiaux et les affinités claniques, et au-delà, les clivages ethniques : chaque ethnie se voit ainsi attribuer, dans le squat, une zone d'installation préférentielle.

⁴ Le *nakamal*, à l'origine, désigne au Vanuatu l'espace traditionnel des hommes où se consomme le kava (boisson à base de *piper methysticum*, plante aux vertus stupéfiantes).

Les squats, territoires symboliques

Les squats de Nouméa sont le lieu d'une confrontation sociale et culturelle avec la population blanche de la ville "formelle", mais aussi le lieu d'une confrontation coutumière et politique entre Mélanésiens. Pour cette raison, ces territoires urbains font l'objet de plusieurs discours qu'il est intéressant de mettre en parallèle.

La population de la ville formelle rejette assez unanimement le principe même du squat. Il ne s'agit pas là simplement d'un rejet social ou ethnique, mais d'une conception différente du partage et de l'acquisition du territoire. L'accès, par des populations socialement défavorisées, à un logement individuel doté d'un jardin, situé en bord de mer et près du centre de la ville, choque pour le moins le sens des valeurs de cette population. Qui plus est, le squat est perçu, toujours, comme une menace pesant sur le principe même de la propriété privée, et parfois, aussi, comme une mainmise inopportune des populations océaniques sur la ville, restée volontairement "blanche" pendant près d'un siècle⁵.

Les institutions officielles du Territoire (l'Église, la municipalité, la Province et le Haut-Commissariat) présentent les squats comme des espaces infra-urbains défavorisés abritant le véritable prolétariat de Nouméa. Le squat est placé ici dans la perspective sociale d'un urbanisme "à l'occidentale", et le problème se résume à celui d'une ville française confrontée aux problèmes du logement social. Toutefois, l'attitude des différentes instances concernées peut à certaines occasions paraître paradoxale. Toutes ensemble, ces institutions ont mis en place en 1992 un "Comité de soutien" chargé de coordonner les squatters et de les représenter lors des négociations avec les autorités, par exemple pour les demandes d'équipement en eau ou en électricité; cette action seule tendrait à montrer qu'on s'achemine vers une tolérance de ces espaces informels, sinon vers leur véritable pérennisation au sein de la ville. Mais parallèlement à la constitution de ce Comité, la municipalité et le gouvernement du Territoire mènent régulièrement des opérations de répression assez médiatisées contre les squatters, occupants illégaux des terrains publics. En fait, cette attitude mitigée des pouvoirs publics témoigne, outre de la carence des logements sociaux, de la difficulté de choisir une action définie dans le contexte politique actuel, marqué par un certain attentisme avant l'échéance de 1998.

Du côté des Kanak, deux grandes conceptions – et aussi deux grandes tendances politiques – s'affrontent quant à la légitimité de ces occupations spontanées dans Nouméa. Tout d'abord, un premier mouvement coutumier, situé dans la mouvance indépendantiste, ambitionne de rendre aux espaces du sud de la Grande-Terre leur identité pré-européenne. Le recueil et l'analyse de mythes anciens aurait permis à ce mouvement de reconstituer et de restaurer une structure qu'elle dit avoir été abolie par la colonisation : *Kambwa Wé Tcho*, la "Dynastie du Sud"⁶. Les membres actuels de cette dynastie sont les descendants du grand chef Kuindo⁷, et son chef, à qui sont d'ailleurs portés les dons coutumiers des squatters, commande la tribu du col des Pirogues⁸.

Les mythes de référence de ce mouvement révéleraient la division de l'espace de l'actuel Nouméa et de sa proche périphérie en dix territoires, relevant de dix tribus respectives :

⁵ Rappelons que la libre installation des Kanak dans Nouméa n'a été possible qu'après la suppression du code de l'indigénat en 1946.

⁶ Toutefois, les travaux anthropologiques concernant l'organisation sociale et politique traditionnelle en Nouvelle-Calédonie ne mentionnent aucun élément assimilable à une dynastie.

⁷ Kuindo était le chef des Gamba, dont la zone d'influence s'étendait de Païta à la rivière des Pirogues, avec un large débordement à l'est. Kuindo rejetait la présence française sur ses terres et en 1855, il lança une offensive meurtrière sur Nouméa. Les Français n'obtinrent sa soumission que deux ans plus tard.

⁸ A 20 km au nord de Nouméa.

- *Goaneta* à Motor Pool,
- *N'Guéa* à la Vallée des Colons,
- *Netoo* sur la route Stratégique
- *Netwéra* à Tindu,
- *Nindu* à Nouville
- *Neware* à Montravel,
- *Mourine* à Ko Wé Kara,
- *Nekwéta* sur Continent et la Savexpress,
- *Necodo* à Logicoop
- *Nepavo* à la carrière de Ducos.

Il est intéressant de noter qu'à l'exception de Montravel, les territoires attribués à ces anciennes tribus correspondent très précisément aux sites actuels des squats. De fait, la principale revendication de la dynastie du Sud porte sur la restitution non pas de terrains bâtis dans la ville, mais, plus précisément, des terres non bâties de Nouméa⁹ qui correspondent dans le mythe aux territoires actuels des squats.

La Dynastie du Sud fait autorité dans les squats, mais, selon ses détracteurs, elle n'aurait aucune légitimité coutumière. En effet, son chef, souverain de la dynastie, serait issu de la branche cadette d'un clan n'exerçant aucun droit politique ou foncier sur les terres de Nouméa.

Un autre clan, qui revendique également des droits sur le territoire de Nouméa, mais relève de la mouvance loyaliste (RPCR), porte un regard différent sur les squats. S'affirmant comme le propriétaire coutumier légitime du périmètre urbain, ce clan déplore l'installation spontanée de la population océanienne sur son territoire traditionnel, où elle n'a été ni invitée à venir, ni coutumièrement accueillie : pour elle, le "geste" coutumier¹⁰ effectué par les squatters est nul, puisque le don est transmis à des "usurpateurs". Le chef de ce clan n'approuve pas le principe des squats, considérant que les Océaniens peuvent trouver dans leur tribu d'origine le mode de vie quasi-rural qu'ils mettent, avec plus de difficultés, en pratique dans les squats. Il condamne vigoureusement l'action jugée autoritaire et séditeuse de la Dynastie du Sud sur les squats. Il dénigre complètement le droit de cette dynastie sur les terres de Nouméa.

Qu'elles proviennent de l'une ou l'autre de ces instances coutumières, il est intéressant de replacer toutes les revendications dont font l'objet les terres de Nouméa dans le contexte de la réforme foncière entreprise depuis 1978, qui visait à une harmonisation de la répartition de l'espace foncier calédonien. Ce n'est peut-être pas un hasard si les premiers squats sont apparus peu après le début de cette réforme. Dans son principe, cette dernière ne concernait que le domaine rural, mais le débat semble désormais porter aussi sur le périmètre urbain.

Quoiqu'il en soit, à travers toutes ces revendications visant à légitimer l'assise territoriale des groupes océaniens, se pose plus que jamais la question de l'occupation ou de la vacuité du site de Nouméa au moment de l'arrivée des Européens, lesquelles fondent toutes les hypothèses. Pour les Européens et selon leur conception de l'utilisation de l'espace, la terre de Nouméa était inhabitée, c'est-à-dire dépourvue de village permanent. Pour les Mélanésiens en revanche, le site était approprié et utilisé; soit il relevait des dix tribus mentionnées plus haut, installées en permanence, soit il était simplement utilisé comme lieu de passage ou de résidence temporaire¹¹.

On peut également s'interroger sur l'avenir de ces enclaves urbaines d'habitat spontané. Bien que le discours officiel annonce régulièrement la suppression des squats, la pratique tend, comme on l'a vu, à pérenniser leur présence. Les institutions concluent des accords avec les squatters qui s'engagent à limiter le développement des quartiers spontanés en l'échange d'une amélioration de leurs conditions de vie. C'est ainsi que certains squats atteignent ainsi un

⁹ Une demande de restitution des terres a été déposée en 1991 et aussitôt rejetée par la Province et le Territoire. La dynastie réclame à présent l'usufruit des terres.

¹⁰ C'est-à-dire le don fait en arrivant au chef coutumier du squat.

¹¹ Les tenants de cette version, pour preuve de leurs affirmations, énumèrent tous les points d'eau potable (aujourd'hui asséchés) utilisés sur la presqu'île de Nouméa pendant la période précoloniale.

équilibre et cessent effectivement de se développer. Mais cela ne supprime aucunement le phénomène. La simple logique combinée de l'accroissement démographique rapide des populations océaniques et de la saturation du marché immobilier de Nouméa – et de son inadéquation – laisse supposer que l'apparition et le développement de nouveaux squats, dans les derniers espaces vacants du centre puis en périphérie, sont loin d'être achevés.

"La maison des ancêtres"

L'exposition des territoires dans les musées privés d'Afrique tropicale

Anne GAUGUE
Université de Paris VIII

Conservatoire d'objets, le musée est également une institution politique qui participe à la diffusion d'un certain nombre de représentations sur l'histoire, le territoire et la culture de communautés nationales, ethniques ou villageoises.

Les territoires représentés¹ dans les musées d'Afrique tropicale diffèrent selon qu'il s'agit d'institutions privées ou publiques : ces dernières s'attachent aux territoires ayant une existence juridique. Dans les musées nationaux, le territoire représenté est celui de l'État, à l'exception de ceux de Dakar et d'Accra qui exposent des objets provenant de plusieurs États africains et insistent sur l'unité du continent, fidèles en cela aux visions panafricanistes des présidents Senghor et Nkrumah. Ailleurs, les expositions sont censées contribuer à l'éveil d'une conscience nationale en présentant les habitants du pays les uns aux autres et en valorisant les hauts faits historiques de la nation. Dès lors, les événements historiques présentés ont tous eu lieu à l'intérieur des frontières nationales; dans les galeries ethnographiques, seuls sont exposés des objets produits ou utilisés par des groupes ethniques vivant sur le territoire étatique. Quant aux musées régionaux publics, la plupart d'entre eux s'attachent à une circonscription administrative et sont généralement situés dans les chefs-lieux de région ou de province. Au-delà des particularismes ethniques, l'exposition d'une culture régionale est censée fournir une identité homogène à ces entités administratives de création récente.

L'État n'a cependant pas le monopole de l'exposition du patrimoine et un certain nombre de musées sont dus à des initiatives privées. Tous ne sont pas liés à la représentation d'un territoire; il en est ainsi des expositions créées par des missionnaires, des prophètes de mouvements syncrétiques, des artistes... ou d'une veuve de Président de la République transformant quelques pièces de sa maison en un mémorial dédié à son mari². Dans le cadre de cet article, nous nous attacherons uniquement aux musées créés par des associations villageoises ou ethniques et des détenteurs de pouvoirs traditionnels qui mettent en scène ce que leurs propriétaires estiment être leur territoire pour affirmer ainsi leurs droits sur cet espace. Les territoires représentés dans ces musées privés sont multiples, des espaces ethniques ou villageois à ceux des royaumes et empires pré-coloniaux. En représentant leur histoire et leur culture, les propriétaires de ces lieux souhaitent ainsi s'affirmer comme les héritiers d'un passé glorieux ou resserrer des liens distendus entre les membres de la communauté. La création d'un musée privé est parfois directement liée à des menaces pesant sur le territoire de la communauté, lorsque l'installation de groupes étrangers à la région vient modifier les équilibres ethniques.

¹ Pour analyser la représentation des territoires dans les musées d'Afrique tropicale, nous avons pris en compte, outre leur localisation, la provenance des collections et les événements historiques mis en scène.

² Au Liberia, la veuve du président Tubman a ouvert en 1973 un Musée William V.S. Tubman dans sa propriété de Totota.

Les territoires des entités politiques pré-coloniales

Au nom de l'unité nationale, les musées publics restent le plus souvent silencieux sur les divisions politiques pré-coloniales de ce qui constitue aujourd'hui le territoire national. Dans les expositions publiques dont les collections proviennent de l'ensemble du territoire national, l'histoire des royaumes et empires africains est sous-représentée, et seuls quelques musées régionaux, le plus souvent conçus avec l'appui des familles royales, exposent l'histoire de ces entités politiques. C'est dans les musées créés sur des initiatives privées que l'histoire des royaumes pré-coloniaux africains est mise en scène, au Musée du palais de Foumban (Cameroun), au Centre Culturel Ashanti de Kumasi (Ghana), au Musée Nayuma de Limulunga (Zambie), au Musée de Mwanza (Tanzanie), etc. Trois exemples seront ici développés, ceux des musées de Pobé-Mengao (Burkina-Faso), de Gaoui (Tchad) et du Nord Nigéria.

Préserver le souvenir d'une gloire passée

Les communautés villageoises de Pobé-Mengao (Burkina-Faso) et de Gaoui (Tchad) ont souhaité, à travers leur musée, conserver le souvenir d'un passé glorieux et représenter les territoires autrefois soumis à la domination de leurs ancêtres. Dans les deux cas, ce désir de lieu de mémoire est né de la conscience d'une menace, réelle ou supposée, pesant sur leur identité.

Le musée de Pobé-Mengao, au nord du Burkina-Faso, a été créé au début des années 1980. Le chef de ce village, le *Lurum Yo*, est considéré comme le successeur des souverains du royaume Kurumba du Lurum, passé progressivement sous le contrôle des Moose et des Peuls. L'exposition abrite aujourd'hui des objets du quotidien ainsi que des pièces archéologiques, dont des poteries qui témoignent de l'occupation de la région par les Kurumba depuis le XV^{ème} siècle. Tous les objets présentés "*proviennent soit des environs immédiats du village, soit de lieux que la tradition attribue au Lurum d'avant sa conquête par les Moose*"³.

L'initiative de cette "maison des aïeux" revient à B. Gérard, chercheur à l'ORSTOM. Alors que l'imam manifestait sa méfiance face à ce musée villageois, les vieux défendirent le projet.

L'imam refusait de dire à un enfant :

"va là-bas voir les choses des ancêtres [car] le chemin de l'islam et celui des ancêtres, ce n'est pas le même chemin, le chemin de l'islam conduit à Dieu seulement. Mais je ne peux pas non plus interdire à un enfant de s'y rendre, je ne peux que lui dire : tu es musulman, tu sais ce que tu as à faire"⁴.

En revanche, le chef du village ainsi que les vieux ont soutenu la création de ce musée, lorsqu'ils constatèrent, au cours des enquêtes de B. Gérard, que les savoirs traditionnels et la langue étaient menacés de disparaître, car "*des vieux étaient morts emportant avec eux un savoir qu'ils s'étaient refusés à transmettre, et les plus jeunes mêlaient des éléments de moore, la langue des Moose, à celle des ancêtres*"⁵.

Ce musée permet de représenter la spécificité de l'identité des villageois de Mengao, alors que leur langue et leur culture tendent de plus à plus à intégrer des éléments moose.

Au Tchad, à Gaoui, village situé à 15 km de N'Djamena, les autorités locales ont également désiré leur musée. Celui-ci s'est ouvert le 27 janvier 1991. Le bâtiment de 60 m² construit par la population devait initialement abriter la bibliothèque, le musée et le bureau du responsable. Or,

³ Gérard, B., 1990, "Le musée de Mengao (Burkina-Faso)" *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 39, p. 80.

⁴ cité par B. Gérard, op. cit., p.79.

⁵ B. Gérard, op. cit., p. 81

tout l'espace a finalement été occupé par des objets prêtés par la population, et il fallu construire un second bâtiment pour la bibliothèque.

Siège d'une ancienne principauté kotoko qui régnait sur la région avant la création de Fort Lamy/N'Djamena, Gaoui est également un site archéologique sa'o important. Ce village continue d'être le siège d'une cour princière, et lors de l'inauguration du musée, le détenteur du titre prononça un discours de bienvenue et offrit un repas à ses hôtes. Aujourd'hui, le village de Gaoui subit de plus en plus l'influence de la capitale tchadienne, qui attire les jeunes à la recherche d'un emploi. Le musée, pour les habitants de Gaoui, permet de rappeler aux autres, et notamment à N'Djamena que leur cité a une histoire bien plus ancienne que cette ville moderne "qui lui prend ses enfants, ses forces et risque bientôt de l'envahir tellement elle s'étend"⁶. Avec le musée, "les vieux ont retrouvé leur fierté et disent que Gaoui est bien le nombril du Tchad"⁷.

Le musée et la bibliothèque ont été confiés à un comité de gestion rassemblant des notables du village ainsi que des ressortissants de Gaoui vivant à N'Djamena. Ce comité a entrepris l'extension du musée, et en janvier 1992, plus de dix chefs traditionnels de principautés kotoko du Cameroun et du Tchad appuyaient financièrement ce projet et avaient fait parvenir des objets à exposer. Les liens de solidarité continuent de fonctionner entre ces principautés, qu'elles soient aujourd'hui au Cameroun ou au Tchad. Les responsables du musée de Gaoui et les chefs traditionnels qui leur ont apporté leur soutien souhaitent représenter leur territoire, celui des Kotoko, sans se soucier des frontières étatiques qui le divisent.

Les musées locaux dans le nord du Nigeria

C'est au Nigeria que l'on trouve le plus grand nombre de musées locaux. Les musées de la fédération nigérienne dépendent soit d'une structure fédérale, la Commission Nationale des Musées et Monuments (NCMM – *National Commission for Museums and Monuments*), soit des États fédérés ou des autorités locales. Dans le Nord Nigeria, aux expositions publiques, représentant l'unité de la nation, répondent des musées privés, mettant en scène d'autres espaces que celui de la fédération. Les territoires de référence sont généralement ceux des constructions politiques pré-coloniales.

Au cours des siècles, plusieurs entités politiques ont tour à tour dominé le nord de l'actuel Nigeria. Au nord-ouest, les cités Hausa (Zaria, Kano, Daoura, Katsina, Kobir,...), qui se sont constituées vers le XII^{ème} siècle, règnent tour à tour sur cette région. Au nord-est domine le royaume du Bornu. A partir de 1804, les armées d'Usman dan Fodio, composées pour l'essentiel de Peuls (*fulani*), conquièrent, au nom de la Guerre Sainte, les cités-états Hausa. Usman dan Fodio, puis son fils Mohammed Bello gouvernent le califat de Sokoto; cependant, leur troupes se heurtèrent à la résistance du Bornu, qui conserva son indépendance jusqu'à l'arrivée des Britanniques.

Au musée national de Kaduna, dépendant de la NCMM, l'exposition couvre l'ensemble du territoire de la fédération. C'est le seul musée du Nord Nigeria dont la plaquette fasse référence et à Usman dan Fodio et à l'empire de Bornu. Ainsi, certaines des armes exposées ont :

"peut-être été utilisées durant le djihad peul, mené par Usman dan Fodio au XIX^{ème} siècle", tandis que dans la même section, "une armure complète et des harnachements de chevaux ont été donnés par le *Shehu* (souverain) de Bornu"⁸.

⁶ Lignerolles (de), O., 1991, "Gaoui : un musée dans un village", *Sahibi*, 1, N'Djamena, p.23.

⁷ *idem*.

⁸ *Guide to the National Museum, Kaduna*, s.d., Federal Department of Antiquities, Lagos, p. 35.

Le musée de Kaduna, unité nationale oblige, mentionne les deux pouvoirs politiques principaux qui se sont disputé la région au XIX^{ème} siècle, et respecte l'équilibre entre les deux grandes composantes du Nord Nigeria : les Peuls (ou *Fulani*) et les Hausa. En revanche, lorsque les musées sont créés par des États fédérés ou des autorités locales, toute référence à l'unité de la nation disparaît. Dans les musées locaux du Nord Nigeria, les territoires représentés sont ceux qui se sont constitués par les armes au XIX^{ème} siècle.

Le souvenir du djihad de Sokoto est toujours présent dans les mémoires et la limite entre le sultanat de Sokoto et l'empire de Bornu apparaît clairement à l'échelle des musées d'État. A Sokoto, Maiduguri et Bauchi, la NCMM a ouvert un bureau, mais les musées fédéraux sont encore à l'état de projet. L'histoire et les cultures matérielles sont exposées dans des musées locaux ou dépendant des États. A Maiduguri, capitale de l'État de Borno, le *Borno State Council for Arts and Culture*, organisme dépendant de l'État, a ouvert un musée en 1984, dont l'exposition a trait aux cultures matérielles de l'État ainsi qu'à l'histoire de l'empire du Bornu⁹. Dans l'ancienne capitale du califat, à Sokoto, c'est sur l'initiative du sultan, le *Waziri*, qui a prêté la majorité des objets exposés, que le musée local a été créé¹⁰, tandis que le musée de l'État de Bauchi, inauguré en juin 1988, préserve le souvenir de l'émirat de Bauchi, fondé au XIX^{ème} siècle par un lieutenant d'Usman dan Fodio.

Si les musées locaux de Sokoto, Bauchi et Maiduguri représentent le califat d'Usman dan Fodio ou le Bornu, dans les territoires autrefois contrôlés par ces deux centres de pouvoir, les expositions insistent moins sur l'histoire du XIX^{ème} siècle, que sur les périodes précédentes, lorsque la ville ou le royaume étaient autonomes.

Le musée Kanta, à Argungu, a été inauguré en 1938, sur l'initiative de l'Émir, en collaboration avec l'*Argungu Native Authority*. Abrisé dans une maison historique de style hausa, il conserve des collections d'histoire locale, notamment des armes et des documents se rapportant à Kanta, l'un des plus illustres souverains du Kebbi qui dirigea en 1515 ou 1516 la révolte contre l'Askia Mohamed de Gao, et imposa par la suite sa tutelle aux cités hausa de Katsina, Kano, Gobir et Zaria.

A Potiskum, dans l'État de Yobé, le musée inauguré en février 1989 dépend de l'émirat et du gouvernement local. Exposées au premier étage du palais, les collections ont été offertes par l'émir et la population. Né de la partition en août 1991 de l'État de Borno, l'État de Yobé rassemble les "minorités" non kanuri de l'ouest de l'ancien sultanat du Bornu. Si le musée fait référence au Bornu, il est avant tout centré sur l'émirat de Fika, et les populations non kanuri, kere-kere et ngizim. Dans ce musée, sont exposés :

"un cheval décoré, comme aucun autre musée du Nigeria n'en possède" ainsi que des objets kere-kere qui "ne sont visibles qu'ici et nulle part ailleurs dans le monde. [...] Aucun musée au monde, que ce soit à Maiduguri, en Amérique, en Europe ou n'importe où, ne peut se vanter d'avoir de tels trésors¹¹".

Au Nigeria, les musées locaux sont soutenus par les héritiers des principaux acteurs politiques des époques pré-coloniales. A la représentation de l'unité de la fédération nigérienne dans les musées nationaux, les détenteurs de pouvoirs traditionnels opposent, à travers leurs musées, la représentation d'autres unités, celles de communautés historiques, dont la cohésion s'est forgée en grande partie sur les guerres.

⁹ *Borno Museum Society Newsletter*, 1990, 3-4, Borno Museum society, Maiduguri.

¹⁰ Afigbo, A.E. et S.I.O. Okita, 1985, *The museum and nation building*, New Africa Publishing, Owerri, p.18.

¹¹ *Borno Museum Society Newsletter*, 1989, 1, Borno Museum society, Maiduguri, p.22.

Territoire du village ou du groupe ethnique

Les musées privés ne représentent pas uniquement les territoires des constructions politiques pré-coloniales, et certains mettent en scène des espaces plus réduits, celui du village, du clan ou du groupe ethnique. A Bonoua (Côte d'Ivoire) et à Mpangala (Angola), la création d'un musée villageois visait à consolider les liens de solidarité entre les membres de la communauté. L'histoire de certains musées locaux est plus directement liée à une menace pesant sur le territoire de la communauté. Pour les Éotilé (Nord de la Côte d'Ivoire) ou les Bobo (Burkina-Faso), le musée permettait de montrer qu'ils étaient les premiers habitants d'un territoire aujourd'hui terre d'accueil de groupes étrangers à la région.

La cohésion de la communauté

Au nord-ouest de l'Angola, à Mpangala, village-capitale de l'ancienne province du Soyo dépendant du royaume du Kongo, le petit musée inauguré en 1980 est le fruit d'une collaboration entre une mission ethno-historique de Luanda et les anciens et chefs du village.

Au cours d'une réunion entre les chercheurs et les chefs du village, la décision fut prise d'ouvrir un musée solongo¹². Ce projet fut soutenu par les vieux qui :

"manifestaient souvent leur préoccupation du fait que les jeunes ne connaissaient rien à la culture véritable et qu'il fallait les éduquer. [...] Parmi les notions qu'ils approuvaient dans l'idée du musée, il y avait la récupération d'une ancienne gérontocratie fort perturbée par l'industrie pétrolière [...] qui transforme leurs enfants en ouvriers, techniciens."¹³.

Tous les objets exposés au musée du Soyo ont été offerts par les villageois. Le Service des Musées de Luanda nomma un fonctionnaire solongo comme conservateur local, mais "*le véritable responsable fut toujours, sans contestation, le vieux Né Nkomba, celui qui se présente comme le candidat au trône du Soyo*"¹⁴. Les chefs de Mpangala refusèrent que le musée soit dans le village voisin de Mpinda, car cette localité avait été un port d'embarquement d'esclaves et un centre d'influence portugaise.

C'est dans une chapelle du village, dédiée au culte syncrétique de Marie, que les collections sont exposées. Une statuette représentant Marie avait mystérieusement disparu; espérant la faire revenir, les villageois érigèrent une chapelle pour l'accueillir, mais cela fut sans effet. Cette chapelle fut donc choisie pour abriter les objets solongo :

"soit parce que l'idée de musée s'accordait avec l'esprit très solongo de la religion de Sainte Marie, soit parce que cette croyance n'avait plus de sens [...] et il ne fallait pas manquer de remplacer Marie par autre chose."¹⁵.

A Mpangala, le musée a reçu le soutien des chefs du village et des vieux, soucieux d'affirmer leur autorité à la jeunesse qui s'éloigne peu à peu des traditions. A Bonoua, au sud-est de la Côte d'Ivoire, la décision de créer un musée local fut prise après les élections de 1980 qui virent, pour la première fois, plusieurs candidats s'affronter, provoquant ainsi des divisions dans la communauté. "*Pour éliminer les séquelles électorales, les fils de la localité ont trouvé une solution par la création d'une œuvre emportant l'adhésion effective de la population*"¹⁶, un centre culturel comprenant un théâtre en plein air et des cases-musées. L'exposition se compose de quatre cases correspondant aux classes d'âge régissant la communauté. Dans la première case, correspondant à la classe d'âge de la maturité, sont exposés les instruments de travail. Les

¹² habitants du Soyo.

¹³ Abranches, H., 1984, "Musées et recherche d'une identité culturelle (Angola)", *Actes de la 13ème conférence générale*, International Council of Museums, p.33-34.

¹⁴ *idem*.

¹⁵ *ibid.*, p.33.

¹⁶ Savané, Y., 1991, *Aperçu sur les musées de Côte d'Ivoire*, Ministère de la Culture, Abidjan, p.4.

cases de la seconde et de la troisième classe d'âge abritent divers objets de la vie quotidienne. La dernière case est la case royale, et renferme des sièges royaux ainsi que des statues représentant la déesse protectrice. Les objets ont été donnés par la population.

Représenter les droits d'une population sur un territoire

A travers la création de leurs musées, certains groupes ou villages cherchent à prouver aux "autres" leur antériorité sur un espace aujourd'hui occupé par des populations "étrangères". La région de Bonoua attire de nombreux travailleurs provenant de toutes les régions de Côte d'Ivoire et des pays voisins; le musée de Bonoua permet également d'affirmer les droits historiques des Abouré sur ce territoire.

A l'extrême sud-est de la Côte d'Ivoire, à quelques kilomètres de la frontière du Ghana, les Éotilé ont désiré un musée pour affirmer leur antériorité, et donc leur droit historique sur cette partie de la lagune. Chassés de leur territoire par les Agni au XVIII^{ème} siècle, les Éotilé obtiennent l'autorisation de réoccuper une partie de leur terre un siècle et demi plus tard. A partir des années 1960, des populations non-éotilé, attirées par la richesse de cette région, commencent à s'y installer. Actuellement, cette région comprend plus d'allochtones que d'Éotilé.

Pour défendre leur territoire, les Éotilé vont mettre au point une stratégie originale. Ils obtiennent en 1974 du gouvernement ivoirien que leurs îles soient classées en tant que site historique, puis demandent à J. Polet, archéologue travaillant sur les sites éotilé, que ses recherches aboutissent à la création d'un musée, pour lequel ils avaient déjà rassemblé des objets. Les Éotilé désiraient ainsi :

"se servir de l'histoire pour prouver leurs droits bien qu'ils aient été vaincus. [...] Ils savaient l'ancienneté de leur présence mais, puisque la mémoire ne suffit plus dans ce monde, ils ont fait appel pour le prouver aux 'méthodes des blancs', aux archéologues."¹⁷

E. Etchou, l'un des défenseurs du musée avait également comme projet une école pour enseigner l'éotilé. Alors que le terrain pour ce musée était déjà choisi, le départ de J. Polet et le décès de deux fervents défenseurs du projet, n'ont pas permis que ce projet aboutisse. Ce musée, tel qu'il était voulu par la population n'était pas une représentation de la réalité éotilé, mais :

"un musée-miroir, où se reflète l'image que la société veut se donner d'elle-même et qu'elle veut perpétuer. [...] Les Éotilé, qui ont connu leur première colonisation au début du XVIII^{ème} siècle, cherchent à retrouver cette image qu'ils pensent être celle des vrais Éotilé. La mémoire la plus lointaine, les objets les plus anciens en leur possession deviennent par définition éotilé. Or, bien sûr, ceci est faux"¹⁸.

C'est ainsi qu'étaient considérés comme éotilé par la population des poids à peser l'or, vraisemblablement anyi.

Au Burkina-Faso, le projet d'un musée à Bobo-Dioulasso apparaît en 1985. En 1986, une première exposition est ouverte, qui doit fermer un an plus tard; après de nouvelles études de définition, le musée provincial du Houët est inauguré en mars 1990. Située dans un bâtiment qui abrita le siège du conseil territorial de la Haute-Volta, puis le Bureau des Finances et de la Sécurité, l'exposition comporte pour l'essentiel des pièces ethnographiques; dans le jardin, des habitats bobo-mandaré, peul et senufo ont été reconstitués.

¹⁷ Polet, J., 1995, "A Museum for the Lagoon Peoples of Eotile Country - South East Côte d'Ivoire", in C. Ardouin et E. Arinze (éds), *Museums and the Community in West Africa*, J. Currey, Londres, p.102.

¹⁸ *idem.*, p.102.

A Bobo-Dioulasso, le musée permet aux premiers habitants de la région, les Bobo-Mandaré, d'affirmer leurs droits sur ce territoire. Ce musée a été créé par une association qui se compose exclusivement de Bobo, pour l'essentiel des intellectuels et des hommes politiques. Dans la région, le fonds ancien du peuplement est bobo-mandaré, dominé à partir du XVII^{ème} siècle par des Dyula, venus du nord de la Côte d'Ivoire. Cette domination a toujours été très mal ressentie, et depuis 1975, un mouvement bobo-mandaré s'est organisé à Bobo-Dioulasso et dans les villages environnants. C'est dans le cadre de ce mouvement qu'est né le musée, consacré à l'identité des Bobo-Mandaré, premiers occupants de ce territoire; si les Sénoufo et les Peuls sont également représentés, les Dyula sont exclus du musée. D'autre part, le pays bobo est, depuis quelques années, une zone d'attraction pour les agriculteurs moose, à la recherche de conditions plus favorables que celles qu'ils rencontrent dans leur région d'origine, et des tensions sont apparues entre communautés autochtones et immigrées. Entre l'immigration ancienne des Dyula et celle récente des Moose, le musée de Bobo-Dioulasso est né du désir des premiers occupants de ce territoire d'affirmer leur identité.

La représentation par des associations ethniques ou villageoises de leur histoire et de leur territoire dans un musée privé est un phénomène relativement récent qui ne se développe véritablement qu'à partir des années 1980. Cependant, ce n'est pas l'ensemble d'une communauté qui soutient ces initiatives. T. Ranger distingue quatre catégories de personnes qui, à l'époque coloniale, ont vu leur pouvoir légitimé au nom du respect de la tradition¹⁹. Ce sont les plus âgés, les hommes, l'aristocratie et les premiers occupants d'un territoire qui ont bénéficié de la fixation écrite de la tradition, au détriment des jeunes, des femmes, des immigrés. Ce sont ces mêmes catégories qui soutiennent la création de musées privés, quand elles ne sont pas elles-mêmes à l'origine de cette création. L'idéologie de la coutume exalte les pouvoirs établis, et les musées privés permettent de représenter l'autorité des détenteurs de pouvoirs traditionnels. Le sultan Njoya à Foumban (Cameroun), l'*Ashantene* à Kumasi (Ghana), les émirs au Nigeria, les membres de la famille royale à Abomey (Bénin), les chefs Linchwe II à Mochudi et Leapeetswe Khama à Serowe (Botswana), lorsqu'ils ne furent pas eux-mêmes à l'origine du musée, l'ont défendu avec force. A Gaoua (Burkina Faso), c'est la fille du roi des Gan qui assure bénévolement les visites guidées du musée. Tout comme les chefs, les anciens soutiennent les musées privés. Ils considèrent cette institution comme un lieu où les jeunes pourront apprendre à respecter leur autorité et leur savoir. Ainsi, le musée de Pobé-Mengao (Burkina Faso) correspondait pour les vieux à un désir de reconnaissance, car les enfants étant instruits à l'école publique ou à l'école coranique, "*ils s'écartaient peu à peu des vieux considérés comme non instruits, et les vieux souffraient de cette mise à l'écart*"²⁰.

La représentation de l'histoire de leur communauté, le plus souvent remodelée en fonction des enjeux contemporains, permet aux détenteurs de l'autorité traditionnelle d'affirmer ainsi leur pouvoir, que ce soit vis à vis des autres membres de leur communauté ou des étrangers. A la mise en scène de la nation dans les musées publics, répond, dans les musées privés, la représentation d'autres territoires que celui de l'État, l'affirmation d'autres identités que nationales.

¹⁹ Ranger, T., 1983, "The invention of tradition in colonial Africa", in E. Hobsbawn et T. Ranger (éds), *The invention of tradition*, Cambridge University press, pp. 211-262.

²⁰ B. Gérard, op. cit., p.81.

Les paysages urbains de Fortaleza et la construction des territorialités¹

Maria GERALDA de ALMEIDA
Université Fédérale de Ceará - BRÉSIL

Parler de la ville de Fortaleza et de son quotidien pose une question préalable : est-il possible de parler de la ville sans prendre en compte son espace de 336 km² qui se caractérise par des phénomènes de ségrégation et de forts contrastes ?

Sur une population de 1 770 000 habitants, plus de 20 000 enfants sont abandonnés et 200 000 personnes vivent dans des conditions de misère absolue, selon les données officielles de l'IBGE (Institut Brésilien de Géographie et de Statistique). D'autres données témoignent de l'augmentation des édifices somptueux sur l'avenue Président Kennedy, plus connue sous le nom de *Beira Mar*, avec ses appartements évalués à 300 000 et 700 000 dollars, entourés par quelques 300 bidonvilles qui abritent 534 000 habitants². Les informations les plus récentes de la presse nationale présentent Fortaleza comme une "île de prospérité", la mettant sur le devant de la scène brésilienne. Elle est citée comme la deuxième ville du pays en importation de voitures.

Dans ce contexte, on peut se demander s'il est possible de parler de Fortaleza comme d'une ville unique ? Il conviendrait plutôt d'évoquer une mosaïque d'espaces urbains susceptible d'être considérée de plusieurs points de vue. On proposera ici le regard d'un géographe et ses réflexions à propos de la ville vécue et de la construction de la territorialité par quelques acteurs sociaux de Fortaleza.

A Fortaleza, les paysages urbains sont multiples : la "bohème" de la *Praia de Iracema*; les "fórrós", notamment celui du *Pirata*; le jogging et les commerces de la *Beira Mar*; les nouveaux espaces de consommation qui jalonnent les avenues D. Luiz et Virgílio Távora; les promenades à la tombée de la nuit sur le vieux pont "*Metálica*" et les restaurants de poisson; *Chico do Carangueijo*, *Estoril*, *Passeio Público*, *Mercado São Sebastião*, *Mercado Central* et *Igreja da Sé*.... Tous contribuent à montrer la variété et la spécificité de la culture urbaine de Fortaleza. Le paysage, qui exprime des signes culturels et sociaux variés, est un support indispensable à la construction d'une identité urbaine :

"(...) mais à peine l'étranger arrive-t-il dans la ville inconnue et jette-t-il un regard sur cette pomme de pin de pagodes, de mansardes et de granges, suivant les capricieux dessins des canaux, des jardins et des tas d'immondices, que tout aussitôt il y reconnaît les palais des princes, les temples des grands-prêtres, l'auberge, la prison, les bas-fonds. Ainsi dit-on se confirme l'hypothèse selon laquelle tout homme a dans sa tête une ville qui n'est faite que de différences, une ville sans forme ni figures, et les villes particulières la remplissent."
(Calvino, 1974, P. 43)

Dans le paysage, on remarque les images dynamiques, celles qui changent dans le temps. La place du Ferreira, par exemple, a été, autrefois, un important lieu de rencontres pour la société

¹ Ce sont les premières réflexions d'une recherche "*Novas e velhas espacialidades : o estudo da modernidade em Fortaleza*" financée par le CNPQ (Centre National de la Recherche Brésilien).

² Données du Secrétariat du Travail et de l'Action Sociale - *Adensamentos favelados em Fortaleza - volume 1 - Levantamento Estatístico, setembro 1991*.

de Fortaleza. Dans les années 1880, des cafés, comme le "*Café Iracema*", "*Elegante*", "*do Comércio*", le "*Java*" ou encore le "*Jardim 7 de Setembro*", y réunissaient les intellectuels et la "bonne" société locale (Ponte, 1993). D'autres lieux, plus confortables, plus privés, ont plus tard attiré les habitués des cafés et des places qui, malgré de récents travaux d'embellissement, ont perdu peu à peu leur fonction. Aujourd'hui, les lieux de rencontre d'autrefois se sont mués en lieux de passage livrés à l'animation piétonnière et commerçante croissante des centres-villes d'aujourd'hui, et certains attirent les "exclus", comme la place du *Passeio Público* ou la place José de Alencar.

Ainsi, malgré son apparente stabilité, le système des relations sociales peut-il se déstructurer et se restructurer en fonction de différentes données. La configuration du paysage urbain de Fortaleza témoigne des investissements qui ont été réalisés dans le commerce et dans la construction immobilière lors d'une période économique favorable. Les mêmes relations peuvent souffrir des conséquences d'une crise climatique : ainsi l'exode rural qui amène en ville un afflux de paysans pauvres. Elles ont aussi à subir, parfois, les divergences des partis politiques : en 1986, l'élection à la mairie de la candidate du Parti des Travailleurs a entraîné des coupes budgétaires au niveau fédéral, provoquant le désordre et imposant de fortes contraintes à la ville. La dynamique du paysage urbain résulte donc autant d'impulsions internes que de forces externes qui interagissent les unes avec les autres en permanence.

La transformation, la dynamique de la ville, comme le fait remarquer Ferrara³ sont réalisées par l'usager lui-même qui, en utilisant et en produisant de l'espace urbain, nous révèle ses pensées, ses désirs, ses préférences et ses refus. La dynamique et la vitalité du paysage urbain sont l'histoire de l'usage urbain. D'après l'affirmation de Fremont :

"Il appréhende inégalement l'espace qui l'entoure, émet des jugements sur les lieux, est retenu ou attiré, consciemment et inconsciemment..." (1976, p.16)

C'est la ville comme espace vécu qui émerge comme système particulier de relations qui unissent les hommes et les lieux dans un espace spécifique.

De l'allure vertigineuse à laquelle la ville se verticalise, des densités humaines qui s'intensifient, des avenues qui se multiplient avec la création de nouveaux espaces, des flux et du transit qui s'accélèrent, émerge l'atmosphère propre d'une Fortaleza qui croît et se modernise, englobant anciens et nouveaux quartiers : *Passeio Público*, *Beira Mar*, le centre, les shoppings, les hôtels, les *favelas* et les maisons de luxe.

Dans ce contexte, il convient de parler de la territorialité. La notion est relativement récente en géographie. Selon Raffestin (1977), elle a une valeur particulière car elle montre la dimension multiple du "vécu" du territoire par les membres d'une collectivité. Tant le processus de territorialisation comme le produit territorial sont "vécus" simultanément par les hommes à travers un système de relations existentielles ou productivistes. Et dans ce sens, la territorialité peut être définie comme :

"Un ensemble de relations prenant naissance dans un système tridimensionnel société-espace-temps en vue d'atteindre la plus grande autonomie possible, compatible avec les ressources du système." (Raffestin, 1980, p. 145)

Ce processus peut être illustré par des exemples se rapportant à la création de territorialités par quelques acteurs urbains de Fortaleza.

³ Lucrécia d'Aléssio Ferrara. "*Ver a cidade*" S.P. Nobel, 1988.

La place du *Passeio Público* – déjà citée – même réaménagée, n'est plus, depuis longtemps, le lieu de rencontre de la société du Ceará. Elle est devenue un espace de prostitution, mais d'une prostitution distincte de celle qui se pratique à *Beira Mar* ou dans le quartier *Farol*.

Les prostituées du *Farol* attendent leurs clients – des marins, des employés non-qualifiés de la construction et du commerce, des vendeurs ambulants, des pêcheurs – dans les bordels traditionnels. Les prostituées de l'avenue Président Kennedy, ou de *Beira Mar*, en majorité des mineures, déambulent sur les trottoirs à proximité de baraques innombrables situées en face des hôtels et des restaurants de luxe de l'avenue, leur objectif étant d'attirer l'attention des touristes, des "étrangers", principalement.

En revanche, au *Passeio Público*, c'est surtout l'après-midi que les prostituées, seules ou en groupes, abordent les clients : des commerçants, des employés de l'hôpital Santa Casa, des vendeurs ou des étudiants... Les hôtels de passage, les pensions bon marché et la place elle-même, constituent leur univers.

Une recherche faite par Oliveira, Silva e Araújo⁴, révèle que malgré une variation importante des gains financiers selon ces "territoires", les prostituées changent rarement de quartier pour aller du *Farol* à l'avenue *Beira Mar* ou au *Passeio Público* et inversement. Il faut préciser que la figure du souteneur n'apparaît vraiment que chez les propriétaires des bordels du quartier du *Farol*. Ces territoires apparaissent de manière évidente comme des lieux singuliers, des lieux d'habitudes, car il est impossible d'expliquer ces phénomènes de résistance à la mobilité, quand il s'agit de survie. Ils prouvent l'importance de la relation de l'individu/société au territoire, c'est-à-dire, en fait, de la territorialité. Il convient ici de mentionner la définition de Soja⁵ sur la territorialité. Pour lui, elle inclut le sens de l'identité spatiale, le sens de l'exclusivité et du compartimentage de l'interaction humaine dans l'espace.

Le *Passeio Público*, le quartier du *Farol* et l'avenue *Beira Mar* peuvent être considérés simultanément comme des espaces "construits" par les prostituées à partir d'une identité – et/ou exclusion – territoriale et comme territoires appropriés qui se matérialisent en "*relations médiatisées, symétriques ou dissymétriques par rapport à l'extériorité*". (Raffestin, 1993:160)

Une telle définition conduit à réfléchir à la notion de territorialité qui a comme support, l'altérité (ce qui est semblable mais aussi ce qui est extérieur au Moi). L'extériorité peut être le quartier, la place ou l'avenue comme elle peut être aussi la collectivité, la police, la presse, l'église ou même les politiques urbaines...

Les études de sociologie urbaine peuvent être enrichies aujourd'hui par des analyses en termes de territorialité et d'identité territoriale, autant que par celles, plus classiques, des ségrégations spatiales.

Un autre exemple est celui du quartier de la *Praia de Iracema*. Autour de ce quartier se construit une territorialité particulière liée à une double appropriation : celle de ses habitants d'origine, des personnes retraitées principalement, et celle d'une population, plus jeune, plus intellectuelle, qui y a investi notamment les bars et les restaurants, créant ainsi une animation nouvelle. Des relations dissymétriques se sont établies entre la collectivité ancienne, recherchant le calme et la tranquillité, et les nouveaux arrivants. Raffestin (p. 143) qualifie cette territorialité d'instable en raison des pertes et des gains qui affectent les sujets sociaux.

Le quartier fait par ailleurs l'objet d'une politique de réaménagement urbain. Un nouvel éclairage urbain, la construction d'une avenue le long du bord de mer, la restauration des bâtiments historiques en vue de leur réutilisation comme galeries d'art, restaurants ou bistros

⁴Alexandra de Oliveira "As prostitutas do Farol : territorialidade e espaço social"; J. Wellington da Silva - "O espaço social da prostituta de rua" e Vilma Araújo "Prostituição infantil em Fortaleza". Enquêtes réalisées en octobre 1993, sous mon suivi.

⁵Edward W. Soja - *The political Organisation of space*. Washington, D.C. : Association of American Geographers, 1971, cité par Claude Raffestin (1980, p. 146).

élégants contribuent à transformer un paysage marqué à la fois par la tradition et la modernité. Cette transformation n'a d'ailleurs pas échappé à l'État qui a choisi d'y installer son ambitieux "Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura", ensemble de cinémas, théâtres, musées, école de communication et des arts, présenté comme une "proposition architecturale dans le contexte urbain de renouvellement".

Ces transformations ont entraîné un phénomène de délocalisation et de décentralisation et ont provoqué le départ de certains habitants du quartier. La résistance des habitants et l'action des associations de défense du quartier qui rassemblent toutes les catégories sociales s'expliquent peut-être par un sentiment de perte du droit à la ville, de sa territorialité et par la peur d'une nouvelle territorialité.

D'autres exemples de territorialité pourraient être évoqués, comme celle des jeunes dans la *Volta da Jurema* et dans la *Barraca América do Sol*, à la plage du *Futuro*, celle des vendeurs ambulants de la Place José de Alencar, celle des "agitos-fêtes de jeunes" dans les clubs de la périphérie de Fortaleza, etc. A une autre échelle, on pourrait aussi parler d'embryons de territorialités dans le quartier de *l'Aldeota* imprégné du luxe et de la richesse de la classe dominante ou, à l'inverse, dans le quartier de *Pirambu* marqué par la pauvreté des exclus.

Les territorialités se nourrissent d'une certaine histoire et d'une permanence dans le temps. De nouvelles territorialités sont en processus et des anciennes se défont. C'est ce qu'il importe de continuer à explorer maintenant.

En conclusion, je citerai encore une fois Italo Calvino :

"Un plan de Sméraldine devrait comporter, marqués avec des encres de couleurs différentes, tous ces tracés, solides et liquides, visibles et cachés. Il est plus difficile d'y fixer le chemin des hirondelles, qui coupent l'air au-dessus des toits, descendent ailes immobiles le long de paraboles invisibles, s'en écartent pour avaler un moustique, remontent en spirale, frôlent un clocheton, dominant en tous les points de leurs sentiers aériens chacun des points de la ville." (op. cit. p. 107)

Bibliographie

- CALVINO, Italo, 1974, *Les villes invisibles*, Paris, Editions du Seuil.
- DIOGENES, G., 1993, *Fortaleza : uma cidade moderna ? Fragmentos da cidade invisível*. Fortaleza (texto mimeo.)
- FERRARA, L. d'Aléssio., 1988, *Ver a cidade*, S. Paulo, Nobel.
- FRÉMONT, A., 1976, *La région, espace vécu*, Paris, PUF.
- JEAN, B., 1993, "Terre, Territoire, Territorialité : les agriculteurs et leur attachement au territoire", *Cahiers de Géographie du Québec*, Québec, Université Laval, vol 37, n° 101, p. 291-308.
- LEFEBVRE, H., 1991, *O direito à cidade*, SP, Editora Moraes.
- LEFEBVRE, H., 1991, *A vida cotidiana no mundo moderno*, SP, Atica.
- GOV. DO ESTADO DO CEARA/Secretaria do Trabalho e Ação Social, 1991, *Adensamentos favelados em Fortaleza*, vol I - Levantamento estatístico.
- LINHARES, P., 1992, *Cidade de Agua e Sal*, Fortaleza, Fund. D. Rocha.
- POCOCK, D.C., 1984, "La géographie humaniste", In : A. BAILLY et al., *Les concepts de la géographie humaine*, Paris, Masson.
- PONTE, S. R., 1993, *Fortaleza belle époque*, Fortaleza, Fund. D. Rocha.
- RAFFESTIN, C., 1983, "Potere e territorialità", In : *Geografia Política : teorie per un progetto sociale* (a cura di Claude Raffestin). Milano, Ed. Unicopli, p. 63-72.

- RAFFESTIN, C., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec.
- RAFFESTIN, C., 1977, “Paysage et territorialité”, *Cahiers de Géographie de Québec*, Québec, Université Laval, vol. 21 n° 53-54, p. 123-134.
- RIMBERT, S., 1973, *Les paysages urbains*, Paris, Armand Colin.
- SILVA, P. R., 1993, “O lugar no mundo : identidade, territorialidade e ecologismo - o caso da Lagoa do Abaeté”, In : *Poder local : governo e cidadania*, Rio de Janeiro, Fund. Getúlio Vargas.

Multiculturalisme et territoires ethniques : l'expérience nord-américaine

Cynthia GHORRA-GOBIN
Laboratoire "Espace et Culture" – Université Paris IV

Aux États-Unis, la décennie soixante est considérée comme une période déterminante de l'histoire suite à la mobilisation politique et sociale en faveur des droits des minorités, notamment les Noirs. L'"Affirmative Action", qui se donnait pour objectif de favoriser l'ascension sociale des minorités par le biais de quotas, relevait de ce mouvement au même titre que la loi "Voting Rights Act" en faveur de la participation des minorités à la vie politique. Cette dernière reposait sur l'idée qu'une meilleure représentativité politique des minorités serait le moyen le plus efficace pour la défense de leurs intérêts et de leurs droits. L'amendement porté à la Section 2 du *Voting Rights Act* de 1982 traduit de manière explicite cette volonté d'une meilleure participation politique des minorités, pendant que des intellectuels se réclamant du multiculturalisme plaident au début des années 1990 en faveur d'un rapport dialogique entre minorités ethniques et groupes dominants, en vue de reformuler les fondements du lien social.

A partir de l'analyse de l'évolution du contexte de Los Angeles, qui présente en cette fin de siècle une grande diversité ethnique, ainsi que de celle de la mise en œuvre de la Section 2 du *Voting Rights Act* dans cette même ville, il s'agit de s'interroger sur le sens d'une identité fondée sur l'appartenance à un territoire ethnique dans l'optique de l'idéologie multiculturaliste. Ce courant intellectuel qui cherche à s'octroyer une portée universelle présente toutefois l'inconvénient de ne pas prendre en compte la dimension spatiale dans la reformulation du lien social, alors que de leur côté, les géographes n'ont toujours pas construit une argumentation démontrant le poids du territoire dans la construction du lien social. Le territoire multiculturel relève-t-il alors d'un nouveau "mythe" ?

1- De la ville anglo-saxonne à la ville pluri-ethnique : l'exemple de Los Angeles

Los Angeles, deuxième ville des États-Unis après New York, comprend 3,5 millions d'habitants au dernier recensement de 1990. Jusqu'au milieu de la décennie 1960, Los Angeles était une ville essentiellement anglo-saxonne : les Anglo-saxons représentaient 85 % de la population, contre 13,5 % pour les Noirs, 1,5 % pour les Hispaniques et 1,5 % pour les Asiatiques. Le terme "*Latino*" au même titre que celui d'"hispanique" regroupe toutes les populations parlant l'espagnol, quel que soit leur pays d'origine ou encore les raisons de leur immigration vers les États-Unis. A Los Angeles, les Mexicains-Américains (*Chicanos*) constituent les 2/3 de cette population.

Tableau #1 : Los Angeles devient multi-ethnique (1960-1990) (%)

Années	Pop. Totale	Noirs	Latinos	Asiatiques	Anglo
1960	2 479 000	13,5 %	1,5*	1,5	83,5
1970	2 512 000	17,9	18,4	2,1	61,6
1980	2 900 000	17	27,5	6,9	51,4
1990	3 400 000	13	39,9	9,2	37,9

* Les *Latinos* n'avaient pas été identifiés en tant que catégorie de population lors du recensement de 1960, ce qui explique leur faible pourcentage.

Los Angeles, qui s'étend à présent sur 1 000 km², était occupé par des Indiens avant la création du "*pueblo*" par les colons espagnols, en 1781. Après avoir été espagnole, Los Angeles fut mexicaine et elle ne devint américaine qu'au milieu du XIX^{ème} siècle. Mais à partir de 1876, c'est à dire lorsque la ville fut reliée au reste du pays par le chemin de fer, elle commença de s'américaniser au fur et à mesure de l'arrivée d'Américains venus de la côte est puis du midwest. Elle enregistra, en l'espace de quelques décennies, une croissance économique qui bénéficia principalement aux nouveaux conquérants, les "*Yankees*". Los Angeles comptait certes des minorités d'origine hispanique et asiatique, mais dès la fin du XIX^{ème} siècle, elle ne tarda pas à se considérer comme une entité WASP ("*white anglo-saxon protestant*").

Au début du XX^{ème} siècle, Los Angeles a toutefois commencé de recevoir des immigrés noirs en provenance du sud. Les historiens rappellent ainsi que la "*Southern Pacific Railroad*", la puissante compagnie de chemin de fer, n'avait pas hésité, lors de la grève des ouvriers mexicains de 1903, à inciter des familles noires à se rendre à Los Angeles¹. Des familles noires sont venues habiter dans les quartiers nord-ouest et nord-est de la ville avant que le ghetto noir se constitue au sud de la ville, après le départ des Blancs pour les quartiers situés plus à l'ouest. En l'espace d'une décennie, entre 1910 et 1920, la population noire a doublé, en passant de 15 579 à 39 000 habitants en même temps que la population totale de la ville doublait de 576 000 à 1 250 000 habitants.

Au sud de la ville, des fermiers noirs et des ouvriers blancs vivaient à Watts, un territoire non-incorporé² qui se constitua en municipalité en 1910 avant d'être annexé, une décennie plus tard, par la ville de Los Angeles. Des mesures furent alors prises pour empêcher l'extension spatiale de la communauté noire et un plan de zonage affecta une partie de l'espace non encore urbanisé à l'usage industriel. En 1930, la communauté noire de Los Angeles vivait dans des conditions meilleures que celles des autres grandes villes : un tiers des familles était propriétaire de son logement alors que ce pourcentage n'était que de 10 % à Chicago, 15 % à Detroit et 5 % à New York³. Au fur et à mesure de l'arrivée de populations noires, après la deuxième guerre mondiale, le ghetto noir s'agrandit au sud du centre-ville du côté de "*South Central*" alors que les quartiers mexicain d'"*East Los Angeles*" continua de s'étendre à l'extérieur de la ville dans la banlieue est. A l'heure actuelle, Los Angeles accueille des Asiatiques qui sont à l'origine de la croissance de "*Chinatown*" et de la création d'un nouveau quartier "*Koreatown*" ainsi que d'immigrés hispaniques qui s'installent dans de vieux quartiers délaissés du centre-ville, comme à Westlake et dans le ghetto noir de *South Central*

Jusqu'en 1960, Los Angeles se conçoit comme une ville Wasp. Mais progressivement, suite aux émeutes de Watts et à la mobilisation nationale en faveur des Noirs, elle commença à se penser comme une entité bi-raciale.

Une première victoire fut gagnée par la communauté noire en 1963, lorsque Tom Bradley, un ancien officier de police, fut élu conseiller municipal du dixième arrondissement de la ville,

¹ Il existe très peu de travaux sur l'arrivée de la communauté noire à Los Angeles, cf. la thèse de J. Max Bond, 1936, "*The Negro in Los Angeles*", Ph.D. Dissertation, University of Southern California, et publiée en 1972 à San Francisco par R & E Press.

² Sur cette notion de territoire non-incorporé, cf. Ghorra-Gobin, C., 1992, "Planification urbaine et incorporation aux États-Unis. Les fondements de la politique d'exclusion" in *Les Annales de la Recherche Urbaine*, #51, mars 1992, p.40-47.

³ Ces chiffres proviennent des travaux de recherche effectués sur la communauté noire par Douglas S. Massey et Nancy A. Denton qui ont fait paraître, tout au long de la décennie 1980, de nombreux articles dans des revues de sociologie et dont une excellente synthèse a été publiée sous le titre d'"*American Apartheid*", Harvard University Press, 1993.

où vivait une grande partie de la communauté noire. Bradley⁴ avait fait des études supérieures à l'Université de Californie Los Angeles (UCLA), puis était entré dans la police. Tout en étant lieutenant – un grade jamais obtenu par un Noir à Los Angeles –, il suivait des cours du soir pour devenir avocat. Mais après 20 ans de service dans la police, il décida de prendre sa retraite, d'exercer sa profession d'avocat et de rentrer en politique. En 1963, il devint conseiller municipal en même temps que Gilbert Lindsay et Billy Mills, une élection qui symbolisait une victoire non négligeable pour la communauté noire.

Bradley fut facilement réélu conseiller municipal en 1967 et plus tard en 1971. Sa politique consistait à ne jamais défendre les seuls intérêts de la communauté noire, une attitude qui lui permit de créer des alliances au sein du conseil municipal et de proposer, en 1968, d'élargir le nombre des élus, afin de permettre à la communauté hispanique d'être représentée. En 1969, il participa à la campagne électorale mais ne fut pas élu maire. Il le devint cependant quatre ans plus tard, grâce notamment aux Blancs (*white liberals*) qui avaient voté en grande majorité pour lui. Il fut élu pour les mêmes fonctions en 1977, 1981, 1985 et 1989, ce qui lui permit d'exercer cinq mandats. En tant que maire de Los Angeles, Bradley a poursuivi sa stratégie de conseiller municipal et a tenté de concilier les intérêts des deux principales communautés. Il a inauguré l'ère de la coalition bi-raciale.

Mais sa politique⁵ s'est avérée fragile, au fur et à mesure de la croissance démographique des communautés asiatiques et hispaniques. Los Angeles, qui dans les années soixante, avait connu des tensions entre la communauté noire et les Blancs conservateurs, devenait, tout au long de la décennie 1980, le théâtre de tensions inter-ethniques qui ont éclaté avec violence lors des émeutes du printemps 1992⁶.

2- Le "*redistricting*"⁷ ou le redécoupage des territoires urbains

La procédure obligatoire du découpage du territoire urbain (à la suite du "*Voting Rights Act*") a pour objectif de traduire, sur le plan spatial, la croissance démographique de tout groupe de population jusqu'ici considéré comme minoritaire. En s'octroyant officiellement un territoire urbain, toute communauté ethnique s'avère en mesure d'affirmer son identité, d'acquérir une légitimité politique et de défendre ses intérêts. Le *Voting Rights Act*⁸, en favorisant dans les grandes villes l'émergence de conseillers municipaux reflétant la diversité de la population, contribua ainsi à l'élection d'un deuxième conseiller municipal hispanique à Los Angeles.

A la suite des résultats du recensement de 1980 qui soulignait une nouvelle poussée démographique en faveur des Hispaniques, la ville de Los Angeles se vit dans l'obligation de revoir les limites de ses quinze arrondissements en vue de faire émerger un territoire majoritairement hispanique. La ville présenta en 1982 un premier plan qui fit aussitôt l'objet d'une attaque en justice initiée par le Ministère de la Justice Fédérale pour sa non-conformité vis à vis de la législation fédérale. Des associations de défense des droits civiques comme le "*Mexican-American Legal Defense and Education Fund*" (MALDEF) ou "*California for Fair Representation*" (CFFR) n'avaient pas hésité à se mobiliser et à faire pression auprès de Washington D.C. pour que la loi soit respectée au niveau local.

⁴ Pour plus de détails sur la biographie de Tom Bradley, cf. Allswang, John M., "Tom Bradley of Los Angeles", *Southern California Quarterly*, Spring 1993, p.55-103.

⁵ Pour plus de détails sur le terme et le type d'alliances politiques qu'il évoque, cf. Sonenshein, Raphael J., 1989, "The dynamics of biracial coalitions : Crossover politics in Los Angeles", *Western Political Quarterly*, 42, p.333-353.

⁶ Sur les émeutes de 1992, cf. Ghorra-Gobin, C., "Los Angeles 1992 : La première émeute multi-ethnique des États-Unis", *Hérodote* #65-66, 2ème et 3ème trimestres 1992, p.326-337.

⁷ La question du *redistricting* a été suivie à l'occasion de longs séjours effectués par l'auteur à Los Angeles, au cours de la décennie 1980.

⁸ Aux États-Unis, le droit de vote n'est accordé qu'aux citoyens américains.

L'administration fédérale reprocha à la ville de Los Angeles son attitude discriminante à l'égard de la minorité hispanique qui représentait désormais plus du quart de la population de la ville et qui ne disposait que d'un conseiller municipal hispanique. La décision du tribunal administratif se fit en faveur de la minorité hispanique et la ville fut contrainte d'initier une nouvelle procédure de *redistricting*. Un nouveau découpage territorial de la ville fut à nouveau présenté par Richard Alatorre (l'unique conseiller municipal hispanique) en juillet 1986. Ce plan réussissait certes à faire émerger un deuxième arrondissement où la majorité de la population en mesure de voter était hispanique, mais il présentait l'inconvénient de remanier le territoire de Hollywood, l'arrondissement du premier conseiller asiatique de Los Angeles, élu en 1985. Hollywood n'est pas vraiment un quartier asiatique mais Woo avait réussi à s'appuyer sur une coalition politique relevant des différentes communautés en présence (Arméniens, Asiatiques, Juifs d'Europe de l'est et WASP). Alatorre s'était donc arrangé pour ne toucher ni au territoire des conseillers municipaux noirs ni à celui des anglo-saxons.

Mais face à l'agressivité de Woo, de la communauté asiatique et des associations militant en faveur des droits civiques, le conseil municipal refusa d'adopter le plan d'Alatorre. La procédure du *redistricting* devait donc se poursuivre. La chance de Los Angeles fut alors de perdre un conseiller municipal anglo-saxon au cours de l'été 1986. Le territoire du conseiller municipal décédé, Finn, fut alors remanié, ce qui permit de faire émerger un deuxième territoire hispanique, à proximité du premier. A l'automne 1986, Los Angeles disposait ainsi de deux arrondissements (1 et 14) comprenant une majorité d'Hispaniques, autorisant ainsi l'élection d'un deuxième conseiller municipal hispanique, Gloria Molina.

Le *redistricting* est une procédure qui exige la prise en compte simultanée de deux critères démographiques, la population vivant sur un territoire donné et la population en mesure de voter sur ce même territoire. La tâche du démographe consiste dans un premier temps à répertorier l'ensemble des "îlots du recensement" (*census tracts*) et à faire juxtaposer ceux présentant une majorité en faveur d'une communauté ethnique donnée. Quant à la deuxième étape, c'est à dire celle qui consiste à démontrer qu'un territoire donné détient une majorité ethnique en mesure de voter, elle s'avère plus complexe pour les deux raisons suivantes : (1) un territoire ethnique inclut souvent un pourcentage non négligeable d'immigrés qui ne sont pas en mesure de voter; (2) sa pyramide des âges présente une base importante, or les jeunes ne peuvent voter.

A ces deux critères purement objectifs s'en ajoute un troisième plus difficile à cerner, le comportement électoral des membres de chaque communauté. Un membre de la communauté mexicaine-américaine n'a pas le même rapport à la démocratie de représentation qu'un wasp ou qu'un asiatique. D'une manière générale, les communautés ethniques en situation de relégation ne participent pas aux élections avec autant d'enthousiasme que les Wasp. Il en résulte que déterminer les limites d'un territoire où une majorité ethnique serait en mesure de voter, relève de critères objectifs mais aussi d'estimations anticipant le comportement électoral des membres de la communauté, ce qui nécessite des arbitrages politiques. Mais le *redistricting* présente des limites, compte tenu de la forte immigration. Il ne réussit pas à combler le déséquilibre croissant entre population d'électeurs et population résidentielle.

Certains commencent ainsi à s'interroger sur le sens du *redistricting* quand une fraction non négligeable des communautés ethniques (appartenant essentiellement à la classe moyenne) a quitté la ville pour la banlieue⁹. Au cours de ces deux dernières décennies, le ghetto noir de *South Central* n'a cessé de se paupériser, suite au départ des familles de classe moyenne, à la fermeture des usines situées dans son voisinage et à l'arrivée massive de pauvres immigrés hispaniques. Aussi dans le premier arrondissement de Los Angeles, situé à proximité du

⁹ Pour le contexte de Los Angeles, cf. Rabinovitz, Francine F., 1984, *Minorities in Suburbs: The Los Angeles Experience*, Cambridge, Mass., Joint Center for Urban Studies.

centre-ville, les Hispaniques représentent 75 % de la population mais uniquement 45 % des citoyens inscrits sur les listes électorales¹⁰ ("registered voters") alors que les Anglo, qui ne représentent que 7 % de la population, comptent 40 % des électeurs. A *South Central*, les Noirs ne représentent plus que 63 % de la population mais 89 % des électeurs, alors que les Hispaniques représentent 31 % de la population et seulement 3 % des électeurs. Rita Walters qui représente ainsi *South Central* a été élue par 6 000 personnes alors que l' élu municipal d'un arrondissement anglo l'a été grâce à 25 000 voix. Ces chiffres soulignent en fait le faible poids politique d'un élu noir face à un élu blanc compte tenu de la déstructuration du ghetto. Dans ce contexte où le "ghetto" se transforme en "barrio", le *redistricting* risque d'être interprété comme une procédure en faveur d'un multiculturalisme de l'"underclass".

Le redistricting, en dépit des limites de la procédure que l'on vient de souligner, repose sur le principe de l'émergence d'un territoire ethnique en vue de garantir la légitimité politique de cette même communauté. De ce fait il participe bien a priori du multiculturalisme, même si ce courant idéologique n'a jamais inclus dans ses réflexions la dimension spatiale du lien social.

Multiculturalisme et dimension spatiale du lien social : que conclure ?

Les multiculturalistes qui, à la suite Michael Walzer et de Charles Taylor¹¹, ont conscience de la fragmentation de la société, estiment que ce manque d'homogénéité culturelle pose de sérieux problèmes pour le fonctionnement de la démocratie. Ils font par ailleurs le constat de l'image dépréciative de la culture dominante à l'égard des minorités, en raison de leur race, ethnie, sexe ou croyances religieuses et défendent le principe de la politique de la "reconnaissance" qu'ils estiment fondamentale dans la mesure où elle contribue à la construction de l'identité de l'individu et du groupe. En plaidant pour un principe d'égalité universelle, les multiculturalistes dénoncent toute discrimination et refusent toute forme de citoyenneté de seconde classe. Pour eux, les groupes dominants ont, tout au long de l'histoire, eu tendance à renforcer leur position hégémonique en inculquant une image d'infériorité aux communautés ethniques. Aussi, la "politique de la reconnaissance" qui repose sur cet idéal de l'authenticité de chacun de nous, prône en quelque sorte ce souci de la différence alors que les sociétés occidentales et démocratiques ont plutôt eu tendance à négliger ces particularités culturelles.

Le discours des multiculturalistes présente certes l'avantage de poser en termes nouveaux la relation politique et culturelle qui devrait lier entre elles les communautés ethniques dans un État qui ne voit aucune contradiction entre le citoyen et la communauté. En revanche il néglige de prendre en compte la dimension territoriale de la reconstruction du lien social. Cette négligence résulte-t-elle de la difficulté épistémologique à laquelle font face les politologues et les philosophes pour inclure le territoire ou plus simplement d'une division du travail au sein des sciences sociales ? Dans ce cas, la critique devrait plutôt s'adresser aux géographes qui n'ont pas encore démontré comment le territoire participait de la reconstruction du lien social. Aussi, en l'absence de ce type de réflexion, le territoire risque d'être encore perçu comme une frontière alors qu'il pourrait participer du lien social et de l'avènement du multiculturalisme.

¹⁰ Cette notion de citoyens inscrits sur les listes électorales relève le plus souvent d'estimations faites par la presse à l'occasion des élections. Ces chiffres sur Los Angeles proviennent du *Los Angeles Times* du 2 Juin 1993.

¹¹ Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, Paris, Aubier (pour la traduction française) et Walzer, Michael, "Les deux universalismes", *Esprit*, décembre 1992, 114-133 et "Individus et communautés: les deux pluralismes", *Esprit*, juin 1995, 121-143, qui correspondent à des traductions d'articles parus dans des revues américaines.

Bibliographie

BANFIELD, Edward, et James Q.WILSON, 1963, *City Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard university press.

BROWNING, Rufus P., Dale Rogers MARSHALL et David TABB, 1990, *Racial Politics in American Cities*, New York : Longman.

DAVIS, Mike, 1990, *City of Quartz : Excavating the Future in Los Angeles*, New York : Verso.

FUCHS, Lawrence H., 1990, *The American Kaleidiscop : Race, Ethnicity and Civic Culture* Wesleyan University press.

GHORRA-GOBIN, Cynthia, 1993, *Les États-Unis : Environnement, Espace, Société et Ville*, Paris : Nathan.

GARREAU, Joël, 1991, *Edge City : Life on the New Frontier*, New York : Anchor Books.

GLAZER, Nathan, et Daniel P. MOYNIHAN, 1991, *Beyond the Melting-Pot*, Cambridge, Mass : The MIT press, 1970.

JENCKS, Christopher, et Paul PETERSON (ed.), 1991, *The Urban Underclass*, Washington D.C. : The Brookings Institution.

MASSEY, Douglas, et Mitchell L.EGGERS, 1989, *The Ecology of Inequality : Minorities and the Concentration of Poverty, 1970-1980*, Population Research Center, University of Chicago.

PEARLSTONE, Zena, 1990, *Ethnic L.A.*, Beverly Hills, Ca : Hillcrest press.

STEINBERG, Stephen, 1981, *The Ethnic Myth : Race, Ethnicity, and Class in America*, Boston, Mass. : Beacon press.

TAYLOR, Charles, 1994, *Multiculturalisme : Différence et Démocratie*, Paris : Aubier.

WALZER, Michael, 1992, *What it Means to Be American*, Princeton University press.

Le "sang" et le "sol"

Le patrimoine, facteur d'appartenance à un territoire urbain

Maria GRAVARI-BARBAS
ESTHUA - Université d'Angers

Introduction

Au cours des dernières années on a assisté à un élargissement sans précédent des champs thématique, chronologique et spatial du patrimoine.

Cet élargissement correspond à une prise de conscience du public vis à vis des témoins rares et souvent fragiles d'un passé de plus en plus proche¹.

La sensibilisation du public s'exprime à travers la ré-appropriation de territoires ou d'objets. Elle entraîne l'émergence de nouvelles responsabilités et suscite de nouvelles tâches, souvent confiées à des organismes *ad hoc*².

L'évolution de l'environnement associatif

L'extension du champ patrimonial est en effet accompagnée d'une évolution considérable de l'environnement associatif. Si le patrimoine est certainement un des secteurs culturels qui compte les plus anciennes associations, dont certaines remontent à la première guerre mondiale, le nombre de celles-ci s'est considérablement accru à partir du septennat 1974-1981³.

Les grandes associations à vocation nationale⁴, émanent généralement d'un groupe restreint, le plus souvent d'une élite aristocratique, intellectuelle ou scientifique (propriétaires de châteaux ou de monuments historiques privés, chercheurs, architectes), mais elles ciblent, grâce à une politique médiatique (édition de revues et bulletins, manifestations, colloques, ou même distribution de prix⁵), un grand public, s'intéressant à la sauvegarde du patrimoine.

En même temps, un grand nombre d'associations est créé à un échelon local. L'année du Patrimoine, en 1980, fut sans doute à l'origine de leur multiplication. Dès cette année, en France, on estimait leur nombre à 6 000⁶. Il s'agit d'associations créées pour la plupart dans un contexte urbain, ayant un objectif qui se résume souvent à la volonté de préserver un seul et

¹ Si, en effet, jusqu'à 1981, seulement 30 % des Français affirmaient visiter un monument historique, ce pourcentage passe à 37 % en 1987 et à 57% en 1993. Faucheur, Patrick, 1994, "Mise en valeur du patrimoine et aménagement du territoire", in *Cahiers des Espaces*, No 37.

Par ailleurs, les 12èmes "Journées portes ouvertes" des Monuments Historiques, les 16 et 17 septembre derniers, ont mobilisé 7 millions de visiteurs contre 6,5 millions l'année dernière.

² Jeannot, Gilles, 1988, "Du monument historique au patrimoine local, histoire des sociétés savantes et associations de sauvegarde du patrimoine en France depuis 1945", Thèse 3e cycle, dir. Françoise Choay, Paris VIII.

³ Leniaud, Jean-Michel, 1992, *L'Utopie Française, Essai sur le Patrimoine*, Mengès, Paris.

⁴ Pour en citer quelques-unes : "Sauvegarde de l'Art Français", 1914, "La Demeure Historique", 1923, "Les Vieilles Maisons Françaises", 1958, "La Ligue Urbaine et Rurale", "Les Sites et Monuments", "Les Maisons Paysannes de France", "La Section Française de l'ICOMOS", "Gallia Nostra", "Civitas Nostra", "Patrimoine Rhônalpin". On pourrait ajouter les associations du secteur des jeunes bénévoles, comme "Rempart", "Cotravaux", "Le Club du Vieux Manoir", et j'en oublie.

⁵ C'est par exemple le cas de la "Ligue Urbaine et Rurale".

⁶ Neyret, Régis, 1992, "Le Patrimoine Valeur Ajoutée", in *Le Patrimoine Atout du Développement*, Lyon, Presses Universitaires, pp. 7-17.

unique témoin du passé. Celui-ci est généralement qualifié de "mineur" (de manière explicite ou implicite), de la part des acteurs qui interviennent dans la protection du patrimoine. Il n'attire pas, par conséquent, l'attention des grandes instances et ne justifie pas des mesures de protection ou des fonds importants. C'est la boutique "du coin", l'ancienne usine, la chapelle, ou la vieille école. Des éléments patrimoniaux auxquels un groupe précis s'identifie, parce que ses parents y ont travaillé, parce qu'on y a vécu, parce que ces témoins font partie de l'imaginaire local.

Le patrimoine facteur d'appartenance

La mobilisation de l'association ou du groupe s'intensifie si le patrimoine en question est menacé. A l'origine de la plupart des associations locales, on trouve en effet la concrétisation d'une réaction de défense pour sauvegarder un monument, un quartier ou un site, menacés par des projets iconoclastes⁷. Dans ce cas, l'opposition au projet revêt un caractère d'opposition sociale (c'est le cas d'un projet qui menace par exemple la composition démographique d'un quartier), ou politique. Nombreuses sont les associations de quartier créées *in extremis* pour s'opposer à un projet ambitieux de "valorisation" d'un élément ou d'un ensemble urbain par la municipalité.

Si donc l'engouement du public pour les richesses patrimoniales s'exprime par une "consommation" touristique focalisée sur quelques monuments majeurs d'envergure nationale⁸, sa mobilisation (donc le passage de la contemplation à l'acte) se concentre sur un patrimoine de proximité, de caractère local. On peut bien évidemment s'intéresser aux problèmes de Venise ou de la Tour de Pise, on peut même *"se sentir aussi autorisés à avoir un avis que les habitants de pure souche"*⁹, mais cela n'entraînera pas, sans doute, la création d'une association dans un petit bourg français.

A un échelon local, la mobilisation d'un groupe pour la sauvegarde d'un bien patrimonial de proximité n'est pas par ailleurs étrangère au fait que le groupe en question se sent souvent dessaisi des éléments patrimoniaux majeurs, pris en charge par les acteurs institutionnels. En effet, la marge de réaction ou d'intervention dans les grands chantiers du patrimoine, devenu au cours des dernières années l'objet d'un nouveau "culte" où s'affairent le Ministère de la Culture avec son "clergé" d'inspecteurs ou d'architectes, les grandes entreprises d'ingénierie culturelle, ou les agences spécialisées, est limitée.

Les actions de sauvegarde sont souvent accompagnées d'un projet ou d'un contre-projet de valorisation, qui propose la réinsertion de l'élément patrimonial dans la vie quotidienne du quartier. Il est souvent proposé d'y installer le centre du quartier, voire les locaux de l'association elle-même. Dans ce cas, la démarche d'identification à un élément patrimonial se concrétise par le réinvestissement concret de celui-ci.

⁷ Idem. Le patrimoine devient donc aujourd'hui le terrain de rencontre entre administrations et associations, un enchevêtrement de partenaires et d'instances de décision.

⁸ Corardelle, Michel, et Alain Monferrand, 1995, *Économie Touristique et Patrimoine Culturel*, Conseil National du Tourisme, Section de l'aménagement touristique, La Documentation Française.

Agnus, Jean-Michel, et Edwige Zadora, 1987, *Repères sur les monuments historiques protégés*, Ministère de la Culture et de la Communication, Direction de l'administration générale et de l'environnement culturel, Département des études et de la prospective, La Documentation Française.

⁹ Bourdin, Alain, 1992, "Patrimoine et demande sociale", in *Le Patrimoine Atout du Développement*, Lyon, Presses Universitaires, pp. 21-30.

Il est important de cerner cette démarche d'identification au patrimoine. Selon André Chastel, l'attachement au patrimoine "*explicite une relation particulière entre un groupe juridiquement défini et certains biens matériels tout à fait concrets : un espace, un trésor, ou moins encore*"¹⁰.

Comme le souligne Jean-Michel Leniaud, le patrimoine n'existe pas a priori. Un processus préalable d'adoption est nécessaire. Le groupe qui se l'approprié "*non seulement comprend sa signification, mais encore s'identifie à travers lui*"¹¹.

L'identification à un ensemble de biens patrimoniaux forge le sentiment d'appartenance à un groupe, grâce à un jeu subtil d'inclusion-exclusion. Le patrimoine découle de "*la valeur humaine des possessions, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés*"¹². Comme l'a écrit Fernand Braudel dans l'Identité de la France,

"une nation ne peut "être" qu'à condition de s'identifier au meilleur, à l'essentiel de soi, conséquemment de se reconnaître au vu des images de marque, de mots de passe connus des initiés".

Le patrimoine "sang"

Mais, parlant du patrimoine, qui sont donc ces initiés disposant des "mots de passe"? La définition courante du patrimoine présente celui-ci comme l'ensemble des biens qui "*descendent, suivant les lois, des pères et des mères aux enfants*"¹³ ou bien comme "*les biens de famille qu'on a hérité de ses ascendants*"¹⁴ et qu'on doit à son tour transmettre à ses descendants. C'est le *patrimonium*, ce qui nous vient de nos pères, de ceux qui nous ont donné naissance. Selon ce corpus de définitions, le patrimoine est fondé sur la loi du "sang", sur une filiation directe entre le groupe producteur de richesses (devenues patrimoniales) et ses héritiers. Ceux-ci sont ses gérants actuels mais également les initiés disposant des "mots de passe", permettant de reconnaître ces richesses en tant que patrimoine.

Le patrimoine est en effet lié à la recherche des origines, leitmotiv des préoccupations humaines¹⁵. Le principe de l'héritage est un des liens éternellement nécessaire à toute construction sociale, dans le sens où seule la tradition permet l'intégration temporelle d'une société : l'en priver c'est la menacer "d'anomie"¹⁶.

L'héritage des biens patrimoniaux et l'identification d'un groupe à ceux-ci, légitime les actions qui sont menées par lui en vue de sa sauvegarde. Les associations que nous venons d'évoquer, agissent au nom du groupe désigné comme l'héritier d'un bien ou d'un ensemble de biens, par opposition donc à un ensemble d'acteurs institutionnels, qui eux, voient leur légitimité mise en cause.

Dans un territoire urbain, cette action revêt une importance particulière. L'éclatement des modes de vie, la désagrégation des pratiques sociales, le morcellement des rapports entre les habitants, permettent au patrimoine "sang" de jouer un rôle fédérateur, à travers une démarche d'identification. Ils lui permettent également de légitimer des actions d'opposition aux pouvoirs

¹⁰ Chastel, André, 1993, "La notion du patrimoine", in Nora, *Les Lieux de Mémoire, La Nation*, tome 2, Paris, Gallimard.

¹¹ Leniaud, op.cit.

¹² Bachelard, cité in Parent Michel, 1991, "Les élans sublimés de la mémoire", in *Apologie du Périssable*, sous la direction de Robert Dulau, éd. du Rouergue, p. 13-17.

¹³ Dictionnaire Littré.

¹⁴ Dictionnaire Petit Robert.

¹⁵ Responsable, entre autres, de l'apparition de musées d'archéologie et de préhistoire.

¹⁶ Shils, Edward, *Tradition*, Chicago 1981, cité in Poulot Dominique, 1994, *Bibliographie de l'Histoire des Musées de France*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

institutionnels. L'élément patrimonial devient alors le "drapeau" d'un groupe, le fondement de sa résistance, l'objet de démarches concrètes, le pôle fédérateur.

Le processus d'identification au patrimoine est donc essentiel, puisqu'il permet non seulement la survie du bien patrimonial mais aussi l'identification d'un groupe, fédéré autour de l'élément patrimonial.

En d'autres termes, la fédération des individus autour d'un élément patrimonial permet non seulement de *le* défendre, mais aussi de *se* défendre, voire passer de la "défensive à l'offensive" notamment par l'affirmation d'une autre option politique, exprimée elle aussi par le biais du patrimoine.

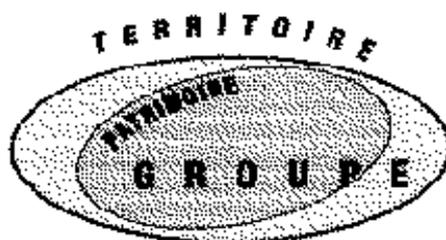


Schéma 1.

L'identification d'un groupe à un territoire est donc exprimée essentiellement à travers les éléments patrimoniaux *matériels*, portés par le territoire. Nous sommes ici dans un schéma où le groupe en question, installé sur un territoire (en l'occurrence urbain), adopte, en tant qu'*héritier* du groupe créateur, le patrimoine de son territoire. Dans ce cas de figure, il existe, pour le groupe, une correspondance territoire - patrimoine (schéma 1).

Le patrimoine "sol"

Le schéma est tout autre quand le patrimoine est transmis par le territoire lui-même à un groupe qui ne se reconnaît pas dans l'héritage du groupe créateur, qui ne s'identifie donc pas aux richesses historiques, artistiques, ethnologiques héritées du territoire.

On pourrait, certes, contester ici l'emploi du terme "patrimoine". Si effectivement celui-ci n'existe pas a priori, comme nous l'avons montré, comment peut-on qualifier de patrimoniaux les biens qui sont ignorés en tant que tels par le groupe qui les a hérités ? En fait on tient compte ici des richesses artistiques, esthétiques, historiques, importantes pour un autre groupe qui se reconnaît dans ce patrimoine, ce groupe pouvant s'étendre, dans certains cas, à l'humanité¹⁷.

Deux problèmes peuvent alors se poser :

- Le premier concerne la survie du patrimoine lui-même. N'ayant pas pu établir des liens identitaires avec les héritiers du sol, aboutissant à son "adoption", il n'est pas pris en compte en tant que bien patrimonial par ses gérants actuels. Les exemples sont nombreux, mais le cas des édifices culturels est le plus représentatif. On peut citer celui des synagogues grecques, laissées à l'abandon après l'extermination quasi totale des juifs au cours de la deuxième guerre mondiale, et cela malgré leur incontestable intérêt architectural et artistique¹⁸. C'est également le cas de

¹⁷ On rejoint ici la définition du Patrimoine Mondial, selon l'UNESCO.

¹⁸ Batopoulos, Nikos, 1995, "Synagoges stin Ellada", (Les Synagogues en Grèce), journal *Kathimerini*, 2 avril 1995.

l'architecture religieuse musulmane héritée de l'occupation ottomane : en Grèce, un grand nombre de mosquées ont péri au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, délibérément ou par un lent processus de détérioration; d'autres le seront dans les années à venir, car cette marche se poursuit¹⁹. C'est inversement le cas de l'architecture religieuse orthodoxe dans les anciens foyers de l'hellénisme, aujourd'hui en territoire turc. Ici aussi, des témoins majeurs de l'architecture byzantine ont subi les effets de l'abandon. Les dégâts ont pu être limités seulement là où il y a eu reconversion de l'édifice, donc ré-appropriation fonctionnelle, sinon affective²⁰, par les héritiers du sol.

Les cas évoqués, extrêmes, soulignent les rapports difficiles avec des richesses artistiques qui font appel à un passé douloureux ou simplement inconfortable, que l'on préfère effacer (on recherche dans le passé beaucoup plus la justification du présent que sa remise en cause) ou oublier : dans la plupart des cas, la disparition des témoins du passé est due à l'indifférence. Certains seraient par ailleurs tentés de dire que la notion même de "patrimoine mondial" est utopique ou trop abstraite, puisque l'élément patrimonial échappe alors à un processus d'adoption par le groupe qui devrait être concerné – en l'occurrence l'humanité²¹.

- Le deuxième problème est d'ordre différent. Nous avons évoqué le rôle fédérateur du patrimoine qui peut se transformer dans certains cas en outil d'opposition sociale ou politique. Les cas que nous venons d'évoquer soulignent le fait qu'il n'existe pas toujours, pour un groupe, une correspondance patrimoine-territoire.

Cependant, dans ces exemples, si l'identification au territoire ne s'opère pas à travers un ensemble de biens patrimoniaux (non reconnus), elle en est assurée à travers d'autres. Si le patrimoine laisse de côté certaines unités, il en englobe d'autres, et assure donc toujours une fonction fédératrice, sociale, culturelle, politique (schéma 2).

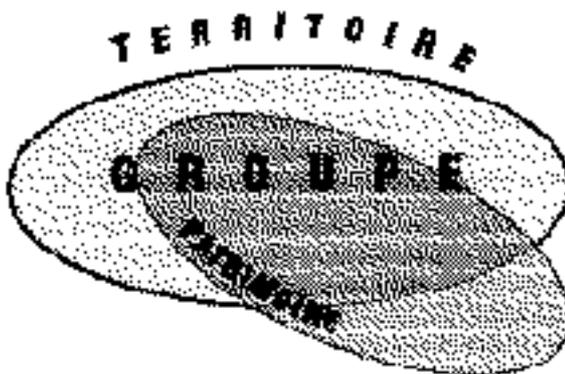


Schéma 2.

¹⁹ Sotiriou-Dorovini, Ioanna, 1995, "To Yeni Tzami kai to Azizié Hamam", (La Yeni mosquée le hamam Azizié), journal *Kathimerini*, 21 mai 1995.

²⁰ La sauvegarde des églises orthodoxes (au moins pour ce qui concerne le bâti) a pu être assurée notamment là où il y a eu reconversion de l'édifice en mosquée, donc adoption "affective" du monument à travers le culte.

²¹ Comme le note par ailleurs J.P. Babelon, "la notion des chefs d'oeuvre de l'art universel patronné par l'Unesco et mise en oeuvre par Icomos, marque un retour au tableau prestigieux des "merveilles du monde", inventée par l'universalisme antique", ce qui ne correspond pas effectivement au contexte actuel. Babelon J.-P. et Chastel André, La notion de patrimoine, (première éd. Revue de l'Art, 49/1980), Aubenas, Ed. Liana Levi, 1995, p. 104.

Le patrimoine exterritorialisé

Examinons maintenant le cas d'un quartier dans une périphérie urbaine. Nous avons souvent affaire à une population installée récemment, accusant une mobilité importante, ou ayant des origines très diverses (habitants de souche, rapatriés, immigrés, saisonniers). Dans certaines banlieues le *turn-over* est de quatre ans en moyenne²². Le processus de territorialisation ne passe pas dans un premier temps par le biais du patrimoine. Si le territoire est marqué et jalonné par les groupes, ces jalons peuvent ne pas avoir une représentation matérielle de "signal urbain", de monument, en tout cas pas forcément une représentation patrimoniale. Quant aux références patrimoniales du groupe, elles peuvent faire appel à d'autres territoires, ou être dénuées de support territorial.

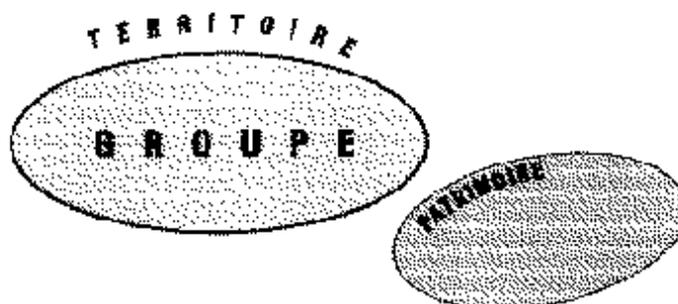


Schéma 3.

Le patrimoine peut en effet se concentrer dans des traditions orales ou artisanales, présentant, elles aussi, une grande "mobilité", dans le sens où elles sont en mesure d'accompagner le groupe dans ses migrations. On peut donc évoquer dans ce cas de figure, sinon une absence, en tous cas un phénomène d'exterritorialisation du patrimoine (schéma 3).

L'absence de repères patrimoniaux territorialisés, prive le groupe d'une expression identitaire spatialement exprimée, à travers des lieux affectifs. Elle le prive aussi d'un outil de contrôle (par le biais d'un consensus ou d'une opposition) de son territoire.

Patrimonialisation - Territorialisation

Cette situation a suscité des réactions de la part de ceux qui voient dans le patrimoine un outil de fixation d'un groupe à un territoire. Il s'agit de ceux qu'on peut appeler les "entrepreneurs de localisation" pour emprunter l'expression d'Alain Bourdin, "*ceux qui par leur fonction, ou pour d'autres raisons, ont intérêt à ce que les groupes s'attachent à un lieu*"²³. L'opposition étant préférable à l'anomie, au premier rang de ces entrepreneurs de localisation, on trouve évidemment les maires²⁴.

Ainsi, l'absence de liens identitaires entre une population et son territoire, a alimenté, au cours des dernières années de nouveaux discours prônant la "monumentalisation des

²² Il s'agit notamment de villes-banlieues dominées par des grands ensembles. La mobilité de la population à Chenôve est de 4 ans en moyenne.

²³ Bourdin, Alain, "Patrimoine et Demande Sociale", in *Le Patrimoine Atout du Développement*, Lyon, Presses Universitaires, 1992, pp. 21-30.

²⁴ A.M.V.B.F. (Association des Maires Ville et Banlieue de France), *Connaître et Valoriser le Patrimoine Culturel des Villes de Banlieue*, Actes de Séminaire, octobre 1988.

banlieues"²⁵ et la création, voire l'invention *ex nihilo*, d'objets appelés à jouer le rôle du Monument (sinon du Monument Historique). Il s'agit de faire accéder les territoires de la périphérie urbaine au rang du "territoire - patrimoine", monopolisé jusqu'à une date assez récente par le centre historique.

La démarche n'a rien de surprenant. En effet, au cours du siècle, on est conceptuellement passé de l'élément patrimonial isolé, à l'ensemble monumental, au centre historique urbain et finalement (et timidement) à l'organisme urbain dans sa totalité²⁶. Les démarches qui visent à montrer les mérites du patrimoine de la périphérie urbaine et à le valoriser se multiplient et s'organisent²⁷. Ce phénomène a exigé une mutation conceptuelle portant non seulement sur l'extension spatiale mais aussi sur l'extension thématique du champ patrimonial : parlant de patrimoine de banlieue on pensera probablement à d'autres témoins que ceux pris en compte par la Direction du Patrimoine²⁸. Celle-ci s'efforce cependant de suivre : on a ainsi assisté à la réhabilitation des "tags" – les graffitis qui fleurissent sur les murs des banlieues – suite à une exposition organisée sous la coupole du Musée National des Monuments Français²⁹.

Cette extension de la notion du patrimoine, exprime une volonté d'échapper au "risque majeur" qui est :

"avant tout la disqualification et l'homogénéisation de nos lieux de vie...Il suffit de penser à nos banlieues et aux disgracieuses zones commerciales et artisanales qui cernent le moindre de nos villages"³⁰.

Le patrimoine deviendrait alors un rempart contre l'espace vague et anémique.

La démarche mérite une analyse. Le patrimoine, nous l'avons montré, n'existe pas a priori. Or, il lui est demandé ici d'exister a posteriori, ce qui n'est pas dénué de paradoxes. On impose ainsi une correspondance spatiale (jusqu'alors inexistante) entre le patrimoine et le territoire d'un groupe, c'est à dire on opère, de force, une *patrimonialisation du territoire*.

Il convient ici de souligner la différence essentielle entre *patrimonial* et *patrimonialisation*. La première notion, propose une lecture "pérennaliste" du patrimoine qui insiste sur le "temps long". La seconde insiste sur le caractère profondément contingent de la forme patrimoniale et particulièrement sur son lien avec la culture politique contemporaine³¹.

Dans ce dernier cas, la désignation des objets élus, susceptibles d'accéder au rang patrimonial, est ordonnée de l'extérieur, de la part de décideurs et d'acteurs appelés à intervenir dans un territoire mal intégré au vécu de sa population. Le patrimoine est alors appelé à jouer le rôle qui lui est généralement attribué, à savoir celui du *ciment identitaire*. On peut voir dans le processus de patrimonialisation présenté ci-dessus, un exercice intellectuel périlleux, caractérisé à l'évidence par une volonté de "brûler les étapes".

²⁵ Entretien de Oriol Bohigas, 1994, in *La ville, six interviews d'architectes*, Le Moniteur.

²⁶ Choay, Françoise, 1992, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.

²⁷ A.M.V.B.F., idem

Dans ce type de démarches, on peut citer le Projet de Valorisation du Patrimoine de la ville de Rézé, à l'initiative de la municipalité, élaboré par l'agence d'Ingénierie Culturelle "Prospective et Patrimoine".

²⁸ C'est à dire un patrimoine généralement caractérisé de "monumental". Cependant, en l'absence d'une doctrine précise, la définition du patrimoine selon la Direction du Patrimoine fait état d'un certain éclectisme, soumis à la politique et aux effets de "l'air du temps". Elle reste donc dans un flou relatif.

²⁹ Exposition de graffitis organisée par le Ministère de la Culture au Musée National des Monuments Historiques, Palais de Chaillot, 1992.

³⁰ Augé, Marc, 1991, "Le Patrimoine contre la Mort", in *Apologie du Périssable*, sous la direction de Robert Dulau, éd. du Rouergue, p. 331-333.

³¹ Poulot, Dominique, op.cit.p. 15.

Des études ont mis en évidence la parenté conceptuelle qui rapproche le patrimoine et le territoire³². Or, les concepts de territorialisation et de patrimonialisation n'en gardent pas moins leur autonomie relative, même si, effectivement, l'ultime et décisive étape d'enracinement correspond à la patrimonialisation du territoire.

En effet, si la territorialisation trouve ses racines dans le passé, elle est solidement ancrée dans le présent. En revanche, la patrimonialisation, passe inévitablement par une étape de déconnexion avec le présent. Un objet, un ensemble, un espace devient patrimonial après avoir consommé sa rupture avec le présent, après avoir perdu sa valeur d'usage. Comme Chastel et Babelon l'ont démontré, l'objet devenant élément de patrimoine, change de fonction et de nature.

Conclusion

Depuis quelques années, on est donc entré dans une logique de patrimonialisation du territoire urbain, logique exprimée jusqu'à un certain degré par l'évolution du cadre juridique³³. Or, pour l'instant, celle-ci n'est exprimée que par une élite scientifique ou institutionnelle, en porte-à-faux avec la perception du patrimoine par les individus³⁴.

Cette logique compte par ailleurs sur la pérennité de la notion de patrimoine matériel, correspondant au patrimoine "sang", mais elle ne peut pas s'appliquer au patrimoine immatériel (l'oral, les traditions, les savoir-faire), même si ce dernier est inclus dans le concept³⁵.

D'ailleurs, dans les débats sur la notion du patrimoine, on sent bien une difficulté à admettre l'existence ou la nature intrinsèque du patrimoine immatériel : "*Comment interpréter le patrimoine sans tenir compte de l'assise spatiale, donc territoriale ?*"³⁶

Les analyses de la notion du patrimoine, abondantes au cours des deux dernières décennies, ont plus insisté sur l'*objet* (traité généralement comme un patrimoine - identité nationale : patrimoine "sang" et "sol" à la fois) que sur le *sujet*, à savoir les différents groupes sur le territoire national, pour lesquels le patrimoine est investi de sens multiples et différents. Les situations plus complexes ont été évacuées. Or, dans un contexte d'éclatement multiculturel, pouvons-nous rester dans une logique unanimiste, dont la facticité est souvent notoire ?

Si le patrimoine "sang" présente les attributs courants de l'élément patrimonial, assurant ainsi l'ensemble des rôles qu'il est appelé à jouer, et notamment celui de l'élément fédérateur, le patrimoine "sol", ou le patrimoine "exterritorialisé", nécessitent une approche différente, pour qu'ils puissent assurer ces rôles.

Le patrimoine "sol", paraît généralement pris en compte par les mesures de protection dans les pays développés ayant une législation sur le patrimoine, même si celle-ci présente des

³² Di Méo, Guy, 1995, "Patrimoine et Territoire, une Parenté Conceptuelle", in *Espaces et Sociétés, Méthodes et enjeux spatiaux*, No 78, L'Harmattan.

³³ Loi de 1913, périmètre de 500 m, loi 1930, secteurs sauvegardés 1962, ZPPAU 1983, ZPPAUP 1993. Le cadre juridique accuse évidemment un retard notable par rapport à l'élargissement conceptuel du champ spatial du patrimoine.

³⁴ Selon une enquête menée par l'Association des Maires Ville et Banlieue de France, la grande partie de la population des villes-banlieues est peu ou pas sensibilisée par son patrimoine. Les références patrimoniales, quand elles existent, se focalisent essentiellement sur la ville-centre. A.M.V.B.F., op.cit. p. 7.

³⁵ C'est le cas des "*lieux de mémoire*", expression récente, qui visait à combler le vide du patrimoine immatériel, expression qui est par ailleurs ambiguë, dans le sens où la mémoire n'a pas de "lieu". Le Ministère de la Culture cherchait cependant "*des lieux profondément matériels, de terre et de pierres, qu'une sorte d'osmose avec les événements, les hommes ou les oeuvres qu'ils ont vécus arrache à leur existence naturelle tout en les soustrayant à l'univers abstrait de la culture*". Leniaud, op. cit. p. 122.

³⁶ Di Méo, Guy, op.cit. p. 16.

Il faut souligner par ailleurs les difficultés réelles des démarches visant à prendre en compte aujourd'hui le patrimoine immatériel. "L'affaire" du Fouquet's a démontré les limites de la protection d'un patrimoine immatériel tel qu'une griffe prestigieuse, la désignation d'un grand cru, un savoir faire. La loi de 1913, fondée sur une distinction entre les biens meubles et immeubles, n'était en rien adaptée à la protection des choses immatérielles. Voir Leniaud, op.cit. p. 120.

lacunes et des décalages notables. Il faut cependant rester prudent quant aux modalités du choix des éléments pris en compte, opération éminemment délicate qui relève de la question : "comment écrit-on l'histoire " ? Dans les pays qui commencent à s'intéresser à la question, les choses sont plus difficiles. Cependant, on peut imaginer que dans une économie mondialisée, la protection du patrimoine "sol" (au moins là où celui-ci a aussi une dimension économique) n'est qu'une question de temps.

Le patrimoine exterritorialisé nécessite, en revanche, une approche beaucoup plus nuancée. Que conservent les populations déracinées, les nouveaux nomades de nos villes ? Souvenirs, coutumes, chants, danses, traditions orales ? Une fois les ponts rompus, que reste-t-il des éléments matériels d'un ex-patrimoine ? Presque rien, que des images, difficilement transposables dans un nouveau territoire. Comment traiter ce patrimoine immatériel, sans ancrages dans les nouveaux territoires, dans le nouveau port d'attache du groupe ?

Dans le cas des périphéries urbaines que nous avons évoquées préalablement, la "monumentalisation", plutôt que de *patrimonialiser le territoire*, tendance actuellement esquissée, consisterait davantage à *territorialiser le patrimoine*, démarche qui nécessiterait un cadre urbain souple, "façonnable" et adaptable. Réflexion utopique dans notre société, où le patrimoine est aussi une mémoire monnayable, un élément répondant à des "normes" précises ? Peut-être, mais à cinq ans du deuxième millénaire, à l'ère de l'immatériel, des autoroutes de l'information, de l'image instantanée, où la prophétie du "domaine urbain du non-lieu" semble être accomplie³⁷, on peut se sentir autorisés à plaider pour une prise en compte du patrimoine exterritorialisé et du patrimoine nomade.

³⁷ On se réfère ici à la notion du "*non-place urban realm*", proposée par Melvin Webber, voulant désigner la création de l'image composite d'un environnement urbain cosmopolite, indépendant du contexte urbain existant. Webber, Melvin, 1964, "The Urban Place and the Non-Place Urban Realm", in *Explorations in Urban Structure*, Philadelphia, éd. Melvin Webber.

Le Parc National des Galápagos : un territoire disputé

Christophe GRENIER
Doctorant à l'université de Paris I
ex-allocataire de l'ORSTOM aux Galápagos (ÉQUATEUR)

Dans "L'idéal et le matériel", M. Godelier donne du territoire la définition suivante :

"On désigne par territoire une portion de la nature et donc de l'espace sur laquelle une société déterminée revendique et garantit à tout ou partie de ses membres des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur tout ou partie des ressources qui s'y trouvent et qu'elle est désireuse et capable d'exploiter", (1984, p. 112).

Comme l'indiquent par exemple les cartes de l'ouvrage d'où est tirée cette définition du territoire, les objets d'étude des anthropologues, comme de certains géographes sont circonscrits : ils sont singuliers et localisés. La singularité de l'objet étudié comme sa situation sur la Terre peuvent faire prendre conscience aux géographes, anthropologues ou naturalistes "de terrain" qu'ils ont comme champ scientifique une planète finie. Or les limites de la planète ne sont pas seulement physiques : aujourd'hui, c'est historiquement que la Terre est finie, en tant que "Système Monde" (Dollfus, 1990). En effet, c'est la première fois dans l'histoire de l'humanité que, d'une part, notre espèce a un espace aux dimensions de la planète, et, d'autre part, que l'action de l'homme peut modifier, à distance ou non, n'importe quel point du globe. Que la Terre soit limitée implique que chaque cas étudié – un espace, une ethnie ou un écosystème donné – soit un objet unique et non reproductible. Or ces cas singuliers sont aujourd'hui soumis à des phénomènes planétaires – tels que le marché "globalisé", l'État territorial et sa course au développement (Pourtier, 1989), la diminution de la biodiversité (Myers, 1994) – dont les logiques universelles, en se surimposant aux particularismes locaux, tendent à les recomposer en les annihilant en tant que tels.

C'est pourquoi je me démarque de la définition de M. Godelier sur un point, à mon sens caractéristique de la différence entre géographie et anthropologie : en effet, rares sont aujourd'hui les territoires dont seule "une société déterminée" peut user. Au contraire, les usagers d'un territoire donné sont la plupart du temps multiples et peuvent en être étrangers ou lointains. Et c'est en raison de ce nouveau pouvoir d'ubiquité de l'espèce humaine qu'il est indispensable de prendre en compte les différents ordres de grandeur de son action sur la Terre : je préfère donc parler d'acteurs qui, informés par des logiques pouvant être d'extension mondiale (le marché, la souveraineté nationale, la science, etc.) ou locale (vivre sur place), se partagent ou se disputent l'usage d'un territoire donné. Enfin, ces acteurs usent de l'espace selon un mode réticulaire (Bonnemaison, 1989) ou aréolaire : leurs territoires peuvent ainsi prendre la forme de réseaux ou de surfaces continues, ce qui contribue à déterminer le type d'exploitation des ressources qui s'y trouvent.

Le territoire est donc un espace singulier dans un ensemble fini (la Terre) pouvant être utilisé par divers acteurs animés par des logiques locales ou mondiales selon des modalités spatiales en réseau ou en surface continue. Il s'en suit des contradictions débouchant parfois sur des crises, comme c'est actuellement le cas dans le parc national des Galápagos.

Les Galápagos avant le parc national : un espace ouvert, territoire de personne et de tous

C'est la situation géographique des Galápagos qui explique la singularité de leur nature et une bonne part de leur histoire humaine. Les mille kilomètres séparant les Galápagos du continent américain constituent une distance à la fois assez réduite pour avoir autorisé l'arrivée d'organismes terrestres particuliers – c'est la dysharmonie insulaire, et un isolement assez poussé pour avoir permis à certains de ces organismes de spéciation – c'est-à-dire évoluer en de nouvelles espèces - d'où les forts taux d'endémisme dans l'archipel. L'isolement relatif des Galápagos explique aussi un peuplement humain permanent ne datant que des années 1870; et c'est parce que ces îles ont été parmi les dernières à avoir été englobées dans l'œcoumène qu'elles sont, depuis la brève escale qu'y fit Darwin en 1835, l'endroit de la Terre le plus étudié par les naturalistes.

Cependant, depuis au moins deux siècles auparavant, les Galápagos avaient été librement utilisées par des acteurs étrangers : d'abord les pirates britanniques, puis les baleiniers américains et enfin les naturalistes occidentaux. Ces usagers, en se servant des Galápagos comme refuge et base d'attaque, comme relais de navigation ou terrain de chasse et, pour finir, comme lieux de collecte et de recherches, avaient intégré les îles à leurs réseaux transnationaux. Les Galápagos étaient alors un "espace ouvert", libre de toute autorité étatique. L'espace ouvert appartient à une structure spatiale "réticulaire" : il n'existe que par son inclusion dans des réseaux transnationaux. Comme les réseaux se définissent par les communications, l'espace ouvert est créé et utilisé à leur gré par ceux des acteurs qui ont les moyens de s'y rendre. Or, l'utilisation des Galápagos au sein de ces réseaux successifs a provoqué d'énormes pressions sur les écosystèmes insulaires (Epler, 1987) : même s'ils ne donnent pas toujours lieu à des installations humaines permanentes, les réseaux peuvent permettre des actions déterminantes sur les espaces qu'ils relient.

Après l'annexion des Galápagos par l'Équateur en 1832, la faiblesse de l'État de tutelle explique que leur colonisation ait d'abord été aux mains d'entreprises privées qui y ont installé des "*haciendas*" concentrationnaires (Silva, 1992). Les Galápagos sont restées répulsives longtemps après la fin de ces territoires privés, car l'Équateur ne pouvait toujours pas garantir à ses citoyens, de façon fiable et régulière, l'accès à sa lointaine dépendance insulaire et, *a fortiori*, son contrôle ou l'usage de ses ressources. Mais, à la veille de la seconde guerre mondiale, tout en continuant d'être un espace ouvert aux naturalistes occidentaux et aux chalutiers californiens, les Galápagos, désormais reliées deux fois l'an au continent par un navire de la Marine, sont aussi devenues un espace marginal du territoire équatorien. Jusqu'à la création du parc national, en 1959, l'histoire des Galápagos peut ainsi se résumer à une dialectique de l'espace ouvert – fonctionnant sur le mode spatial des réseaux – et de la progressive affirmation de la souveraineté équatorienne sur cet espace par son intégration marginale à un territoire national organisé selon une structure aréolaire.

La création du Parc National des Galápagos (PNG) : un territoire équatorien ou "des îles pour la science" ?

En 1959, l'Équateur, l'UNESCO et l'UICN¹ – ces deux organisations étant alors dirigées par des naturalistes occidentaux – créent le Parc National des Galápagos et y installent une station scientifique internationale sous l'égide de la Fondation Charles Darwin (FCD). Pour l'Équateur, c'est la souveraineté patrimoniale sur les ressources naturelles de l'archipel, affirmée lors de la création du parc national (Larrea, 1982), qui prépare sa souveraineté territoriale sur les Galápagos, selon le processus suivant.

¹ Union Internationale pour la Conservation de la Nature. C'est la plus importante ONG conservatinniste internationale, fondée en 1948 et aujourd'hui basée en Suisse.

Le parc national, livré à une recherche scientifique très médiatisée, devrait attirer l'intérêt des entreprises touristiques et celui des organisations conservacionnistes internationales sur les Galápagos. Or, une fois que l'afflux des visiteurs étrangers et des fonds internationaux pour la conservation permettra le développement d'une économie de services aux Galápagos, celles-ci seront enfin attractives pour les citoyens du pays comme pour diverses entités administratives nationales, ce qui renforcera la souveraineté de l'Équateur sur son territoire insulaire.

Ce n'est qu'à partir des années soixante-dix, grâce aux revenus tirés du pétrole, que l'État implante ses administrations dans ce qui devient en 1973 la "province insulaire" de l'Équateur, de façon à y faciliter les migrations pour "remplir le cadre" (Moreano, 1991) de ce territoire. L'État équatorien a donc fait mine de composer avec les naturalistes, en fermant ou en conservant 97 % des Galápagos, afin de mieux ouvrir ce qui reste et s'approprié ainsi l'ensemble de l'archipel.

Au contraire, ce sont des préoccupations d'ordre universel comme la science – parce que celle-ci est une explication de l'univers – ou mondial comme la conservation de la nature – parce que ses acteurs se sentent concernés par la terre entière – qui animent les naturalistes pour créer un parc national aux Galápagos. Notons que la science universelle et la conservation mondiale de la nature sont occidentales, cependant : 95 % des recherches naturalistes effectuées aux Galápagos sont le fait de chercheurs originaires d'Amérique du Nord ou d'Europe et les directeurs de la Station Darwin comme les présidents de la FCD ont toujours été Américains ou Européens.

Le projet des naturalistes était de "geler" les Galápagos pour la science. En effet, lors de la création du PNG, les naturalistes s'inspirent du Traité de l'Antarctique, signé en cette même "Année Géophysique Internationale" de 1959. Or en Antarctique, les naturalistes se considèrent comme "*les légataires universels de l'humanité (...) sur un continent pour la science*" (Nicholson, 1973). Les Galápagos seraient-elles des "îles pour la Science" ? L'expression est employée par J. Dorst, l'un des créateurs de la FCD, lors de la Deuxième Conférence Mondiale sur les Parcs Nationaux :

"Tous les États dont le territoire national comprend des îles remarquables doivent accepter de constituer ce fond commun, d'un intérêt scientifique extrême, d'"Îles pour la Science", et préserver celles-ci de toutes perturbations" (Dorst, 1974).

Ce projet de conservation pour la science, ou de territoire pour naturalistes, était dans l'air l'année de l'inauguration de la Station Darwin, quand J. Huxley, premier secrétaire général de l'UNESCO et l'un des pères de la théorie synthétique de l'évolution, avait pour les Galápagos le projet suivant :

"Faisons des Galápagos un mémorial vivant de Darwin, pas seulement un musée de l'évolution en marche mais un important laboratoire pour l'avancement de l'écologie évolutionniste..." (Huxley, 1964).

Les naturalistes se sont donc eux-mêmes investis, aux Galápagos, d'une mission qui ressemble fort à leur rôle de "légataires universels" en Antarctique. Grâce à leur présence permanente dans l'archipel, ces naturalistes veillent au respect des lois du Parc National. Ils conseillent également le gouvernement équatorien pour mettre en valeur l'aire protégée, notamment sous la forme d'un tourisme de croisières. Enfin selon J. Dorst, comme...

"...les destructions les plus sérieuses sont imputables aux habitants des îles, insuffisamment informés de la valeur des Galápagos sur le plan de la science (...) ce sera l'un des rôles de la Station biologique que d'éduquer la population par des méthodes appropriées (...) afin qu'elle

comprende que la protection de la nature est une impérieuse nécessité aux Galápagos en raison de l'intérêt scientifique exceptionnel de leur faune" (Dorst, 1959).

Par conséquent, ces naturalistes estiment eux aussi que les Galápagos sont leur territoire, dont ils protègent la nature en fonction d'usages et de représentations scientifiques (Grenier, 1995) et, accessoirement, touristiques.

Les multiples territoires nés du Parc National des Galápagos

La transformation des Galápagos en "pôle du tourisme mondial", selon l'expression employée dans la loi de création du PNG, a permis son intégration définitive à l'Équateur. Mais en implantant ses administrations dans l'archipel et en y créant régulièrement de nouvelles institutions, l'État a conduit ces entités publiques à s'y constituer des territoires. Les Galápagos sont ainsi passées, en moins de vingt ans, d'une sous-administration à un trop plein d'institutions intéressées par le captage d'une partie de la formidable rente engendrée par le tourisme et les fonds internationaux pour la conservation. Aujourd'hui, pas moins d'une quarantaine d'administrations nationales ou provinciales sont établies aux Galápagos, où leurs compétences se superposent et leurs incompétences se cumulent dans un chaos institutionnel dénoncé, entre autres, par les bailleurs de fonds internationaux. C'est que les revenus auxquels donne accès un territoire administratif aux Galápagos sont considérables à l'échelle des investissements engagés dans l'archipel par ces mêmes institutions.

En juillet 1994, les sept programmes en cours sur la conservation des Galápagos avaient obtenu des fonds, octroyés par des organisations internationales – PNUD, BID, Banque Mondiale, etc. – ou par des pays du Nord au titre de la coopération – USAID, Union Européenne, etc. – pour un total de quatre millions de dollars; et les crédits demandés et en cours de négociation étaient d'un montant dix fois plus élevé, soit 43 millions de dollars (Parra, 1994)... Quant au tourisme, on estime que les visiteurs des Galápagos ont apporté aux entreprises privées équatoriennes et aux institutions publiques auxquelles ils ont affaire environ 35 millions de dollars en 1992 (Grenier, de Miras, 1994). Or, c'est parce qu'elles sont présentes dans l'archipel que ces nombreuses entités publiques peuvent prétendre à une part de la manne internationale se déversant sur les Galápagos : les flux financiers et touristiques circulant dans des réseaux et aboutissant aux Galápagos, territoire de l'État, sont filtrés par des administrations installées aux péages d'accès de l'archipel. Les territoires administratifs de l'archipel peuvent se réduire à des guichets, ils n'en assurent pas moins à ces acteurs institutionnels la possession d'un droit d'accès, de contrôle et d'usage sur des ressources financières tirées de l'exploitation touristique ou de la conservation de la nature des Galápagos.

Les touristes sont passés de 4 500 en 1970 à 55 800 en 1995, c'est-à-dire que leur nombre a été multiplié par douze en vingt-cinq ans. Mais on estime que 10 %, au plus, des revenus du tourisme reviennent aux insulaires alors que le reste part entre les mains d'entreprises continentales ou étrangères et d'institutions publiques (Grenier, de Miras, op. cit.). Car c'est un tourisme de réseaux qui a été mis en place aux Galápagos par l'État avec la participation de la FCD. Ce tourisme peut être défini comme une itinérance organisée et tarifée à la fois par des agences de voyage, des opérateurs touristiques et des compagnies aériennes, lesquels font circuler le touriste dans leurs réseaux.

Ainsi, les neuf dixièmes des touristes étrangers des Galápagos (qui représentent 85 % des visiteurs du PNG en 1993-94) y font une croisière, et 70 % d'entre eux ne passent pas plus de quelques heures dans un village. Or, 80 % des bateaux de tourisme naviguant dans l'archipel appartiennent à des opérateurs continentaux. D'autre part, les trois-quarts des touristes des Galápagos les visitent par l'intermédiaire d'agences de voyage – dont 95 % sont des entreprises extérieures aux îles. Aux Galápagos, les entreprises continentales pratiquent le tourisme de réseaux jusque dans leur utilisation de l'espace : une croisière relie sous la forme d'un circuit

plusieurs sites de visite du parc national. Ces entreprises de tourisme considèrent elles aussi le parc national comme leur territoire dont les principales ressources sont les paysages, la faune et la mer.

Le fait d'avoir participé à six des sept plans d'aménagement des Galápagos produits ces vingt dernières années prouve que la FCD est sans influence sur un État équatorien peu soucieux de conservation de la nature mais désireux de sauvegarder les apparences pour les fonds et la renommée touristique qu'elles procurent. Par conséquent, le territoire que les naturalistes espéraient aux Galápagos en 1959 s'est donc considérablement rétréci : ce n'est pas l'étendue du parc national, puisque la FCD n'y dispose d'aucun moyen de contrôle ni de surveillance et que celui-ci échappe donc de fait à son pouvoir, mais l'enclave de la Station Darwin en son sein. Cependant cette base scientifique fait partie de plusieurs réseaux qui lui confèrent une importance certaine. Car, depuis qu'elles ont été "naturalisées" par le Nord, les Galápagos sont prises dans des réseaux scientifiques et conservationnistes internationaux : au moins 500 expéditions naturalistes ont eu lieu dans l'archipel depuis la création du PNG et celui-ci fait désormais partie du Patrimoine Mondial de l'UNESCO comme du réseau mondial de "*Man And Biosphere*". La possession de la Station Darwin garantit à la FCD une rente de situation à la fois scientifique – l'institution filtre toute recherche naturaliste dans l'archipel – et financière, puisqu'elle dépend des fonds internationaux pour la conservation des Galápagos et, pour 30 % de son budget en 1992, de donations de touristes.

Quel territoire pour les oubliés du PNG ?

Le processus enclenché en 1959 a aliéné les insulaires de leur territoire. Jusque dans les années 1960, les "colons" des Galápagos – selon la terminologie officielle de l'Équateur – vivaient de la pêche, de la chasse, de l'agriculture et de l'élevage, ou de rares emplois administratifs. Le territoire de ces habitants se divisait en deux zones aréolaires : au centre, sur les hauteurs des îles au vent, un "ager" de "*minifundios*" et, dans une périphérie s'étendant à l'archipel entier, une "silva" où l'on allait pêcher et chasser le bétail marron, voire les tortues géantes. Cependant, le milieu de ces habitants – au sens de "relation d'une société à l'espace et à la nature" (Berque, 1990) – n'est pas celui de l'"îlété" (Bonnemaison, 1991) mais d'une insularité dépendante, matériellement et surtout idéologiquement, de l'Équateur continental. "*Hacemos patria*", "Nous constituons la patrie" : ces colons revendiquent d'être "les frontières vives" de l'Équateur aux Galápagos. Bien qu'il n'y ait sans doute jamais eu d'îliens aux Galápagos, leurs habitants ont cependant créé un milieu unique, celui des "*Galapagueños*" : des continentaux déracinés, s'adaptant plus ou moins bien à la vie sur ces îles austères.

Le bornage du PNG, achevé en 1975, ne laisse que 3 % de la superficie de l'archipel à ses habitants; de plus, l'État et les naturalistes leur interdisent tout usage du parc national, à l'exception de la pêche artisanale. Néanmoins, la mise en service du parc national a d'abord été bien accueillie par les "Galapagueños". Car, dans le but de coloniser l'archipel, les juntes militaires des années soixante-dix, suivies par les gouvernements populistes de la décennie suivante, ont favorisé l'implantation d'un tourisme que l'on pourrait qualifier de "territorial", c'est-à-dire basé à terre et bénéficiant d'abord aux insulaires. Mais le tourisme et l'encadrement administratif, s'ils ont créé des emplois, ont également provoqué des migrations, massives à l'échelle de l'archipel, qui sont en train de faire disparaître le milieu des "*Galapagueños*", en proie à une "continentalisation" poussée.

Il y avait 2 300 habitants aux Galápagos en 1962 et au moins 12 000 en 1994 : la population a donc été multipliée par six en trente ans, et elle augmente aujourd'hui à un taux de 6,3 % par an. Les Galápagos sont désormais complètement dépendantes d'un continent d'où tout est importé et auquel elles sont reliées par deux ou trois vols quotidiens et par un cargo hebdomadaire. Les migrants, chaque jour plus nombreux, s'entassent dans les premiers

bidonvilles de l'archipel, apportent leur misère avec eux et se coulent dans les cadres administratif et urbain que l'État a voulu identiques à ceux du reste du pays. L'aspect des bourgades se modifie à vue d'œil : la délinquance, autrefois inconnue, a amené les habitants à placer des barreaux à toutes leurs fenêtres; les ordures s'amoncellent dans certaines zones du parc national contiguës aux villages, les eaux usées finissent en mer sans aucun traitement, le béton gagne dans un modernisme de façade, la circulation automobile augmente...

C'est pourquoi l'actuel "Plan Global de gestion touristique et de conservation des Galápagos", financé par le PNUD et auquel la FCD a participé, préconise de :

"...réduire la croissance de la population [de l'archipel] jusqu'à des indices similaires à ceux de la moyenne nationale, grâce à des politiques sociales appropriées qui réduisent l'augmentation de l'offre touristique (...) et qui réorientent la commercialisation touristique pour capter un marché sélectif plutôt que massif", (Comisión Multisectorial, 1991, p. 7).

Le but de cette politique est de détourner les migrants potentiels des Galápagos en réduisant la part des revenus que la population locale tire du tourisme. Mais alors que les insulaires voient se tarir la source de leurs revenus touristiques, les migrations vers les Galápagos s'accroissent. Car le "boom" actuel de la pêche aux holothuries et aux requins, exportés vers l'Asie, attire dans l'archipel des migrants s'ajoutant à ceux qui persévèrent à vouloir y trouver un emploi dans un tourisme "territorial" moribond. Or, cette pêche est vigoureusement combattue par la FCD et les entreprises de tourisme parce qu'en menaçant gravement des écosystèmes marins et littoraux très fragiles, elle ruine l'image de sanctuaire naturel des Galápagos, mythe qui constitue leur fonds de commerce. De sorte que la population insulaire est de plus en plus hostile au parc national, qu'elle considère comme le territoire des naturalistes et des entreprises de tourisme : sur l'île d'Isabela, où les touristes sont rares et où les habitants vivent de façon croissante de la pêche d'exportation, 80 % des enquêtés pensent que le PNG est trop étendu et 73 % d'entre eux veulent user à leur guise les ressources qui s'y trouvent.

Il s'agit bien là d'une lutte pour un territoire : les pêcheurs insulaires et leurs relais continentaux d'un côté, comme les entreprises de tourisme et les naturalistes de la FCD de l'autre, se disputent les droits d'accès, de contrôle et d'usage sur les ressources situées dans le PNG. Cette lutte commence à avoir des manifestations que la médiatisation des Galápagos rend spectaculaires. Ce fut le cas, par exemple, lors de l'incendie qui ravagea le sud d'Isabela en avril-mai 1994 : on découvrit alors qu'une centaine de tortues géantes de l'espèce locale avaient été massacrées. Il s'agit là d'un acte de "terrorisme écologique" de la part d'une population aux abois qui, en s'attaquant au symbole de la conservation de la nature aux Galápagos – la tortue géante, emblème de la FCD et du SPNG (Service du Parc National des Galápagos) – veut regagner, à travers une pêche d'exportation gravement dommageable pour les écosystèmes insulaires, un territoire dont elle se sent exclue par des usagers étrangers à ces lieux, touristes et naturalistes pour la plupart occidentaux.

L'État équatorien a donc définitivement assis sa souveraineté sur les Galápagos par la constitution d'un parc "national", qui sert à drainer chaque année des fonds internationaux pour conserver la nature, des dizaines de milliers de touristes et des centaines de migrants vers l'archipel. Les institutions équatoriennes présentes aux Galápagos, les entreprises de tourisme en grande majorité continentales et la FCD captent des millions de dollars par an, du seul fait d'être situées sur ce territoire équatorien et d'être connectées aux réseaux dans lesquels circulent ces fonds et ces personnes. Elles s'attribuent de la sorte non pas "une portion d'espace" – le PNG est le territoire de l'État équatorien – mais des "droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur tout ou partie des ressources qui s'y trouvent".

Ainsi, l'implantation de relais de ces réseaux transnationaux ou transrégionaux sur un territoire donné permet à ces acteurs, qui lui sont étrangers, de s'appropriier ses ressources. Cela

vide de son sens, tel qu'il est défini par M. Godelier, le territoire des "Galapagueños", lesquels se retrouvent aliénés sur leur propre sol. En effet, non seulement la création du PNG a dépossédé la population locale de la majeure partie de son territoire et l'a submergée sous les migrants, mais les institutions et entreprises qu'il a attiré dans les îles ont fini par exclure ces insulaires de l'exploitation autorisée des ressources qui s'y trouvent. Il faudrait d'autres mots pour dire la souffrance d'une population qui voit son milieu irrémédiablement détruit par des acteurs obéissant à des logiques mondiales comme le capitalisme, la souveraineté nationale, la science ou la conservation de la nature. Mais en tant que géographe, je ne peux que déplorer de voir ainsi se réduire la diversité terrestre.

Bibliographie

- BERQUE, A., 1990, *Médiances. De milieux en paysages*, Montpellier, RECLUS, 159 p.
- BONNEMAISON, J., 1989, "L'espace réticulé. Commentaire sur l'idéologie géographique", *Tropiques. Lieux et liens*, Paris, ORSTOM, p. 500-510.
- BONNEMAISON, J., 1990, "Vivre dans l'île. Une approche de l'identité océanienne", *L'espace géographique*, n° 2. Paris, Doin.
- Comisión Multisectorial, 1991, *Plan Global de Manejo Turístico y conservación ecológica de Galápagos*, Quito, 67 p.
- DOLLFUS, O., 1990, "Le Système Monde", *Géographie Universelle, tome I, Mondes Nouveaux*, Paris, Hachette, p. 273-529.
- DORST, J., 1959, *Rapport sur une Mission en Équateur concernant l'établissement d'une station de recherches "Charles Darwin" dans les îles Galápagos*, Paris, UNESCO, 35 p.
- DORST, J., 1974, "Parcs et réserves insulaires", *Deuxième Conférence Mondiale sur les Parcs Nationaux*, Morges, UICN, p. 298-307.
- EPLER, B., 1987, "Whalers, Whales and Tortoises", *Oceanus*, vol. 30, n° 2, Woods Hole, MA, Woods Hole Oceanic Institution, p. 86-92.
- GODELIER, M., 1984, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 349 p.
- GRENIER, C., et C. de Miras, 1994, "Les Galápagos : du mythe d'un espace vierge au partage disputé de la rente", *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, n°4, Paris, ORSTOM, p. 645-666.
- GRENIER, C., 1995, "Les naturalistes et les Galápagos", *Géographie et cultures*, n° 13, Paris, L'Harmattan, p. 107-132.
- HUXLEY, J., 1964, "Charles Darwin : Galápagos and After", R. Bowman, dir. *The Galápagos. Proceedings of the Galápagos International Scientific Project*, Los Angeles, University of California Press, p. 3-9.
- LARREA, G., 1982, *Patrimonio Natural y Cultural Ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador, 456 p.
- MOREANO, A., 1991, "El sistema político en el Ecuador contemporáneo", *Nueva Historia del Ecuador, vol. 11*, Quito, Corporación Editorial Nacional, p. 181-221.
- MYERS, N., 1994, "Global Biodiversity II : Losses"; G. Meffe, C. Carroll, dir., *Principles of Conservation Biology*, Sunderland, MA, Sinauer Associates, Inc., p. 110-140.
- NICHOLSON, M., 1973, *La révolution de l'environnement*, Paris, Gallimard, 465 p.
- PARRA, D., 1994, *Inventario de acciones de asistencia y cooperación técnica internacional para Galápagos*, Quito, Comisión Permanente para las Islas Galápagos, 14 p.
- POURTIER, R., 1989, "Les espaces de l'État", *Tropiques. Lieux et liens*, Paris, ORSTOM, p. 394-401.
- SILVA, P., 1992, "Las islas Galápagos en la historia del Ecuador", *Nueva Historia del Ecuador, vol. 12*, Quito, Corporación Editora Nacional, p. 253-303.

Des lignes de crêtes comme limites Découpage scientifique, découpage social

**

A propos des limites dans un projet pluridisciplinaire dans le Durango (Mexique)

*Bernard LACOMBE
ORSTOM*

Position du problème

Dans le Mexique aride du nord, la question principale est l'approvisionnement en eau. Pour sa gestion, un projet a été monté impliquant plusieurs disciplines et dont l'hégémonie intellectuelle appartenait aux hydrologues. Autrement dit, la logique du projet est hydrologique. L'INIFAP-CENID-RASPA, organisme mexicain en charge de la question de la gestion de l'eau, est organisé selon les grands bassins hydrologiques regroupés en régions hydrologiques :

"Bassins hydrologiques, ce sont des divisions d'une région hydrologique... le bassin d'un courant principal et de ses affluents est la zone qui lui fournit tout ou partie de ses eaux et qui est limitée par une ligne de crêtes, formée des points topographiques les plus élevés qui la divisent en bassins distincts." (INEGI, Guías para la interpretación de cartografía, hidrología 1989 : 19-20)

L'INIFAP voulant gérer les ressources en eau, s'est logiquement intéressé à la question cruciale des écoulements superficiels (la pluie tombant sur les hauteurs et allant irriguer les plaines endoréïques, d'altitude bien souvent, qui sont, à l'état originel, des marais au milieu de déserts). Pour cette gestion, il a été fait appel à des professionnels d'autres disciplines que l'hydrologie et, dès lors, la question des limites enchevêtrées s'est posée.

Les limites scientifiques : illusion d'une rationalité scientifique et phénomène fractal

La question s'est posée à tous mais nous ne parlerons que pour notre paroisse, à savoir les sciences sociales. Les lignes de crêtes, que ce soit pour la région hydrologique, pour les grands bassins, pour les sous-bassins, pour les divisions inférieures etc., ne correspondraient jamais aux divisions et limites que les hommes avaient mises.

Prenons le cas de la Région hydrologique 36, ses 95 000 km² couvrent partie de trois États du Mexique : Coahuila, Durango, Zacatecas. Elle regroupe les trois bassins de l'Aguanaval, du Bolson de Mapimi et du Nazas mais les limites d'état et les limites scientifiques de l'hydrologie ne coïncident pas... L'INEGI, l'organisme de statistiques du Mexique, présente ses données selon un critère politico-administratif : *localidad, municipio, estado*. Il faut donc opérer des calculs d'approximation pour analyser les données par États et grandes régions administratives. Ces dernières ne correspondent pas aux bassins, ou aux sous-bassins...

Carte : Les municipios de la Région hydrologique 36

Les données statistiques par *municipio*, quand elles sont disponibles, ne correspondent pas plus à ces régions "naturelles" que les hydrologues jugent indiscutables : les lignes de crêtes car les communautés humaines ne les prennent jamais en compte. On a voulu donc se dispenser de ces données "officielles" et préparer une recherche de collecte directe. Mais on est tombé de nouveau sur le point central que les lignes de crêtes ne sont pas des limites acceptées naturellement par les sociétés humaines. L'unité de base des enquêtes, l'exploitation, ne correspondait pas aux divisions hydrologiques. Bien au contraire, au Mexique, la matérialité des limites est parfois marquée par un long mur qui court dans la nature. L'orientation de ces murs n'a rien à voir avec les pentes dont ils se moquent totalement, ni pour ni contre ! Ils ne sont ni parallèles ni perpendiculaires aux courbes de niveaux, aux lignes de crêtes ou à quoi que ce soit. Bien au contraire, et c'est assez "naturel", sur le plan humain s'entend, les sociétés locales tentent de couvrir un espace hétérogène pour diversifier leurs ressources : un morceau de plaine, un morceau de pente, un morceau de montagne, un morceau de flanc sous le vent, un autre sur le vent, une part d'adret, une part d'ubac... on peut nourrir des bêtes et faire des cultures de maïs, blé et haricots, affronter les mauvaises années et exploiter les bonnes, s'approvisionner en ressources naturelles (sotol dont on fait du tequila, plantes grasses vendues aux amateurs, s'approvisionner en fibres...).

On a donc un système fractal : quelque soit l'échelle, les limites naturelles, que les hydrologues voudraient voir adopter, et les limites humaines, ne coïncident pas. De l'État/région hydrologique au plus petit bassin possible/exploitation agricole, rien ne va.

Si l'on prend les autres disciplines, le problème est moins crucial (en termes de collecte d'information) mais tout aussi ardu. La géologie ne correspond pas aux lignes de crêtes, tout géographe qui a fait une coupe géomorphologique le sait. Parfois, certes, quand l'orientation de la crête est perpendiculaire aux vents dominants, surtout à ceux qui apportent des pluies, la ligne de crête est une frontière impressionnante de précision entre une forêt et un espace herbeux ou désertique. Mais quand cela n'est pas le cas, les pluies tombent alors également. Que la ligne de crête soit perpendiculaire aux pluies, que la géologie soit semblable et les sols seront identiques de chaque côté de la ligne de crête, identiques de nature physique, identiques en pluviométrie ou autre effet climatique...

Telle est donc la première observation que nous pouvons faire : les limites territoriales scientifiques ne sont pas plus "rationnelles" que d'autres et seule une illusion aveuglante peut effacer leur caractère fractal : quand on veut changer d'échelle pour supprimer le problème, on le retrouve *ne varietur*.

A la suite de ces travaux, nous nous sommes interrogés sur la véritable nature de ces "châteaux d'eau" que sont les massifs montagneux. Au contraire de ce que certaines frontières politiques le donnent à penser, comme celles existant entre la France et l'Espagne ou entre la France et l'Italie, loin d'être des zones propices à des frontières, les massifs montagneux ont une profonde unité socio-historique. Nous n'en voudrions pour exemples que les cas Basque et Catalan, la question Kurde, le Tibet... Si la rationalité des lignes de crêtes est évidente du point de vue de l'hydrologie elle ne s'est imposée au niveau politique que lorsque le tracé des frontières a suivi une logique administrative d'état de grande dimension (France-Espagne, Irak-Turquie...), quand la frontière a été tracée sur le papier sans savoir où et comment elle se dessinait sur le terrain.

Les fleuves sont-ils de meilleures frontières ? Ne seraient-ils pas tout autant des artefacts de notre vision politique ? Je le crains bien, mais peut-être ont-ils été rarement des *no man's lands* comme furent considérées les montagnes, classées comme déserts (au sens religieux du terme, sans homme pour distraire ceux qui vont y adorer Dieu), et estimées inappropriées et donc partitionnables au bon gré des états souverains indifférents aux états d'âme de leurs éventuels

habitants. Notons que dans l'espagnol du Mexique le *monte* est tout chargé de connotations "sauvage", "indompté" etc. Et cette connotation linguistique aggravait l'évidence de la rationalité des lignes de crêtes comme limites rationnelles dans le projet cité pour nos collègues hydrologues. Les fleuves, voies de communication, ressources de premier ordre, n'ont donc pas le même statut scientifique et politique comme frontière, même si aujourd'hui cours d'eau et lignes de crêtes sont tout autant des frontières politiques "modernes".

La seconde observation de cette communication tient dans les difficultés de l'exploitation de la dimension spatiale (espace et limites spatiales), quand on effectue des projets statistiques en socio-économie.

L'espace et ses limites comme variables statistiques hétérogènes dans les enquêtes quantitatives de socio-économie

L'impression que l'on a dans les analyses d'enquêtes quantitatives à objectifs multiples est que l'espace est une variable hétérogène par rapport aux autres variables. Un bien matériel ici et le même bien là n'est pas le même être mathématique. Pourtant on fait fi de cette règle pour l'analyse et on parlera d'une voiture Renault sortie de l'usine de Flins en la comparant à elle-même chez le concessionnaire à Bamako. De même, on réduit l'espace ou les limites à un nom que l'on analyse comme une classe. Or, pour prendre un cas de migration, il est évident que vue de Paris, la migration venant du Tarn-et-Garonne et celle venant de Singapour ou Mexico n'a pas le même "sens", le même poids.

Tout le monde sait que nous vivons dans un univers non euclidien à quatre dimensions. En fait, ce n'est pas complètement exact. Nous vivons dans un univers à trois dimensions plus une. Trois pour l'espace, homogènes entre elles – même si nous ne batifolons pas dans la hauteur comme sur le plan, n'étant ni oiseau ni poisson – et une pour le temps. Cette dimension est pour nous hétérogène. Dans les enquêtes socio-économiques, l'espace est toujours une variable hétérogène, comme le temps dans le quotidien de nos vécus. La raison n'est pas que l'espace serait une variable qualitative, le sexe l'est tout autant et s'analyse très bien quantitativement. Pas plus que n'empêche son analyse le fait qu'il est continu, l'âge l'est tout autant et il suffit de travailler sur des classes, des limites pour l'espace, des intervalles pour le temps... Nous croyons que la raison est qu'il est "trop" concret. Il fait partie de notre quotidien naturel le plus trivial et sert également de critère d'analyse en caractérisant des concepts (pays, lieu, frontière...)

Les autres variables ne posent pas les mêmes difficultés. Sauf quand on se lance dans des distinguos subtils (comme par exemple la religion ou la sorcellerie, leurs pratiques et la croyance des sujets). Dans une approche donnée, on ne rencontre pas de problèmes d'analyse et de représentation, alors qu'en ce qui concerne l'espace, c'est tout autre. Les autres variables (que ce soit le sexe, sans vrai problème, l'âge, dont la partition va dépendre de l'objectif, de l'appartenance religieuse ou de la catégorisation socio-professionnelle etc., qui vont dépendre des objectifs visés, des populations en cause etc.) ne posent pas de graves problèmes, on glisse, pour chacune, sans même le savoir, d'un statut de donnée, valeur mesurée d'une variable, à celui d'information, résultat d'une déduction qui ne tient sa valeur que dans et par son cadre de collecte, son domaine de recueil. Le statisticien et le faiseur d'enquête savent au départ que ce sont des approximations, des traceurs d'événements, d'objets ou de sujets qui vont bien au-delà de son approximation. Le temps, la durée eux-mêmes ne posent pas de problèmes majeurs, ils lient les événements qui s'emboîtent. Ce qui fait qu'une analyse longitudinale ou diachronique ne crée pas de problème épistémologique. On ne trouve que d'ardus problèmes techniques et donc un travail sur l'instrument d'évaluation, par sur la nature de l'objet. Le temps "soude" les événements successifs ou les différents états successifs. L'analyse générationnelle dispose du schéma de Lexis. Ce qui se suit dans le temps paraît disposer d'une logique. "Paraît", car on ne tombe pas dans des contradictions insolubles. Mais l'espace lui, est là, simplement, bête et têtue.

Dans un travail antérieur effectué en Tunisie, on nous avait demandé d'analyser sous l'angle spatial les données d'une enquête. Avec une petite équipe, on se mit à l'ouvrage. Avec les mêmes données, en utilisant toutes les méthodes disponibles, on était arrivé à des conclusions différentes selon les classes utilisées, comme si l'espace avait résisté à nos efforts, avait "tordu" nos données. On dut abandonner. Aujourd'hui, on dirait, à tort, qu'avec les instruments disponibles on résoudrait le problème, mais le problème n'est pas un problème de technologie d'enquête, de niveau de mécanisation, il est d'ordre épistémologique. Sauf qu'aujourd'hui, avec les systèmes d'information géographiques, ces *deus ex machina* de nos doutes et interrogations, on ne verrait peut-être pas les contradictions comme on les voyait quand on obtenait péniblement des résultats après plusieurs jours de calculs menés méthodiquement pas à pas.

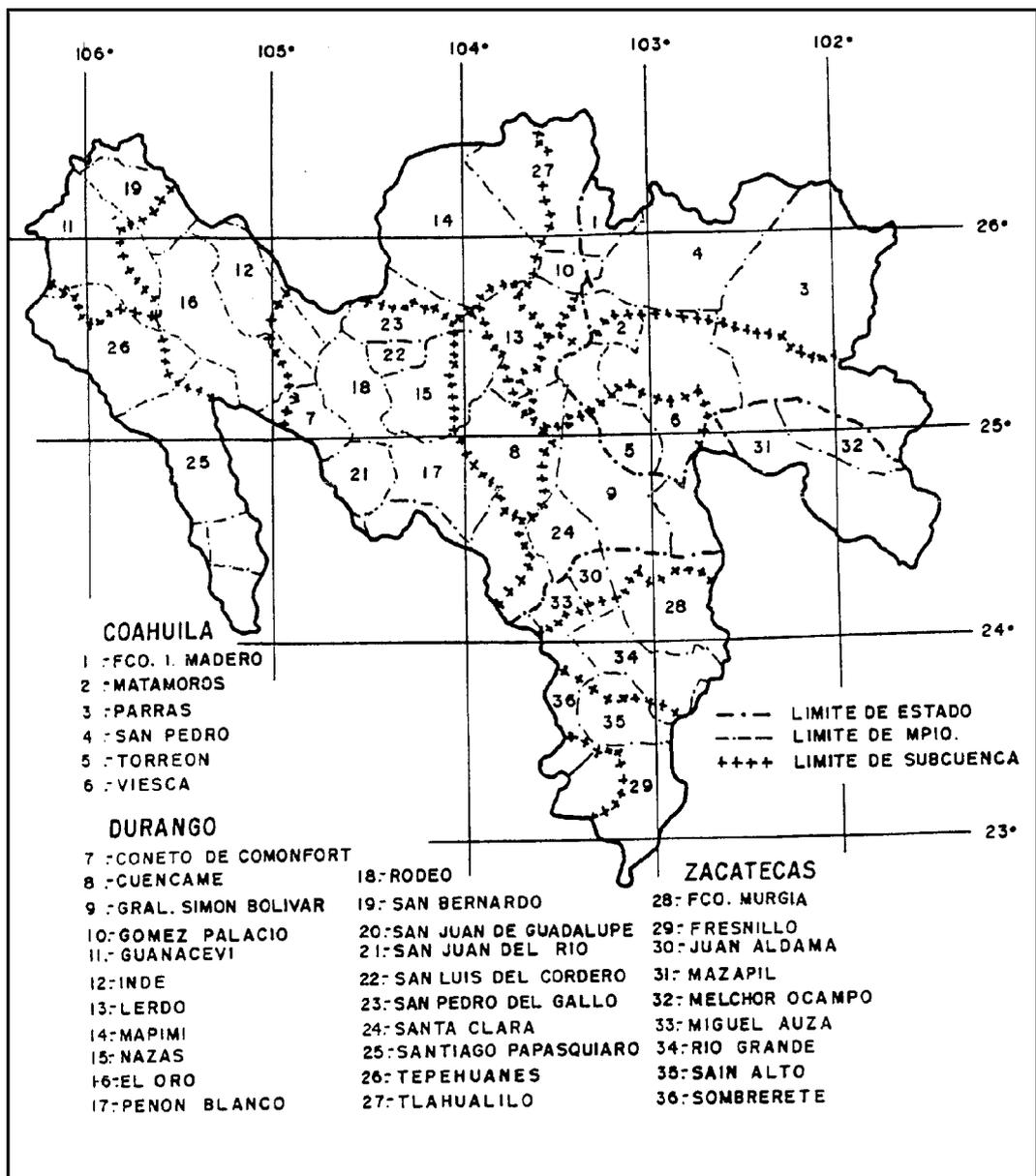
Dans des projets dits pluridisciplinaires, la question est stratégique car ce que l'on cherche, c'est à analyser un certain espace en fonction d'une certaine problématique et d'une certaine visée. Pour reprendre notre exemple mexicain, les bassins hydrologiques existent, non pour une quelconque satisfaction d'ordre logique ou bureaucratique (quelques soient les fantasmes de certains hydrologues qui voudraient plier l'humanité dans les pliures du paysage), mais pour un objectif qui intéresse au premier chef les hommes qui y vivent : comment gérer, économiser, maximiser des ressources rares, dont la répartition spatiale est essentielle. Analyser les données et les présenter selon la logique "hydrologie", dans l'ici et maintenant d'un projet, est essentiel. Mais comment ? Là nous n'avons pas de bonne réponse.

Si jamais cette bonne réponse existe, et en l'attendant, la reconnaissance des divergences entre les appréhensions de l'espace selon les disciplines scientifiques est essentielle sous peine de ne pouvoir résoudre les problèmes de la raréfaction de ressources naturelles qui se posent à nos sociétés et transformer la nécessaire synergie entre disciplines différentes à un compromis de "langue de bois" ou à un impérialisme de discipline.

En attendant, on peut aussi se poser la question annexe de savoir si l'espace ne réclame pas plus d'attention, s'il est normal de le traiter comme une autre variable quand l'expérience prouve deux choses :

– qu'il est trop prégnant dans notre humanité la plus concrète pour recevoir un traitement systématique. Toute activité se déroule dans l'espace, s'ensuit-il que toute activité est déterminée par l'espace ? Au contraire, ne serait-il pas, certaines fois, totalement neutre quoique les faits soient, à l'évidence, spatiaux ?

– par ailleurs, si l'espace n'est pas plus "résistant" aux analyses que les autres variables, ne doit-il pas recevoir un effort théorique pour aider aux confluences interdisciplinaires qui apparaissent, que le développement des sciences réclame, et que les problèmes que nos sociétés affrontent exigent ?



L'autre frontière

Jean-Yves MARCHAL
ORSTOM

Dans ce fond de golfe d'une Amérique tout juste découverte, que les cartes de la Renaissance européenne appellent "sinus", un estuaire est dénommé Panuco, dès 1512. Son nom est resté inchangé. C'est le débouché d'un beau fleuve qui entre profondément en terre. Il aurait pu être un axe de pénétration de la colonisation espagnole et devenir un des liens entre l'Europe et le cœur de la Nouvelle Espagne. Les conquistadores en ont fait la frontière septentrionale de leur colonisation. Les traces sont encore bien visibles.

Géographie d'un constat

Nous "balayons" huit degrés de latitude entre le 18 et le 26^{ème} nord, un espace de 153 000 km² peuplé de près de 8,5 millions habitants (1990).

Tamaulipas et Veracruz ont une morphologie commune (plaine, piémont, sierra) sur laquelle jouent, d'une part, l'influence océanique et, d'autre part, le gradient de la sécheresse continentale; d'où ces paysages verts du sud et terreux du nord, étagés entre frange côtière et front montagneux de l'altiplano. Du Veracruz au Tamaulipas, l'ambiance chaude et humide perd progressivement de l'influence au profit d'un climat sec au nord du Tropique du Cancer.

Les eaux qui ruissellent depuis la sierra, dessinent, du site portuaire de Veracruz à l'embouchure du Panuco, une série de rios perpendiculaires à la côte; l'ensemble pourrait s'appeler "pays des rivières". Au centre de l'espace étudié, le bassin formé du Panuco et de ses affluents Tamesi, Guayalejo, Moctezuma et Tempoal, offre l'un des plus importants systèmes hydrographiques du Golfe, après celui du Mississippi et du Rio Bravo. Au nord du Panuco, le chevelu des rios devient discret. Sur 400 kilomètres de côte, jusqu'au Rio Bravo, on ne rencontre plus que deux petits estuaires.

Figure 1

**

En 1990, l'État de Veracruz (73 000 km²) réunissait 6 228 000 habitants répartis en 207 municipes, soit une densité de 86 hab./km², et celui du Tamaulipas (80 000 km²), 2 250 000 habitants en 43 municipes, soit une densité de 28 hab./km².

Voilà un jeu d'oppositions entre deux entités. Si leurs superficies sont presque comparables, le découpage administratif est beaucoup plus lâche dans l'État du nord, avec cinq fois moins de municipes; ses effectifs de population représentent à peine 36 % de ceux du Veracruz et la densité moyenne y est trois fois plus faible.

Dans la partie nord du Veracruz, on observe un semis dense de villages de moins de 1 000 habitants et un fouillis de hameaux de moins de 200 habitants, au-dessus desquels émerge une vingtaine de localités de plus de 10 000 habitants, dont trois approchent les 100 000 habitants. En opposition, la population du Tamaulipas apparaît en taches séparées par de grands vides. Le long de la frontière avec les États-Unis, on recense 40 % de la population de l'État dans quatre

municipes urbains : Nuevo Laredo, Rio Bravo, Reynosa et Matamoros. Il faut se déplacer bien au sud pour retrouver trois centres urbains de bonne taille : Victoria (10 % de la population de l'État), Mante (5 %) et, enfin, dans la pointe sud-est, la conurbation de Tampico (20 %). Au total, sept villes dont quatre en position charnière avec les États-Unis, rassemblent 75 % de la population du Tamaulipas. En comparaison, les villes du Veracruz concentrent tout au plus 28 % des habitants. D'un État à l'autre, le rapport urbain/rural est inversé.

Les deux États présentent un fort potentiel agricole dont les fleurons : viande, lait, sucre, primeurs, agrumes, voire café et céréales, occupent avec régularité les premiers rangs de la production nationale. A cela s'ajoute le poids de l'industrie pétrolière et des activités portuaires et urbaines. Au sein de la fédération mexicaine, ce sont deux États riches.

Toutefois, dans ce patchwork saisi à petite échelle, une distinction nord/sud prédomine. Au Tamaulipas, règne l'élevage extensif dans de grands ranchs qui s'étendent entre les districts hydroagricoles de la frontière, produisant céréales et coton, et le bassin du Panuco, occupé par les céréales, oléagineux, canne à sucre, l'horticulture et les agrumes, en passant par les plantations de sisal ou de hennequen du Centre-Tamaulipas, ouvertes dans le fourré épineux.

Face à ce compartimentage en grands blocs, le paysage du Veracruz offre à l'infini le treillage des cultures dites traditionnelles : maïs et haricots communément réparties en lots jointifs autour de multiples localités. Des unités aux formes plus régulières occupent également les terrasses alluviales des nombreux cours d'eau : vergers d'agrumes alternant avec prairies encloses vouées à l'élevage intensif.

Ces observations renvoient aux conditions du peuplement. La façade veracruzaine est soudée au peuplement ancien de l'altiplano, tandis que le Tamaulipas en est éloigné. Un premier constat serait d'énoncer que le remplissage inégal de l'espace est à mettre au compte de l'aridité. Au nord du Panuco, l'eau est la condition *sine qua non* de l'habitat sédentaire; le point d'eau est recherché pour irriguer et planter. Au sud, la végétation luxuriante est abattue et le sol, drainé. Pour nécessaire qu'elle soit, l'explication n'est pas suffisante.

**

A l'arrivée des Espagnols, un peuple sédentaire nommé Huasteco, vivait sur les lointains de l'empire aztèque, de part et d'autre du rio Panuco : jusqu'au rio Cazones, 150 kilomètres plus au sud, et jusqu'au rio Soto la Marina, 150 kilomètres plus au nord. Au-delà de ce dernier rio, nomadisait les Chichimèques. Le peuplement huasteco d'avant la conquête a été estimé à quelques 200 000 habitants (Meade, 1956). Sur la base de l'inventaire des anciens sites habités, les archéologues miseraient aujourd'hui pour le double (Barrera Bassols, 1994).

Une contrée ainsi peuplée aux abords d'une belle escale attise la convoitise. Depuis la Jamaïque, plusieurs expéditions sont lancées dans l'estuaire du Panuco, qui aboutissent à un début de conquête venant contrecarrer les plans d'Hernan Cortés. Ce dernier repousse ses rivaux par les armes dès 1520-21, mais les troubles engendrés par l'affrontement entre conquistadores provoquent le soulèvement des autochtones, lequel est réprimé avec, pour longue conséquence, la vente des habitants comme esclaves. Jusqu'au début du XVII^{ème} siècle, les Huastecos sont échangés contre bovins et chevaux en provenance des îles Caraïbes. C'est la principale activité économique de la province.

Le prélèvement démographique aboutit à l'élimination totale des établissements en rive nord du rio Panuco et à la crispation du peuplement en rive sud, dans la mesure où la population épargnée abandonne ses antiques lieux d'habitat pour se regrouper, soit dans les vallées de la sierra, soit dans quelques sites en plaine.

Le génocide du peuple huasteco bouleverse la géographie régionale. Dans la violence, le rio Panuco devient frontière. Au nord et au sud de celui-ci, deux espaces-temps se dessinent qui marquent le nord-est du Mexique jusqu'à nos jours.

Un sud repeuplé; un nord méconnu

Lorsque les archives font état de regroupements de population au sud du Panuco, c'est des contreforts de la sierra Madre qu'il s'agit, pour raison d'insécurité provoquée, en plaine côtière, par les incursions de nomades chichimèques. Les rares localités, entre côte et montagne, sont alors déclarées en position de «frontière de guerre». Toutefois, l'espace côtier n'est pas un *no man's land* car une exploitation extensive s'y met en place.

Meade (*op cit.*) recense au sud du Panuco, pour le XVII^{ème} siècle, 79 *encomiendas* ou grands domaines. Ce sont de vastes parcours d'élevage qui, peu à peu, se fragmentent en quelques 150 haciendas, alliant culture de la canne et élevage et où travaillent des esclaves noirs : 10 000 dans le Veracruz, au milieu du XVIII^{ème} siècle (Mota y Escobar, 1945).

Hors des haciendas, les tentatives de peuplement de la plaine côtière restent discrètes, sauf aux abords des lagunes et des estuaires. Il s'agit alors de petites escales maritimes où les ressortissants espagnols s'établissent moyennant privilèges commerciaux.

Au nord du Panuco, les rares toponymes portés sur les cartes anciennes rendent compte de l'absence de peuplement. Des donations foncières y sont attribuées comme au sud mais, puisque situées en «territoire de guerre», leur exploitation ne se fait pas. Les seuls lieux habités de manière précaire sont les salines et les pêcheries. Des expéditions se succèdent sur deux siècles, sans résultat, que leur but soit de peupler le piémont ou de pénétrer plus avant, vers le nord.

C'est, d'abord, la Sierra de Tamaholipa, à moins de 100 kilomètres du rio Panuco, qui devient l'établissement d'une mission. Elle se maintient jusqu'en 1720, année de sa destruction par les "indiens barbares". Une autre tentative a lieu, sur les contreforts de la Sierra Oriental, avec la fondation de six missions franciscaines équipées en bétail et chevaux de labour. La volonté d'ouvrir un chemin menant à la côte aboutit à la fondation de deux autres postes militaires. Mais le développement du bétail provoque les razzias d'Indiens *bravos* (sauvages). Les troupeaux sont décimés et les missions détruites entre 1689 et 1709. En 1715, une nouvelle colonisation est tentée sur les ruines des établissements précédents, sans résultat. Enfin, dans les premières décennies du XVIII^{ème} siècle, ce sont des gisements de métaux précieux qui motivent les installations au nord de l'estuaire; les campements miniers sont détruits une fois encore par les indiens (1728).

La rive nord du Panuco est évacuée au même moment où Anglais et Français se font présents dans l'embouchure du fleuve (Vayssade, 1990).

La colonisation tardive de l'espace-nord

Alors, la Vice Royauté en appelle au Conseil des Indes (1736-43) qui lance un plan de pacification et de peuplement au nord du bassin du Panuco. Un capitaine, Jose Escandon, reçoit l'ordre de fonder des villes et de fixer les indiens nomades.

Un long convoi de chariots, avec troupeaux et escorte, est mis en marche en décembre 1748. Trois mille personnes y participent, qui suivent les contreforts de la Sierra Oriental pour parvenir au centre de l'actuel Tamaulipas et, de là, remonter vers le rio Bravo. De cette époque, datent les fondations de villes sur lesquelles s'appuie, jusqu'à aujourd'hui, le peuplement recensé entre rio Panuco et rio Bravo.

Les localités sont fondées le long des rares rivières : Guayalejo, Santa Engracia, Purificación, Soto la Marina et, tout au nord, rios San Juan et Bravo. En chaque lieu, la caravane dépose colons et bétail. Au total, 23 villes sont créées, grossièrement distribuées en

alignements latitudinaux. Une première ligne protège l'actuelle région sud du Tamaulipas. Une seconde trace la limite nord d'une colonisation considérée comme établie, accompagnée de la sédentarisation des indiens. Au nord de celle-ci, commence la "*Nueva Tamaulipas*", c'est-à-dire l'espace des nomades du nord, toujours dangereux. La fondation de villes le long du rio Bravo, en première ligne, répond au même objectif : faire écran aux incursions des nomades.

C'est un succès. Les colons originaires du Veracruz et de San Luis Potosi viennent étoffer le peuplement de la première vague, tandis que de nouveaux points d'appui sont créés (1756-90). La fondation de la ville-port de Tampico, en 1823, en rive nord du Panuco, marque la fin de la période de colonisation volontaire du Tamaulipas.

En contrecoup de l'implantation hispanique, le nombre des "Natifs" diminuent. Sont-ils tués ou bien incorporés dans le lot des "bons indiens" qui ont accompagné les colons ? Pendant que les nouvelles localités passent de 6 200 (1755) à 12 000 (1770) puis 30 000 habitants (1795), le nombre d'indiens "barbares" décroît suivant la même périodicité : 14 300, puis 7 000 et enfin 3 300.

Cette colonisation n'est pas spécifiquement urbaine. D'une part, les habitants des villes peuvent être assimilés à des soldats-laboureurs chargés de mettre en valeur les terres environnant leur habitat et, d'autre part, les colons de la phase pionnière sont rejoints par des nobles nantis de titres de propriété, de telle manière que des haciendas prennent place entre les points d'appui de la colonisation. Luttres d'influences et procès à propos de captures d'eau s'en suivent. Vers 1800, une soixantaine d'haciendas est recensée dans le Tamaulipas (Meade, 1977).

**

Au XIX^{ème} siècle, la colonisation du nord-est mexicain s'accompagne de mouvements séparatistes souvent entretenus par les États-Unis.

La municipalité de Matamoros veut créer un département autonome le long de la frontière : "*los Estados Internos de Oriente*" (1834-35), puis une "République du Rio Grande". On en parle jusqu'en 1850 et ce d'autant plus qu'en 1847, le Tamaulipas cède aux États-Unis la portion de son territoire entre le rio Nueces, qui fixait la frontière avec le Texas depuis 1827, et le rio Bravo. Puis c'est le municipe de Mier qui demande à quitter le Tamaulipas (1853), parce qu'il se considère trop éloigné de Victoria, la capitale de l'État, de laquelle il ne reçoit aucune aide militaire contre les raids des «indiens des prairies» (Vayssade, 1990). En 1855, une revendication commune des circonscriptions du Nord-Veracruz et du Sud-Tamaulipas est menée, pour créer un nouvel État (Soto Manuel, 1855). Enfin, la crainte d'une sécession du nord reprend vigueur lorsque le Tamaulipas est divisé en deux départements : Tamaulipas et Matamoros, de 1864 à 1866.

Ces manifestations d'indépendance, difficilement apaisées, tiennent pour beaucoup à l'absence de bonnes communications. Si le Veracruz est strié de nombreux cours d'eau qui permettent le transport fluvial et que ses localités sont reliées par des pistes muletières (Fages, 1854), en revanche, le Tamaulipas ne dispose que de quelques grandes voies de charroi entre des pôles urbains éloignés les uns des autres de plusieurs centaines de kilomètres. L'aménagement des lignes de chemin de fer profite au Tamaulipas : la voie Tampico-Panuco-Ebano-San Luis Potosi est achevée en 1885; celle de Tampico-Victoria-Monterrey, en 1897. La voie ferrée rapproche les habitants et favorise les échanges. Cependant, elle conforte aussi la communication avec les États-Unis, inaugurant de la sorte les échanges à longue distance qui tournent le dos au Centre-Mexique.

Le nord se remplit; le "vieux sud" prospère

La seconde moitié du XIX^{ème} siècle est la période durant laquelle sont promulguées des lois ouvrant le marché de la terre : une manière d'impulser le développement économique dans un contexte "d'ordre et de progrès". Il s'agit de lois fédérales ou propres aux États : loi de colonisation du rio Bravo (1822) et des terres vierges (1826) promulguées au Tamaulipas comme au Veracruz; nouvelles lois de colonisation du Tamaulipas (1830 et 1833); lois de "désamortisation" (1856), de nationalisation des biens du clergé (1859) et d'occupation des terres vacantes (1883) (Skerrit, 1989,1992).

Leurs effets s'observent de deux façons : d'un côté, un marché de la terre qui s'accélère surtout au Tamaulipas et, de l'autre, des revendications agraires (rebellions indigènes : 1847-49, 1891, 1896), essentiellement au Veracruz, puisque le Tamaulipas ne connaît plus de communautés indiennes.

Dans ce dernier État, les lois de "désamortisation" provoquent une concentration d'autant plus impressionnante des terres, entre les mains de quelques uns, que l'espace est vide d'hommes. Par exemple, l'hacienda San Jose de las Rusias, près du Rio Bravo, rassemble 312 000 hectares et celle de El Cojo, au sud de l'État, 350 000. Et les villages inscrits dans les propriétés fournissent la main d'œuvre. En 1910, 97 % de l'espace agricole appartient à 800 familles qui emploient 88 % de la population rurale comme peones. Les 3 % de terre restants sont utilisés par de petits agriculteurs libres qui représentent 12 % des gens des pueblos. (Alvarado, 1992 : 127-28). Il devient évident qu'au Tamaulipas :

«la grande hacienda est la formule caractéristique de l'exploitation agricole, autour de laquelle se structure la vie sociale et économique » (Ibid., 120).

Dans le Veracruz, la situation est plus complexe car les densités y sont plus lourdes et la population mélangée. C'est pourquoi, d'une part, les appels à la colonisation étrangère, notamment française et italienne, ne sont pas un franc succès et que, d'autre part, on assiste à la vente de lots d'haciendas, là où les habitants se sont soulevés (Ducey, 1989; Alafita, 1991). Un fait nouveau apparaît également : des haciendas sont louées à des sociétés qui s'intéressent tout autant à la production de canne à sucre et à l'élevage, qu'à la prospection pétrolière (Blasquez Dominguez, 1986).

Au nord du Panuco, l'hacienda s'étale; au sud, elle se fragmente.

Les densités se confortent. L'État du Veracruz est en passe de devenir le plus peuplé de la fédération mexicaine : 886 000 habitants, en 1895, et plus du million en 1912. Il possède déjà douze centres urbains de plus de 5 000 habitants quand le Tamaulipas n'en présente que quatre (Guerra, 1988).

Entre les recensements de 1878 et 1900, le rythme de l'accroissement s'accélère en terres chaudes veracruzaines; ce qui s'explique par une immigration venue de la sierra, à laquelle s'ajoutent les apports étrangers via les escales portuaires. Les deux flux sont à mettre en relation avec les changements intervenus dans la mise en valeur des arrière pays côtiers. Une société marchande se met en place. Les échanges se tissent. C'est la grande époque des convois muletiers entre la Sierra et la côte (Velasquez, 1995). De nouveaux hameaux apparaissent sur les cartes, le long des rivières. Et parce que l'espace veracruzain se remplit, le compartimentage administratif se fait plus serré. Les municipes se fractionnent. En 1900, la trame municipale, que l'on observe aujourd'hui, est en place. De nouvelles identités sociales et économiques émergent des chefs-lieux municipaux.

Au Tamaulipas, ce sont les districts urbains en semis éclaté, plus que de nouvelles aires de peuplement, qui se renforcent. En gros, rien de bien nouveau depuis la fin XVIII^{ème} siècle. Tampico, au sud, et le chapelet des villes-frontière, au nord, voient se conforter population et

activités, en partie parce que la guerre de sécession aux États-Unis bloque l'économie des États sudistes (1861-65). L'intérieur de l'État et sa bande côtière restent vides (Prieto, 1873).

En 1845, le Tamaulipas atteint le chiffre de 100 000 habitants, grâce à un accroissement démographique de 48 % depuis 1821. La population atteint 219 000 habitants en 1900, 250 000 en 1910, puis 283 000 en 1921 (Alvarado, 1992). Si les effectifs restent faibles, du moins l'accroissement de population est-il rapide. Toutefois, la différence de poids démographiques entre les deux États voisins ne peut être comblée. Noriega (1912) avance, pour le Tamaulipas, une densité moyenne de 2-3 hab./km² et, pour le Veracruz, 14-15 hab./km².

Espace ouvert au nord, compartimenté au sud

Au XX^{ème} siècle, l'exploitation pétrolière, qui fait du Mexique un des grands producteurs d'or noir, secoue le Veracruz mais bien peu le Tamaulipas.

Dans le premier cas, c'est d'un chambardement économique, social et démographique qu'il s'agit durant la période 1900-1940. L'isolement est définitivement rompu entre côte et sierra; l'épaisseur de l'espace se dissout. Car, pour prospecter, on brûle la végétation après en avoir extrait les bois utiles. Les photographies de l'époque témoignent des alignements de derricks dressés sur les collines calcinées. Derrière la ligne de feu, une fois les puits mis en exploitation et les pipe lines posés, se profile un développement agricole qui occupe les espaces restés "sauvages". Les paysans de l'altiplano, venus travailler dans les champs pétroliers, mettent la plaine côtière en culture.

Le Nord-Veracruz continue de se peupler. Alafita (1986) avance pour 1921, 50 mille hommes sur les gisements et dans les raffineries. Et combien de dépendants familiaux ? Les localités pionnières, créées à proximité des puits, s'étoffent et le commerce s'intensifie. Les sociétés pétrolières agissent comme des compagnies de colonisation qui fondent de nouveaux centres et organisent l'espace selon leur volonté.

Au Tamaulipas, bien que des gisements aient été mis en exploitation dès 1904-10, les forages ne répondent pas aux espoirs escomptés; la production reste faible. Si Tampico est célébrée comme «la» ville du pétrole mexicain, elle le doit au fait qu'elle en est le principal port d'évacuation. Le trafic fluvial du rio Panuco est décuplé (London, 1914). En 1922, plus de 100 000 habitants vivent à Tampico, contre 9 000 en 1900. Puis, la décadence intervient en 1925-30, à la suite du déplacement de l'activité pétrolière vers l'isthme de Tehuantepec : commerces fermés, faillites bancaires et ralentissement de l'activité portuaire s'enchaînent.

**

La réforme agraire, fer de lance de la révolution (1910-30), n'a pas pour effet de changer les disparités existantes entre les deux États. Car le partage de la terre n'a pas signifié aménagement du territoire ou planification, sauf lorsque les dotations foncières ont été accompagnées de la création de périmètres hydroagricoles. Ce fut bien le cas du Tamaulipas, sans qu'il y ait eu pour autant un grand changement dans la répartition du peuplement. La réforme agraire n'a fait que conforter celle-ci, sur ces points forts : dépeuplement des secteurs en culture sèche.

Au Tamaulipas, 2,45 millions d'hectares ont été distribués entre 1 370 *ejidos* (dotations agraires) dont 63 % en secteurs irrigués. Dans le Veracruz, 2,95 millions d'hectares ont été partagés entre 3 612 *ejidos* ou biens communaux, sans apports notables d'irrigation (Inegi, 1994). Une fois encore, on observe des différences de taille : deux *ejidos* au Tamaulipas pour cinq dans le Veracruz et une moyenne de 1 788 ha. donnés en dotation dans le premier cas contre 816 ha. dans le second. Espace libre et densité rurale ont joué, une nouvelle fois.

Dans l'État du nord, la réforme agraire prend essentiellement l'aspect d'une distribution de lots irrigués dans ce que furent les haciendas : celles du sud qui produisaient le sucre et les fruits et celles du nord, le coton. Encore subit-elle la résistance des Chambres de Commerce des villes de la frontière, où les propriétaires terriens sont à la fois producteurs agricoles et chefs d'entreprises, qui font en sorte de ne pas perdre leur main-d'œuvre. Au nord du Panuco, la destination productive des lieux est claire et datée, selon une logique de production décidée en haut-lieu. Les *ejidos* sont, le plus souvent, des centres de peuplement localisés dans des bassins de production aménagés au fil du temps : rio Bravo (1905 puis 1941-43), Mante-Xicontencatl (1927-32 puis 1942-48), Matamoros et Reynosa (1938), San Juan (1936-49) et rio Purificacion (1946) (Vayssade, 1990).

Dans le Veracruz, puisque les groupes sociaux sont plus nombreux, la réforme agraire produit une multitude de petits territoires agricoles, sans que l'on puisse discerner une organisation particulière de la répartition foncière autre que celle en grappes ou en archipels, dans les aires les mieux peuplées. C'est notamment le cas des municipes pétroliers, où la part de la superficie ejidale avoisine ou dépasse les 50 % de la superficie municipale (Cambrézy, 1991). Les mailles du réseau administratif se remplissent jusqu'en 1970, date à laquelle la Secretaria a la Reforma Agraria ne distribue plus que des miettes.

En résumé : au sud, une distribution aléatoire au tout venant; au nord une répartition géographique localisée le long des rios, souvent en casiers géométriques.

La chance perdue d'un fleuve

Après avoir reçu plusieurs appellations du temps où il était *tierra incognita*, le Tamaulipas demeure toujours mal nommé. Pour le définir, les auteurs retiennent des qualificatifs empruntés aux régions voisines. Les crues du Panuco rappellent à Fages (1854) celles du Mississippi. L'ensemble de l'entité est nommée curieusement "zone tropicale basse", comme si le "bas d'un tropical" commençait à la frontière nord-américaine. Quand son élevage vient à propos, c'est pour en faire une "avancée nordique" de celui des États limitrophes de San Luis Potosi et de Veracruz. Comme si le Tamaulipas demeurait sans qualités.

Jusqu'au XIX^{ème} siècle, le faible peuplement relatif du nord de l'État de Veracruz a valu à cet espace d'être qualifié de distant, excentré ou marginal par rapport aux densités élevées de l'altiplano. Cependant, par rapport aux grands espaces secs et peu habités d'un Tamaulipas au maillage administratif lâche et en position de frontière, ce Nord-Veracruz fait figure de môle de peuplement, historiquement et culturellement rattaché à "la zone fondamentale du Mexique central" (Bataillon, 1967 : 120).

Les appréciations portées au Tamaulipas ne sont pas prêtes à disparaître. Car Victoria peut bien être capitale de l'État (depuis 1825), il n'empêche que prévalent, d'une part, Tampico comme la "cité économique" faute d'être le cœur de l'État, d'autre part, le chapelet des villes-frontière le long du rio Bravo et, enfin, la grande route des échanges et de l'émigration : Tampico-Monterrey; Monterrey situé dans l'État du Nuevo Leon, le grand pôle du nord-est mexicain en relation avec les États-Unis.

Ce qui fonde l'identité du Tamaulipas serait autant l'écartèlement que l'on perçoit entre ses affinités ou propensions, que la forme même de l'État, qui aurait la tête en bas (Tampico) et sa base le long du corridor frontalier. Entre ses extrémités, on ne peut s'empêcher de le voir comme un espace à parcourir, pénalisé par des distances entre pôles, qui rappellent davantage l'espace du Texas que celui des États mexicains qui le côtoient au sud. Le Tamaulipas est, soit une arrière-cour du Mexique central, soit un avant poste des États-Unis .

Figure 2

Jusqu'à la fin de la marine à voiles, soit les premières décennies du XX^{ème} siècle, l'estuaire du Panuco a été fréquenté par tout navire qui, quittant les Caraïbes, courait sous les alizés pour atteindre la côte du Golfe du Mexique. Son embouchure était le point d'atterrissage atlantique le plus sûr de la Nouvelle Espagne devenue Mexique; Veracruz, situé 400 kilomètres plus au sud, n'ayant toujours été qu'un mauvais port exposé aux vents dominants de nord-est.

Dés les premiers temps de la colonisation espagnole, Nuñez Cabeza de Vaca (1538, éd. 1979 :182-83), parlait du Panuco en ces termes :

"Ce port est le meilleur du monde; il pénètre dans la terre de sept à huit lieues; il a six brasses à l'entrée et cinq près de la terre (...) Dedans, il n'y a pas de grandes vagues ni de dure tempête et, même, s'il doit contenir beaucoup de navires, il est extrêmement riche en poissons. (...) Les vents y règnent tout le temps (...) C'est pourquoi les navires vont et viennent s'y abriter".

Ce généreux dispositif naturel : la sécurité d'une escale ouvrant sur un fleuve orienté est-ouest et navigable en chaland jusqu'à 200 km à l'intérieur des terres, n'a curieusement pas été exploité. Il s'est trouvé mis en concurrence avec l'axe Veracruz-Mexico, celui-là terrestre, choisi par Hernan Cortés dès 1521.

Le Panuco aurait pu être l'axe préférentiel de communication entre les deux Espagnes car, avec ses affluents, il offre un beau réseau hydrographique. L'ensemble des bras affluents qui, comme des doigts de gants, forme un réseau comparable à un "delta inversé", aurait pu constituer un faisceau de pénétration dans un espace à coloniser (figure 1). Au lieu de quoi, les conquistadores ont préféré appliquer la politique de la terre brûlée et la déportation des habitants. Aussi faut-il attendre que se manifeste, après l'indépendance du Mexique, la volonté du président Santa Ana pour que la fondation de Tampico offre le point d'ancrage d'un développement économique tardif. A cette époque, les territoires situés au sud du rio étaient depuis longtemps peuplés, administrés et "développés".

Il semble que ce soit, d'une part, les forces armées étrangères, nord-américaines et européennes (1846-47, 1862-68, 1914) et, d'autre part, les compagnies pétrolières tout aussi étrangères (1900-35) qui aient été les seules utilisatrices de l'atout naturel offert par l'embouchure et le cours du fleuve. Depuis la fin des années 1930, le Panuco a cessé d'être un couloir d'activités. Il est redevenu ce qu'il était auparavant : une séparation dans un milieu de marécages et de broussailles.

Les étendues basses de ses abords n'ont été affectées que depuis 1973 par la planification agricole, encore ne s'agit-il que de son bassin-amont, soit les périmètres drainés et aplanis du programme Pujal-Coy (120 000 ha.), aménagés entre les trois États du Tamaulipas, du Veracruz et de San Luis Potosi. C'est le seul projet de transition régionale, ou d'unification des territoires de part et d'autre de ses rives, qui ait été réalisé depuis cinq siècles.

Une autre manière de considérer le Panuco est de s'interroger sur son rôle éventuel de barrière naturelle venant s'opposer aux liaisons nord-sud. Mais on franchit un fleuve, son courant fut-il fort et les inondations qu'il provoque, saisonnières. Les Indiens chichimèques le franchissaient (XVI^{ème}-XVII^{ème} siècles); les armées aussi, avec chevaux et canons (XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles). Il est dit encore que des troupeaux passaient régulièrement d'une rive à l'autre. Plus que le fleuve lui-même, ce serait la vase qui gênerait l'accès aux berges. Les découvreurs égarés du XVI^{ème} siècle l'auraient appris à leurs dépens (Nunez Cabeza de Vaca, *op. cit.*).

Toutefois, la difficulté d'accéder au fleuve est une chose; la manière de le voir en est une autre. A cet égard, dans sa monographie du municiple veracruzain de Panuco, Pazzi (1935) ne mentionne jamais la rive nord du fleuve; à croire que, lorsque l'on habite sur une rive, on ne veut pas rendre compte de l'autre, située sur un autre territoire. Pourtant, à la même époque, les

compagnies pétrolières étrangères, ancrées sur les deux rives, n'avaient de cesse d'occuper le fleuve de leurs chalands.

Barrière naturelle, frontière politique ou limite entre deux mondes qui ne se reconnaissent pas ? Le Panuco est une limite durable entre deux espaces-temps, pas seulement une limite administrative posée sur la carte. Il n'a pas l'épaisseur d'un bassin fluvial aménagé; il est frontière. Un pont vient de le franchir, il y a moins de dix ans, au droit de Tampico. Mais sous le pont, les berges sont désertes ou à l'état de friches industrielles. Le gouvernement du Veracruz postulerait pour la création d'une annexe portuaire de Tampico en rive sud.

Franchir le fleuve ou équiper ses rives, pour en faire un axe économique et gommer les différences entre un nord et un sud ? Aujourd'hui comme hier, la question demeure. Elle n'a rien de théorique; elle renvoie constamment deux États mexicains voisins dans un rapport dual. L'histoire d'une portion de côte le long du Golfe du Mexique, là où un fleuve, devenu frontière, aurait pu être un lien, n'est pas achevée.

Bibliographie

ALAFITA MENDEZ, L., 1986, "Trabajo y condicion obrera en los campamentos petroleros de la Huasteca, 1900-1935", *Anuario IV*, Univ. Veracruzana, Centro de Investigaciones Historicas : 169-208.

ALAFITA MENDEZ, L., y F. Gomez Cruz, 1991, *Tuxpan*, Col. Veracruz: imagenes de su historia, Xalapa, Archivo General del Estado de Veracruz, Xalapa.

ALVARADO MENDOZA, A., 1992, *El Portesgilismo en Tamaulipas: estudio sobre la constitución de la autoridad pública en el México posrevolucionario*, El Colegio de México, CES, 390 p., México.

BARRERA BASSOLS, N., 1994, "Ganadera y deforestación en Veracruz : procesos ecológicos y económicos de un espacio tropical", tesis de maestria en Antropología, CIESAS-Golfo, Xalapa, mimeo.

BATAILLON, C., 1968, *Les régions géographiques du Mexique*, Travaux et Mémoires de L'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, n° 20, 212p., Paris.

BATAILLON, C., 1991, "Pétrole et tropique, la façade du Golfe", dans *Amérique latine, Géographie Universelle*, Hachette-Reclus Ed., vol IV: 125-132, Paris.

BLASQUEZ DOMINGUEZ, C., 1986, *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores, 1826-1986*, Ed. del Gobierno del Estado de Veracruz, XXI tomos, Xalapa.

CAMBRÉZY, L., y *al.*, 1991, *Atlas ejidal del Estado de Veracruz-Encuesta nacional agropecuaria 1988*, INEGI-ORSTOM, Aguascalientes.

FAGES, E., 1854, (nueva edición 1959), *Noticias estadísticas del departamento de Tuxpan*, Ed. Citlaltépetl, coleccion Suma veracruzana, Historiografía, México.

GUERRA, F.X., 1988, *Del antiguo regimen a la revolución*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

INEGI, 1994, *México hoy*, México.

LONDON, J., 1914 "Le Mexique puni", *Romans et récits autobiographiques*, Laffont, Paris, coll. Bouquins (nouvelle édition 1988) : 923-1012.

MEADE, J., 1956, (edicion 1962), *La Huasteca veracruzana*, Editorial Citlaltépetl, 2 tomos, México.

MEADE, J., 1977-78, *La Huasteca Tamaulipeca*, Univ. Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Historicas, T1 (1977), 322p.; T2 (1978), 276p.; T3 (1978), 147p., Cd. Victoria.

MOTA y ESCOBAR, A., Fray, 1945, *Memorias del obispado de Tlaxcala : 1609-1620*, Secretaria de Educación Pública, México.

NORIEGA, E., 1912, *Atlas miniatura de la Republica Mexicana*, Libr. de la Vda. de C. Bouret, Paris-México.

NUNEZ CABEZA de VACA, A., 1538 (Ed. 1979), *Relation de voyage, 1527-1537*, Paris, Actes Sud, coll. "Terres d'aventure".

PAZZI MESQUIDA, E., 1935, *Panuco, su fundacion y sus origines*, GoB. del estado de Veracruz, SEC, 257 p, Xalapa.

PRIETO, A., 1873 (ed. 1949), *Historia, geografía y estadística del estado de Tamaulipas*, Porrua S.A., 361p., México.

SKERRIT GARDNER, D., 1989, *Una historia agraria en el centro de Veracruz : 1850-1940*, Col. Historias veracruzanas n° 6, CIH, Univ. veracruzana, Xalapa.

SKERRIT GARDNER, D., 1992, *Una historia dinámica entre la Sierra y la Costa*, Centro de Inv. Históricas, Univ. Veracruzana, 24 p. mimeo, Xalapa.

SOTO MANUEL, F., 1855, *El nuevo estado. La necesidad de formarlo inmediatamente con los cinco distritos de Tuxpan, Tampico de Veracruz, Tancanhuitz, Huejutla y el sur de Tamaulipas*, Ed. Andres BOIS, México.

VAYSSADE, M., et al., 1990, *Cartografía histórica de Tamaulipas*, Gobierno del Estado de Tamaulipas, Inst. tamaulipeco de Cultura, Cd. Victoria-México.

VELASQUEZ HERNANDEZ, E., 1995, *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*, El Colegio de Michoacan, Zamora.

Figure 1 – Golfe du Mexique : les bassins hydrographiques

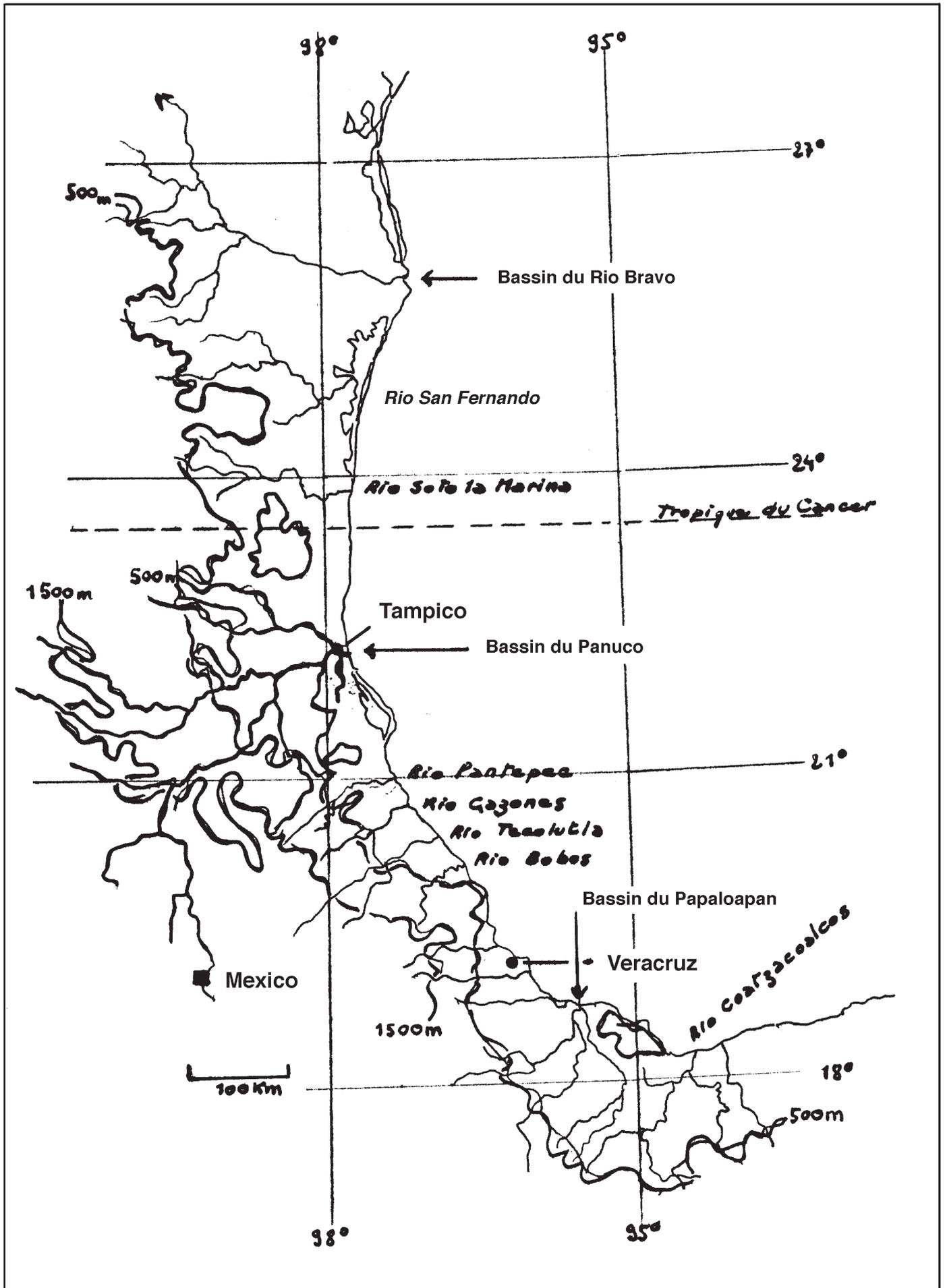


Figure 2 – Golfe du Mexique : divisions territoriales en place depuis 1962



-  1. Etats-Unis, au nord, et Guatemala, au sud
-  2. Limite d'Etat de la fédération mexicaine
-  3. Frontière
-  4. Mexico

[Retour au texte](#)

Identités sociales et relations régionales en Océanie (Îles Salomon du Nord-Ouest)

Denis MONNERIE
Équipe ERASME - CNRS

Introduction

En tant qu'anthropologue, je voudrais suggérer le caractère problématique de l'application des notions de territoire et de frontière à la description de la société de Mono-Alu et de ses relations avec d'autres sociétés de la région (Mélanésie, Océanie). Je montrerai qu'au plan de ces relations régionales, il est préférable d'utiliser une problématique d'interaction et de distinction des identités sociales et de penser ce type de relations en terme de réseau de relations régionales. Je le ferai à partir des conceptions mises en œuvre par les sociétés étudiées, et pour reprendre un terme utilisé par certains collègues anglo-saxons, ma perspective privilégie une approche de type *emic*. Je me situe dans une perspective de comparatisme anthropologique, et à mon sens la comparaison doit porter sur des sociétés, ou des réseaux régionaux, considérés comme des systèmes¹.

Les gens de Mono-Alu vivent, aux Îles Salomon, dans une petite île nommée Alu (ou Shortland) dans le détroit de Bougainville, à une dizaine de kilomètres de la côte sud de la grande île de Bougainville. Sur l'île d'Alu, la plupart des déplacements se font en pirogue (y compris pour aller aux jardins) et l'étroit bras de mer qui sépare la petite île de sa grande voisine ne doit pas être considéré comme un obstacle pour les gens de Mono-Alu qui construisent certaines des plus belles pirogues du Pacifique. Comme souvent en Océanie, c'est ici la mer qui relie, alors que dans les terres se trouvent des obstacles importants aux déplacements des hommes.

Mon travail sur cette partie de la Mélanésie est fondé sur l'étude de nombreuses publications datant du tournant du siècle – le présent ethnographique correspond à cette période – et tout particulièrement sur les travaux publiés ou inédits de l'anthropologue et linguiste britannique G.C. Wheeler (bibliographie des sources dans Monnerie, sous presse).

Les gens de Mono-Alu entretiennent des relations diverses et étroites avec de nombreuses sociétés de la région. C'est le cas de Siuai, Buin, Banone et Kieta, dans la grande île du nord, Bougainville, et aussi, à l'est dans l'île de Choiseul, de Tiarama et Bambatana.

Mon argumentation générale est que les actes et les idées-valeurs d'une société de Mélanésie comme Mono-Alu doivent être compris comme étant en relation avec les composantes des personnes, avec l'univers conçu comme cosmos et aussi avec d'autres sociétés de la région. C'est ce dernier point que je me propose de privilégier dans cette étude. En d'autres termes, la description d'une société comme Mono-Alu doit nécessairement tenir compte de ses relations régionales qui elles-mêmes ne peuvent être envisagées sans une compréhension détaillée des sociétés qui sont en interaction (Monnerie : 1988, 1995, sous presse).

Je décrirai d'abord brièvement trois caractéristiques essentielles de la société de Mono-Alu : les ordres sociaux, les composantes des personnes et le système de monnaies de coquillages.

¹ Une version anglaise de cet article a été présentée à la conférence de la Société Européenne des Océanistes (E.S.O., Bâle décembre 1994). Merci à I. Berdah, D. Fasquel et M Gerd-Koch pour leurs critiques ou leurs suggestions.

Puis je présenterai les relations de Mono-Alu avec Buin, c'est-à-dire un maillon de relations dans le réseau régional des Salomon du Nord-Ouest. Mes conclusions porteront sur l'identité sociale, les liens et les distinctions dans ce réseau de relations ainsi que sur des questions plus générales concernant l'étude des relations régionales en Océanie.

Les trois ordres sociaux

Les gens de Mono-Alu sont répartis en trois ordres sociaux, les nobles (hommes : *lalaafa*, femmes : *mamaifa*), les personnes du commun ou roturiers (*soi*) et les dépendants (*toniga*).

La noblesse est elle-même subdivisée en rangs dont les plus élevés sont qualifiés d'*olatu*. Tous les chefs de village (nommés eux aussi *lalaafa*) sont des nobles, il n'y a pas de terme spécial désignant un chef de village, mais l'étude des rituels montre quelles différences il y a entre les chefs de village et les autres nobles.

Les dépendants sont acquis dans l'enfance en échange de monnaies de coquillages. Les nobles et les gens du commun de Mono-Alu, hommes et femmes, peuvent acquérir des dépendants, le plus souvent à Buin, mais aussi à Siuai, et plus rarement à Banone et Kieta, quatre sociétés de Bougainville. Un enfant dont le père et la mère étaient des dépendants est dépendant de naissance. Il y a donc des dépendants nés à Mono-Alu et des dépendants acquis à Bougainville.

Quel que soit son ordre social, chaque personne de Mono-Alu appartient à un groupe à transmission matrilineaire nommé *latu*. Il existe une douzaine de ces groupes de parenté qui s'étendent à une bonne partie de la région (où leurs noms peuvent différer). Ceci constitue le socle du réseau de relations régionales.

Les composantes des personnes

Une personne vivante (*salena*) est la combinaison d'un corps (*uli*), d'une image (*nunu*) et d'un nom (*lea*). Des menaces pèsent sur cette combinaison éphémère que défait la mort (*mate*) en séparant corps et image. Ces menaces sont le fait des ancêtres *nitu*. Ceux-ci sont le plus souvent des ancêtres *nitu* de morts récents. Toutefois pour le mythe, le caractère inéluctable de la mort remonte aux temps originels qui sont associés aux ancêtres *nitu* originels.

Des notions importantes se rapportant à la conceptualisation des personnes, de la société et de l'univers sont mises en jeu lors des rites funéraires, en particulier à travers les composantes corps et image des personnes. Les funérailles témoignent du statut du défunt, ce statut peut différer du statut à la naissance. Plus le statut est élevé, plus les funérailles sont complexes et totalisantes.

L'analyse des rites funéraires montre que les dépendants ne sont que du corps. Les gens du commun sont du corps et de l'image, cette dernière sera transformée par les rites funéraires en un ancêtre *nitu* auquel un culte sera rendu par ses parents proches. Les hommes et les femmes nobles sont du corps et de l'image qui seront transformés par des funérailles beaucoup plus complexes. Leur image deviendra un ancêtre *nitu* dont le culte s'étendra bien au-delà de sa parenté proche. Tous les *nitu* de morts récents, quelles que soient l'étendue et la durée de leur culte rejoignent en définitive – quand ce culte s'achève – la grande catégorie des *nitu* originels.

Les composantes corps et image des personnes sont à l'œuvre pendant d'autres phases du cycle de vie. Ces composantes sont non seulement reliées entre elles, mais constituées elles-mêmes de relations, elles sont aussi des composantes de l'univers (Monnerie 1988, 1995 sous presse).

Le système des monnaies

Les gens de Mono-Alu utilisent un système de plusieurs sortes de monnaies de coquillages de valeurs différentes qui ne sont pas convertibles. Les monnaies *kia* et *kasisi* sont hautement valorisées (*olatu soma*), la monnaie *perasale* est moins valorisée (*olatu kairikina*). Plus bas dans l'échelle, la monnaie *mimisi* n'est pas valorisée (*olatu*). Nous verrons plus loin le cas de la monnaie *mauai*.

Dans les échanges, le type de monnaie utilisé change selon les partenaires ainsi que selon le type d'échange. Ceci est vrai aussi bien pour les échanges internes à la société de Mono-Alu que pour les échanges externes avec les sociétés voisines. Ceci inclut l'acquisition de dépendants pour lesquels, avec Banone et Kieta les prestations sont principalement de *perasale* et *mimisi* (prestation 6 sur la carte). Avec Buin et Siuai les prestations sont de *mimisi* et *mauai* (prestation 8).

Carte

Dans le système de monnaies de Mono-Alu, le *mauai* occupe une place spéciale. Le *mauai*, fabriqué à Mono-Alu et réservé aux seuls échanges avec Buin et Siuai n'est pas valorisé (*olatu*) et n'est jamais utilisé dans les échanges de la société de Mono-Alu. Ainsi, les dépendants sont-ils échangés en contrepartie de prestations de *mauai* et de *mimisi* qui sont au bas de l'échelle du système de Mono-Alu.

Les différents ordres sociaux se distinguent par l'accès différencié qu'ils ont aux différentes sortes de monnaies de coquillages, ceci est résumé dans le tableau suivant.

Tab.1 : la distribution des monnaies selon les ordres sociaux

	<i>kia</i>	<i>kasisi</i>	<i>perasale</i>	<i>mimisi</i>	<i>mauai</i>
nobles	exclusif	beaucoup	oui	oui	oui
roturiers	interdit	rare	beaucoup	beaucoup	oui
dépendants	0	0	0	0	0

Pour résumer, dans cette société, des différences de valeur entre les ordres sociaux répondent à des différences dans la constitution des personnes d'une part et à l'utilisation différentielle des monnaies d'autre part. Le même terme, *olatu*, est utilisé pour décrire les hauts niveaux de valorisation dans le système des ordres sociaux et dans celui des monnaies.

L'utilisation de certaines de ces monnaies de coquillages est aussi une caractéristique importante des échanges régionaux. Mais toutes les sortes de monnaies de coquillages ne sont pas utilisées dans les échanges régionaux et différentes sortes de monnaies sont utilisées selon les sociétés du réseau régional de relations. Ainsi, aussi bien dans la société de Mono-Alu que dans les relations régionales, le système des monnaies opère à la fois des liaisons et des distinctions. Les usages différentiels des monnaies nous informent aussi bien sur des différences de valeur internes à la société de Mono-Alu que sur des différences de valeur dans les relations régionales.

Un modèle pour les relations entre Mono-Alu et Buin

Je proposerai un modèle pour les relations entre Mono-Alu et Buin, impliquant un minimum de quatre villages, deux à Mono-Alu et deux à Buin. Ce modèle est aussi valable, dans une certaine mesure, pour les relations avec Siuai, malheureusement pour la période considérée, l'ethnographie de Siuai n'est pas aussi bonne que celle dont nous disposons pour Buin. Lorsque, à mon sens, le modèle s'applique aussi bien à Siuai qu'à Buin, je parlerai du "sud de Bougainville".

Dans ce modèle, chacun des deux villages de Mono-Alu (que je nommerai X et Y) est en relation régulière d'échanges avec un village côtier de Buin. Ce partenaire régulier et privilégié d'échanges je le nomme X' pour celui qui est en relation avec le village X de Mono-Alu, Y' pour celui qui est en relation avec le village Y de Mono-Alu. Dans ces échanges réguliers les biens et les dépendants exportés du sud de Bougainville vers Mono-Alu sont échangés contre des monnaies *mauai* et *mimisi*.

Figure a

Dans le même cadre d'échanges entre quatre villages se déroulent des prestations spécifiques aux funérailles des nobles, hommes et femmes, de Mono-Alu. Lors des "grands sacrifices" c'est-à-dire au moment de la crémation du corps des nobles, un porc domestique vivant est offert au village endeillé (X) par le chef d'un village voisin et allié (Y) de Mono-Alu. Ce porc a été acquis au sud de Bougainville dans le village Y', en échange de *mauai* et de *mimisi*. De funérailles en funérailles, ces prestations de porc domestique réitèrent et renforcent les alliances entre villages et chefs de village de Mono-Alu.

La première séquence de prestation concerne les relations externes, la seconde, les relations internes. Ici, relations internes et externes sont liées et constituent des moments différents d'une même relation.

Quelque temps après la mort d'un homme ou d'une femme noble de Mono-Alu (et aussi après la naissance d'un fils de chef), les guerriers nobles et roturiers du village endeillé lancent un raid meurtrier, dirigé vers un village du sud de Bougainville. Je reviendrai sur les autres occasions qui provoquent un tel raid meurtrier selon un trajet analogue.

De nombreuses cérémonies entourent un raid et lorsque les guerriers de Mono-Alu reviennent à leur village avec, placées à la proue de leurs grandes pirogues, les armes meurtrières maculées du sang de leurs victimes, on dit qu'ils rapportent le *nitu* de leurs victimes. Ces *nitu* des victimes sont offerts au *nitu* du noble défunt de Mono-Alu. On n'effectue jamais de raid pour le *nitu* des personnes du commun et les raids distinguent clairement les *nitu* des nobles de ceux des roturiers. Le plus souvent, les assaillants choisissent comme cible un village du sud de Bougainville qui est en relation étroite avec un village voisin du leur, à Mono-Alu. Ainsi le village X attaquait le village Y' et le village Y attaquait le village X'. Il n'y avait jamais de représailles de la part des villages de Buin ainsi attaqués.

Figure b

A nouveau, les relations externes sont enchaînées sur les relations internes de Mono-Alu, mais selon un trajet qui diffère de celui mentionné précédemment.

Figure c

Sporadiquement, des combats avaient lieu entre les chefs et les nobles de Mono-Alu (ainsi qu'entre les chefs et les nobles des trois îles voisines, Mono, Alu et Fauro). Du point de vue des relations de violence, ceci suggère que les raids sont dirigés contre un village du sud de

Bougainville qui entretient une relation étroite avec un village voisin et "allié", en une sorte d'évocation du fait que des hostilités peuvent à tout moment éclater entre villages de Mono-Alu, disons X et Y.

Figure d

Toutes ces relations peuvent être mises ensemble dans le modèle suivant :

Figure e

Détaillons maintenant certaines des caractéristiques de ce maillon du réseau régional de relations.

A Mono-Alu la mort d'un chef de village est suivie de la destruction partielle, puis de la reconstitution architecturale et culturelle du village. Une suite d'actes liés aux funérailles du chef réalise cette reconstitution. Chacun de ces actes implique un raid meurtrier au sud de Bougainville. Le rôle des guerriers de Mono-Alu est alors de rapporter encore plus de *nitu* de victimes pour l'offrir au *nitu* du chef mort. Les funérailles des chefs de Mono-Alu ne sont pas seulement plus importantes que celles des autres nobles, elles ont aussi des répercussions sans égales à la fois à Mono-Alu et à Bougainville.

Les raids peuvent être mis en parallèle avec les meurtres de dépendants effectués pendant le traitement funéraire du corps des nobles. Après avoir été asphyxié sur le bûcher funéraire d'un noble défunt, le corps de ces dépendants est jeté à la mer. Ceci est en accord avec le fait que les dépendants ne sont, socialement parlant, que du corps. Ainsi, pour les nobles, la phase de traitement funéraire du corps ne concerne-t-elle pas uniquement le traitement de leur propre corps, et les meurtres de dépendants ont pour effet d'augmenter la circulation de corps (qui rejoint les ancêtres *nitu* originels). De façon comparable, les raids apportent un surcroît de *nitu* nécessaire à la constitution d'un ancêtre *nitu* de noble.

Tous ces événements qui rythment la vie des nobles et des villages de Mono-Alu doivent être considérés dans leur extension régionale.

A Buin, l'acquisition des dépendants et les raids réalisent une déperdition de personnes, de deux façons contrastées qui, à Mono-Alu, sont conceptualisées en termes de corps (dépendants) ou de *nitu* (victimes de raids). Ceci contribue au traitement funéraire du corps des nobles de Mono-Alu d'une part, de leur *nitu* d'autre part. Les dépendants sont réduits à la composante corps et les victimes de raids à la composante *nitu*. Je propose de considérer ceci comme un double mouvement réalisant d'une part à Mono-Alu un surcroît de corps et de *nitu* pour la constitution de l'ancestralité des nobles et d'autre part un manque – ou une incomplétude – dans les composantes, et donc la valorisation des personnes prises dans ce circuit.

Dans mon modèle, ceci correspond à deux types de relations. Premièrement les relations entre les villages X et X' (et entre Y et Y') qui se caractérisent pour les gens de Mono-Alu par l'acquisition de dépendants (c'est-à-dire de corps), de porcs domestiques et d'autres biens lors des relations les plus courantes, en échange de *mauai* et de *mimisi*. Ces relations ont un caractère pacifique. Par ce biais les gens de Buin reçoivent des monnaies provenant de sociétés potentiellement prédatrices. A Buin, ces monnaies de Mono-Alu contribuent à la constitution des ancêtres (R. Thurnwald : 1934). Deuxièmement, les relations de raids meurtriers du village X vers Y' et du village Y vers X'. Ces relations sont sans contrepartie directe au sud de Bougainville et contribuent à nourrir les *nitu* des nobles de Mono-Alu.

La description de ce maillon du réseau régional est indissociable de celle des échanges qui y sont orientés en valeur. L'ensemble rend compte de la soumission de Buin à Mono-Alu. Celle-ci s'exprime principalement en termes de valorisation monétaire, de composantes des personnes

et de relations de violence. Les monnaies *mauai* et *mimisi* qui sont à Mono-Alu au bas de l'échelle deviennent les monnaies les plus valorisées à Buin où elles contribuent de façon essentielle à la constitution des ancêtres. Toutefois, une partie de ces monnaies a été échangée contre des dépendants. Ceci, et les raids, réalisent une déperdition d'ancestralité à Buin. Ce mouvement de déperdition s'accompagne d'une part d'une dévalorisation des dépendants et des victimes de raids dont les personnes sont réduites à une seule composante, et d'autre part d'un surcroît de corps (dépendants) et de *nitu* (victimes de raids) indispensable à la constitution des ancêtres *nitu* des nobles de Mono-Alu.

Dans le réseau régional de relations, ce modèle se combine avec d'autres relations (décrites moins précisément dans l'ethnographie) que l'on peut mettre en contraste à grands traits de la façon suivante :

(i) Vers le nord, avec Banone et Kieta, Mono-Alu utilise pour les échanges du *perasale* et du *mimisi* (prestation 6). Les relations sont différentes, des biens différents sont échangés et on y acquiert peu de dépendants. Peu de raids provenant de Mono-Alu sont mentionnés et des représailles violentes de la part de Banone et Kieta sont à craindre.

(ii) Vers le sud, les relations se déploient avec Tiarama, Roviana, Bambatana. Mono-Alu y acquiert du *mimisi* et des bracelets *gorau*. Ce sont des sociétés que l'on craint et qui sont elles-mêmes célèbres pour leurs raids meurtriers. Des batailles navales sont mentionnées entre Mono-Alu et Roviana.

La partie nord du réseau de relations s'étend vers la Nouvelle-Bretagne et la Nouvelle-Guinée, la partie sud vers Choiseul et la Nouvelle-Géorgie, vraisemblablement jusqu'à Malaita.

Conclusion

Mon argument général a été que les relations entre Mono-Alu et la société de Buin mettent en jeu des principes qui sont communs aux relations "internes" et "externes". J'ai montré que la description de la société de Mono-Alu doit prendre en compte les relations internes et les relations externes, c'est-à-dire qu'elle doit s'étendre par delà la description d'un village ou même de l'île. Cette société est donc un système ouvert. Toute description adéquate implique en effet une étude attentive des extensions spatiales et temporelles des relations dans le réseau régional.

Il faut distinguer dans ce réseau deux plans qui réalisent deux types de liens et de distinctions. Le premier plan est celui de l'extension régionale des groupes de parenté. Le second plan est celui que j'ai développé en détail ici, dans lequel les relations peuvent être décrites comme des séquences de relations qui sont à la fois distinctes des relations "internes" de Mono-Alu, et articulées sur ces dernières. Les relations régionales sont ordonnées en valeur par des échanges et des relations de violence qui mettent en jeu le système des monnaies, les composantes des personnes et la différenciation des ordres sociaux. Ces relations se déploient dans une partie du réseau régional selon des principes spatiaux et temporels qui peuvent être décrits avec un modèle à quatre villages. Ce plan du système régional rend compte du fait que l'identité de la société de Mono-Alu ne se dissout pas dans le système régional. Bien au contraire, Mono-Alu se distingue par la valeur élevée qu'elle donne à ces relations externes en tant qu'elles étendent et complètent certains de ses processus sociaux les plus importants pour leur donner une valeur supérieure. Car, chacune à sa façon, les relations externes contribuent à assurer un degré supérieur de complexité et de complétude aux relations internes de Mono-Alu, en particulier à la différenciation des ordres sociaux.

De ce qui précède découlent plusieurs points concernant l'étude des relations régionales de l'Océanie. Premièrement, quand on décrit les relations régionales de ce type de société, il est erroné de considérer un seul aspect (par exemple économique, ou spatial ou temporel) de ces

relations. C'est la façon dont j'entends le concept de "description dense" cher à C. Geertz. Deuxièmement je ne crois guère à l'utilisation directe de modèles préexistants importés d'autres disciplines pour décrire les relations régionales de cette partie de l'Océanie. Je pense par exemple à l'utilisation de modèles mathématiques universels qui appauvrissent la complexité des faits sociaux et surtout tendent à gommer leur interdépendance et à leur imposer une logique qui leur est étrangère (voir Hage et Harary 1991). Je pense aussi aux modèles économiques universels ou aux modèles de relation du monde méditerranéen tels qu'ils ont été décrits par Braudel et utilisés par Wallerstein (1974, 1980, 1988) dans sa théorie du "système monde". Toutefois, je ne perds pas de vue le fait que ces modèles sont "bons à penser" et en tant que tels utiles pour stimuler la réflexion et, surtout, à des fins comparatives. Enfin, à mon sens l'anthropologie sociale doit contribuer à la description de "nouveaux" modèles, tout particulièrement pour les relations régionales. Les découvertes que nous pouvons faire de cette façon, dépassent de loin les bénéfiques que nous pouvons espérer de l'utilisation de modèles préexistants. Les modèles que nous pouvons découvrir à partir des sociétés que nous étudions devraient intéresser d'autres disciplines, les géographes bien sûr, et cette conférence en témoigne, mais aussi, pour ne prendre que deux exemples, les historiens et certains cognitivistes qui, eux aussi, devraient trouver ces modèles utiles à des fins comparatives.

Plus au sud de la Mélanésie, en Nouvelle-Calédonie, la problématique générale de l'interaction entre relations internes et externes se révèle opérante. Dans l'extrême nord, à Arama, dans le réseau de relations régionales Hoot ma Whaap, la conceptualisation des relations internes et externes met en œuvre les notions de maison, de chemin, des relations de noms et des échanges. Ce sont là des traits spécifiques de la civilisation kanak, différents de ceux que je viens de décrire. Toutefois, les relations régionales sont l'apanage des personnes et des groupes de statut important (voir Monnerie n.d.). Ce trait a été remarquablement développé, pour la Polynésie, par Sahlins (1985), mais il est possible de le repérer aussi en Mélanésie, selon des modalités spécifiques à chaque société et à chaque région. Je viens de montrer l'existence de ce trait pour Mono-Alu et de le suggérer pour Arama. Il est intéressant de constater que ce trait caractérise aussi le "big man" (*mumi*) des Siuai (Oliver 1955, 1968, 1989) qui fut un des modèles utilisés pour tenter de fonder une distinction typologique entre Polynésie et Mélanésie (Sahlins 1963, débat et bibliographie dans Thomas 1989). A mon sens, ce rôle éminent des personnes et des groupes de statut important dans les relations régionales est un trait océanien assez général, qui dépasse la distinction entre Polynésie et Mélanésie.

Bibliographie

HAGE, P., et HARARY, F., 1991, *Exchange in Oceania. A graph theoretic analysis*, New York, Oxford University Press.

MONNERIE, D., 1988, "*Nitu*, les vivants, les morts et l'univers selon la société de Mono-Alu, Îles Salomon". Thèse de troisième cycle, EHESS, Paris.

MONNERIE, D., 1995, "On grand-mothers, grand-fathers and ancestors : conceptualizing the Universe in Mono-Alu (Solomon Islands)" in *Society and Cosmos in Oceania*, Oxford, Berg. D. de Coppet and A. Itéanu (eds).

MONNERIE, D., sous presse, *Nitu, les vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu, Îles Salomon*, Leiden, Center for Non Western Studies.

MONNERIE, D., "Morphologie sociale et temporalité à Arama", à paraître dans les Actes de la table ronde Étude des Sociétés Kanak.

OLIVER, D.L., 1955, *A Solomon Island Society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Harvard University Press. (1970, Beacon paperback).

OLIVER, D.L., 1968, "Southern Bougainville", *Anthropological Forum*, vol. 2 n°2, pp. 158-179.

OLIVER, D.L., 1989, *Oceania. The Native Cultures of Australia and the Pacific Islands*. 2 volumes, Honolulu, University of Hawaii Press.

SAHLINS, M., 1963, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5, 285-303.

SAHLINS, M., 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

THOMAS, N., 1989, "The force of Ethnology : Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division." *Current Anthropology*, vol.30, n° 1, 2 et 5.

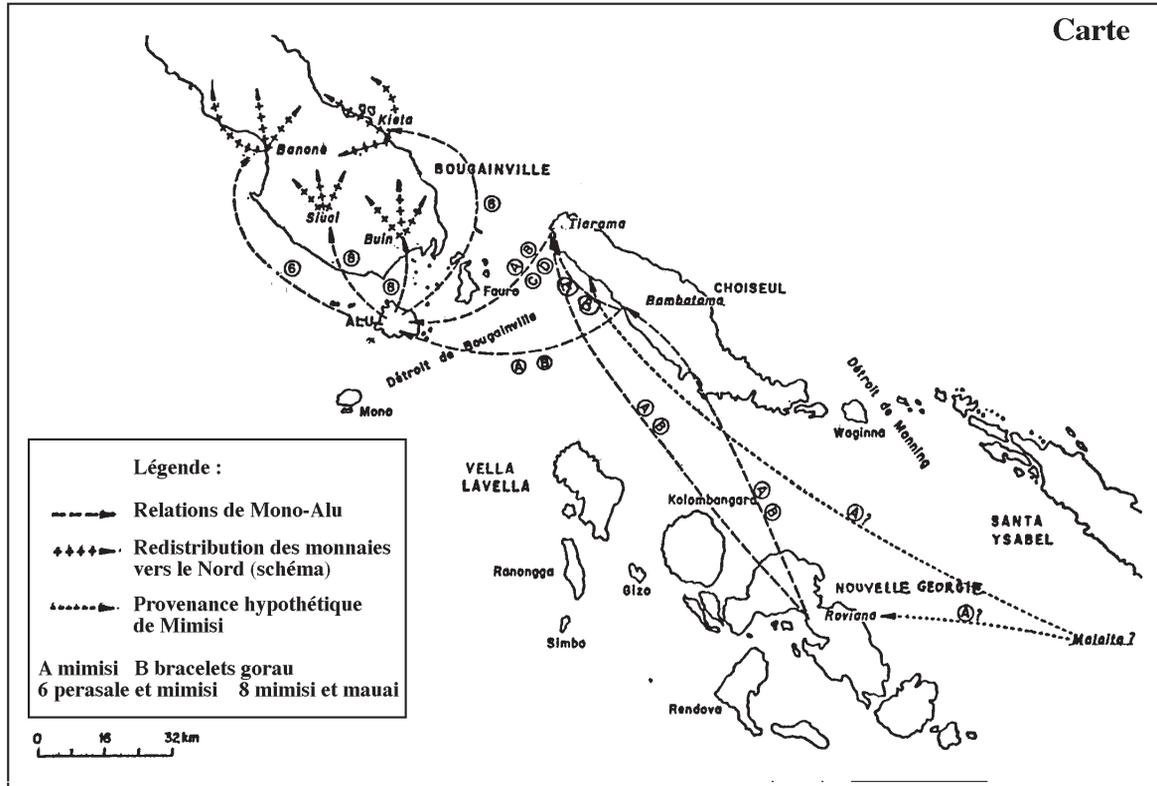
THURNWALD, R., 1934, "Pigs and Currency in Buin." *Oceania*, vol. 5, 2.

WALLERSTEIN, I., 1974, *The Modern World-System*, Vol. 1. New York, Academic press.

WALLERSTEIN, I., 1980, *The Modern World-System*, Vol. 2. New York, Academic press.

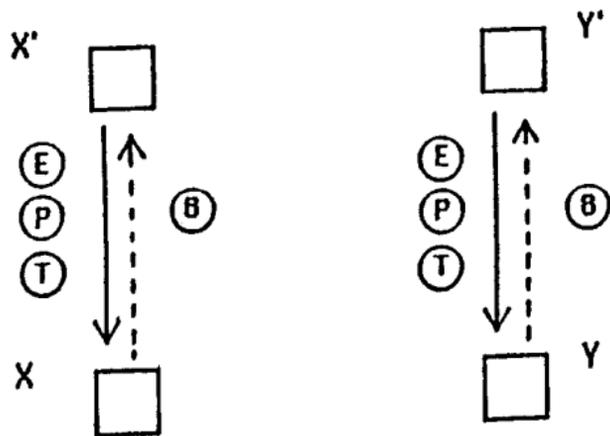
WALLERSTEIN, I., 1988, *The Modern World-System*, Vol. 3. New York, Academic press.

Carte



[Retour au texte](#)

Fig. a



Légende

E : biens divers

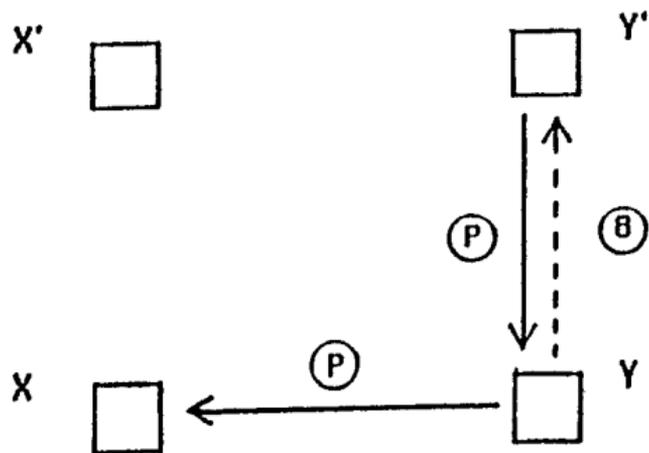
P : porcs

T : toniga

8 : mimisi et mauai (gorau)

[Retour au texte](#)

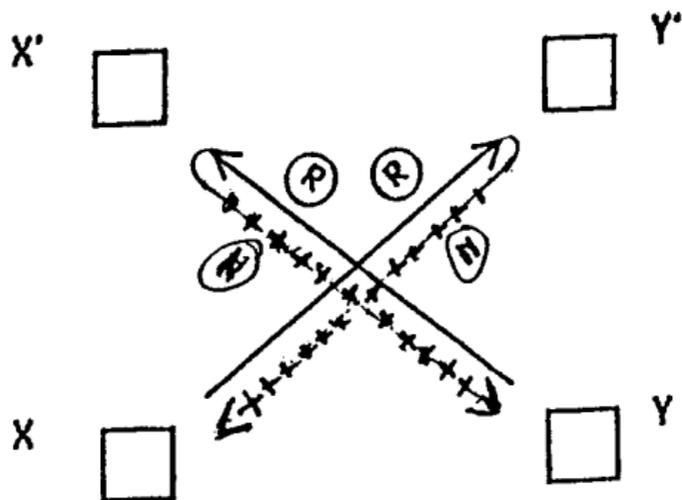
Fig. b



Légende P : porcs

8 : *mimisi et mauai (gorau)*

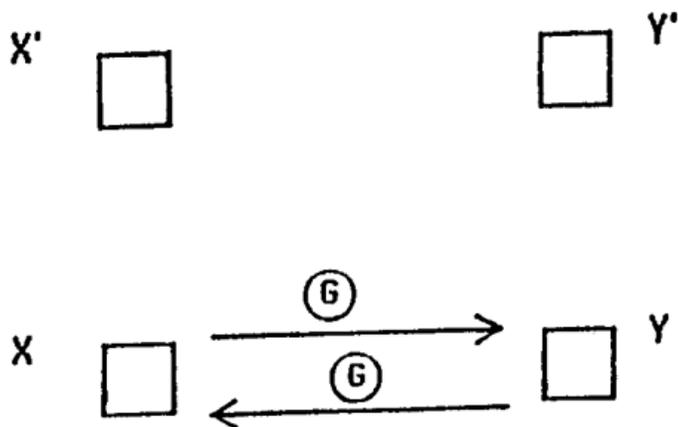
Fig. c



Légende R : raids vers Buin, apport de nitu : N

[Retour au texte](#)

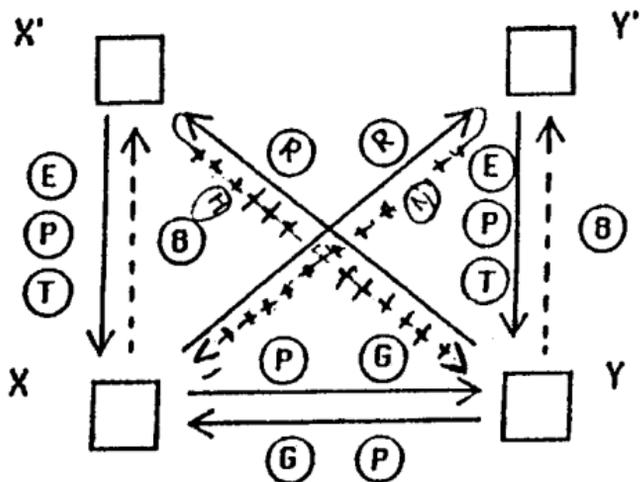
Fig. d



Légende G : guerres entre nobles et villages de Mono-Alu

[Retour au texte](#)

Fig. e



Légende

- E** : biens divers
- T** : toniga
- R** : raids vers Buin, apport de nitu (N)
- G** : guerres entre nobles et villages de Mono-Alu
- B** : mimisi et mauai (gorau)

HABITANT ET CITOYEN

Citoyenneté et territoire dans les quartiers de Roubaix¹

Catherine NEVEU
LAIOS - CNRS

S'il est une ville où "les quartiers" sont invoqués quotidiennement, comme source de légitimité, base arrière de mobilisation, territoires de mise en œuvre des politiques publiques ou réalités sociales incontournables, c'est bien Roubaix. Même si l'observateur se perd assez facilement entre les "17 quartiers" mentionnés par certains élus², les 31 "quartiers" regroupant des îlots INSEE, dont certains ont une "vocation historique" alors que d'autres ont été créés pour la circonstance par l'Observatoire urbain, ou les 21 (ou 25, selon les cartes) quartiers opérationnels dans le cadre de la politique de la ville, sans compter les regroupements en secteurs³, il n'en reste pas moins que les quartiers, à Roubaix, sont une des bases essentielles de la politique municipale et de la mobilisation locale. Mais si avant même d'être de Roubaix, on est de l'Alma-Gare bien sûr, ou encore du Pile, de l'Hommelet ou du Cul de Four, l'observation attentive des formes d'action citoyenne dans ces quartiers montre clairement non pas tant que chacun a une vision différente de son quartier, mais que cette seule identification ne permet pas de créer un "territoire spatial" source de cohésion.

Une des caractéristiques frappantes de Roubaix est en effet la prégnance des structures devant favoriser la participation des habitants à la gestion municipale, et la vitalité d'un mouvement associatif multiforme. Cette tradition spécifique, qui va de l'invention des HLM et des centres aérés à la floraison des associations (environ 1 500), fournit un cadre particulier, nettement territorialisé en quartiers, à l'exercice de la citoyenneté. Depuis la fin des années 70, la politique municipale roubaisienne s'est en effet largement appuyée sur une très forte structuration de la participation des habitants, notamment par le biais de comités de quartier ou autres structures associatives. Or, alors même que les structures de consultation et les pratiques de négociation sont très largement répandues, on assiste à une multiplication des interrogations quant à la pertinence du quartier comme échelle de citoyenneté, au poids du local et à l'articulation entre social et politique.

C'est à l'exploration partielle de ce paradoxe que l'on se consacrera ici, exploration qui s'appuiera notamment sur l'expérience de la Fédération des Associations de Jeunes de Roubaix (FAJ), analysée du point de vue du rapport au territoire. Ce dernier sera examiné d'une part en tant que cadre physique de mise en œuvre de l'action citoyenne; on s'intéressera alors aux représentations réciproques des associations de quartier. Et d'autre part en tant qu'échelle variable de référence dans l'élaboration potentielle d'une pratique innovante de la citoyenneté.

¹ Cette communication s'inscrit dans le cadre d'une recherche en cours intitulée "Citoyenneté et territoire", financée par le PIR-Ville CNRS. Elle porte notamment sur les quartiers du Pile, de Sainte Élisabeth et de Moulin-Potennerie. Je tiens à remercier tous mes interlocuteurs roubaisiens sans qui ce travail ne pourrait avoir lieu, et en particulier ici les responsables de la FAJ qui m'ont donné accès aux comptes-rendus complets de leurs réunions. Cette recherche est menée également en tant que chercheur associée au CRAPS, Université de Lille II.

² Il s'agirait en fait des 17 anciennes paroisses de Roubaix.

³ Dans la mesure où 80 % du territoire de Roubaix est en DSU, 4 secteurs ont été créés regroupant les quartiers entre eux. Selon les services, on trouve une multiplicité de cartographies des quartiers de Roubaix, preuve tant de la prégnance de cette échelle territoriale que de la confusion qu'elle engendre.

I Les quartiers roubaisiens : des strates militantes

Les deux types de structures associatives de quartier centrales à mon analyse, dont je vais retracer brièvement les conditions d'émergence, sont les comités de quartier et les associations de jeunes. Les premiers furent créés à l'initiative de la Municipalité d'Union de la Gauche à la fin des années 70; ils avaient pour objectif affiché de faire remonter la parole des habitants vers les élus, et de favoriser la participation des habitants à la gestion locale. Issus non pas d'une revendication de la base, mais d'une volonté politique⁴, ils se sont appuyés sur le volontariat et ont mobilisé notamment des réseaux de militants ouvriers, syndicalistes et/ou chrétiens, des syndicalistes du cadre de vie (CSCV), voire dans certains cas des notables de quartier, présidents de comités des fêtes ou d'Unions commerçantes.

Si la plupart des comités de quartier actuels se sont mis en place dès 1978, tous ont connu des périodes difficiles, et ce n'est qu'à la fin des années 80 que ces comités se sont constitués en associations loi 1901. Ils bénéficient aujourd'hui d'une dotation municipale, leur permettant de gérer une "maison de quartier" et d'employer un permanent-habitants. Leur mode de fonctionnement, leurs objectifs et leurs discours peuvent varier d'un quartier à l'autre; ainsi le Comité de quartier du Pile centre son intervention sur le cadre de vie, l'urbanisme et l'aménagement⁵, tandis qu'à Moulin-Potennerie, on s'intéresse également à la toxicomanie, au soutien scolaire ou à la petite enfance.

Carte

Mais au-delà de ces variations, voire dans certains cas des divergences, ce qui nous importe ici c'est que, d'une part, ces structures sont restées fortement marquées, aux yeux de leurs "concurrents", par leur origine municipale; et que, d'autre part, elles s'appuient très majoritairement sur des réseaux militants traditionnels : syndicats, CSCV, Action Catholique Ouvrière, etc. Ce dernier trait a pour conséquence un essoufflement très réel de bon nombre de militants, aujourd'hui à la retraite et qui s'épuisent à attendre une hypothétique relève. Relève d'autant plus problématique que c'est justement dans un mouvement de réaction contre les comités de quartier, entre autres, que des jeunes se sont organisés en associations de quartier.

En effet, sur cette première strate⁶ est venue s'en surajouter une autre à la fin des années 80. C'est à cette époque qu'un nombre croissant de jeunes issus de l'immigration, insatisfaits des services disponibles dans leurs quartiers, se lancent dans la création de leurs propres associations. Dans certains quartiers, comme Moulin-Potennerie, il n'existait pas de centre social; dans d'autres, ces structures traditionnelles étaient perçues comme fermées sur elles-mêmes, peu attentives aux demandes de cette partie de la population, voire franchement hostiles. Quant aux comités de quartier, quand bien même certains avaient mis sur pied une "commission jeunesse", ils étaient également rejetés, au double titre de leur supposée compromission avec le pouvoir municipal et de leur incapacité à être des lieux effectifs de citoyenneté; et de leur absence de prise en compte des problèmes spécifiques de cette jeunesse.

Un choix stratégique fut alors fait, sans avoir été nécessairement conscient d'ailleurs à l'époque, de développer des associations de jeunes ancrées dans les quartiers, au lieu d'investir les Comités de quartier pour tenter d'y trouver sa place et de s'y faire entendre. Là encore, la place manque pour entrer dans la complexité de ce mouvement associatif, chacune des

⁴ Sinon de l'ensemble de l'équipe municipale, au moins de l'adjoint aux quartiers.

⁵ Il faut préciser toutefois qu'une douzaine d'associations du Pile, et notamment le Comité de quartier, sont fédérées au sein de l'AGAPE (Association de Gestion et d'Animation des équipements Pile-Ste Élisabeth), gestionnaire du centre social - Maison des deux quartiers. Le président du Comité de quartier est trésorier de l'Agape, et son permanent-habitants/secrétaire en est le président et le directeur.

⁶ Première strate institutionnalisée en tout cas ; il faut aussi tenir compte des réseaux politiques, sociaux ou autres qui existaient déjà dans certains quartiers avant la création des Comités de quartier.

structures ayant ses spécificités tant en termes d'actions proposées que de style ou d'histoire. On ne retiendra alors ici aussi qu'une caractéristique centrale : les responsables, les salariés et les adhérents de ces associations de jeunes sont dans leur immense majorité des jeunes Français d'origine algérienne.

On a donc retracé ici, certes trop brièvement, la constitution de deux strates superposées du mouvement associatif de quartier à Roubaix, deux strates que pratiquement rien ne rattache : ni les publics (jeunes ou habitants adultes), ni les responsables (militants issus des structures traditionnelles syndicales ou jeunes entrés dans l'action citoyenne dans la mouvance du "mouvement beur"), ni l'origine (les "blancs" et les "arabes" pour reprendre la terminologie locale), ni même souvent les valeurs; pour beaucoup de vieux militants syndicaux, blanchis sous le harnais du plein emploi, puis de l'effondrement du textile, le rapport au travail et aux loisirs de jeunes ayant grandi dans une "culture du chômage" est incompréhensible.

Pour autant, des liens, effectifs ou potentiels, existent entre ces deux strates associatives. En effet, si les associations de jeunes se sont en grande partie constituées en complément, plus ou moins oppositionnels, à des comités de quartier jugés trop institutionnels et/ou fermés, il est important de souligner le fait que la plupart des militants de ces associations de jeunesse ont aussi agi en liaison avec ces comités. Les militants "traditionnels" ont pu jouer un rôle essentiel de "modèles", leur engagement au service des quartiers fournissant à ces jeunes une référence importante, faite à la fois de critiques et d'inspiration, et un soutien réel. Le hiatus actuel entre ces deux strates associatives pourrait alors mieux se comprendre, non pas en termes de structures en tant que telles, mais en termes de réseaux mis en œuvre et de conception de l'action citoyenne.

L'échelle territoriale de référence, leur très fort ancrage dans les quartiers, ne semblent pas être non plus source de dynamiques communes pour ces deux types d'association. Bien sûr, c'est pour les comités de quartier que cette implantation est la plus nette, leur existence même dépendant de la délimitation physique des dits quartiers⁷; pour autant, tous n'ont pas la même aura ou la même existence sociale. Hormis l'Alma-gare qu'on ne présente plus, le Pile est sans doute le quartier de Roubaix ayant la plus forte identité en tant que tel, tandis que Moulin-Potennerie regroupe deux entités géographiques assez distinctes l'une de l'autre en termes démographiques, urbanistiques, sociaux⁸. Les aires de recrutement des associations de jeunes se conforment moins strictement à ce découpage, mais elles n'en sont pas moins nettement inscrites dans ces territoires : l'Hommelet pour HSC, le Pile pour l'AJG, Moulin-Potennerie pour l'AJMP, ou Sainte Élisabeth pour l'ALSM.

Or, quand bien même les aires de recrutement et d'intervention de ces deux types de structure se recoupent relativement, donnant naissance y compris à des actions communes, il semble bien que la dimension territoriale n'ait pas le même statut dans les deux cas. On peut alors émettre l'hypothèse que ce décalage provient des modalités de création des structures. S'agissant, à l'origine, d'une politique d'inspiration municipale, dans le cas des comités de quartier, et d'une dynamique bénéficiant aujourd'hui d'un soutien institutionnel, la question de la délimitation claire des territoires d'action est centrale : il s'agit de couvrir l'ensemble du territoire municipal (ou au moins celui ayant bénéficié de la procédure DSU). Au contraire, la dynamique des associations de jeunes, plus spontanée, s'appuie encore largement sur des réseaux sociaux d'interconnaissance (école fréquentée, liens de parenté, proximité résidentielle), donnant lieu à une cartographie bien moins précise. De telle manière que, même si les aires

⁷ D'où la très grande crainte des comités de quartier face au projet de mairies de quartier; ne s'agirait-il pas là d'une tentative d'éviction des comités au profit de "conseils de quartier" ou de maires-adjoints ?

⁸ Les premières tentatives visant à faire dessiner par des habitants les limites de leur quartier sur un plan de Roubaix confirment une perception assez nette et consensuelle des limites du Pile, ce qui ne semble pas être le cas pour Moulin et Potennerie.

d'intervention se chevauchent, la logique qui préside à ces regroupements diffère et rend complémentarité et coopération délicates.

II L'aspiration à la reconnaissance : une similitude ?

Une aspiration – que d'aucuns qualifierait de pathologique, sinon dans ses causes, à tout le moins dans certains de ses effets – à la reconnaissance et à la légitimation constitue, après la référence territoriale, une autre similitude entre ces deux strates associatives.

Du côté des Comités de quartier, il s'agit de se faire reconnaître tout d'abord par les habitants eux-mêmes; suspicion liée à leurs origines, anomie ou indifférence issues des conditions économiques très difficiles d'une grande partie des habitants de Roubaix, désillusion et essoufflement de certains militants, réaction de rejet de la part des jeunes, tout cela se conjugue pour mettre en doute la crédibilité de ces structures comme représentants ou porte-parole des habitants. A titre d'exemple, une Assemblée générale de Comité de quartier regroupe en moyenne 50 personnes, dont seule la moitié participera effectivement à l'élection du bureau⁹. Du même coup, leur reconnaissance par la Municipalité est ambiguë; s'ils sont effectivement fréquemment présentés comme les seuls interlocuteurs officiels de celle-ci dans les quartiers, certains élus, et beaucoup de techniciens des services municipaux, émettent de sérieux doutes quant à la représentativité ou la légitimité des Comités de quartier. Ballottés en fonction des enjeux et des périodes entre des velléités de concertation et des dénis de légitimité, les Comités de quartier ont parfois du mal à définir clairement leur rôle vis à vis de la Mairie : contre-pouvoir, courroie de transmission, faire-valoir ou partenaire, tous les cas de figure peuvent exister, conjointement et/ou chronologiquement. Même la création, dans la seconde moitié des années 80, de l'Association Inter-quartiers de Roubaix (AIR) et la signature d'une Charte avec la Municipalité ne paraissent pas avoir permis de résoudre ces innombrables ambiguïtés.

En ce qui concerne les associations de jeunes, la question de leur légitimité ne se pose pas directement vis à vis de leur public. Même s'il arrive que des membres des associations s'interrogent sur les usages à des fins de promotion personnelle du mouvement associatif par certains responsables, ce courant ne paraît pas encore avoir des effets sur le recrutement. Par contre, elle devient un véritable enjeu pour les structures et leurs responsables, que ce soit dans leurs rapports avec la Ville et/ou avec leurs financeurs.

Cette quête, ou ce déni, de légitimité, selon que l'on se situe du côté des associations ou de celui des financeurs, porte sur deux thèmes majeurs : l'articulation entre le social et le politique d'une part (entre *policies* et *politics*), et l'ethnicisation d'autre part. Je m'attarderais plus longuement sur cette quête, dans la mesure où les relations entre territoire, citoyenneté et ethnicité sont ici particulièrement révélatrices.

Comment les associations de jeunes justifient-elles leur existence, notamment par rapport aux Comités de quartier et aux Centres sociaux ? Principalement par le fait que leur création résulte directement d'un déficit, d'une absence de prise en compte des besoins spécifiques des jeunes par ces structures traditionnelles. Mais au-delà d'une simple question de moyens, il s'agissait aussi "*de se prouver à soi-même et de prouver aux autres qu'on est capables d'exister collectivement*"¹⁰.

D'emblée, ces associations de jeunes ont donc été marquées par une très forte aspiration à la reconnaissance publique tant des jeunes eux-mêmes que de leur organisation collective. Et il s'agit là d'un enjeu de taille, pour l'ensemble des partenaires locaux; ces jeunes Français d'origine algérienne, qu'ils soient fils de Harkis ou d'immigrés, représentent en effet une part

⁹ Pour 7 000 habitants au Pile, et 7 500 à Moulin-Potennerie.

¹⁰ Compte-rendu des débats de la FAJ, 1995.

croissante de la population de Roubaix¹¹. A tel point qu'une étude menée par la CUDL durant l'hiver 1978-79 relevait déjà *"le sentiment à peine avoué que les immigrés vont constituer un groupe social de moins en moins minoritaire, plus jeune par rapport à la population française vieillissante"*¹².

Sans doute d'ailleurs faut-il voir là une des raisons profondes de la coupure entre Comités de quartier et associations de jeunes, coupure révélant, au-delà d'une division en termes de structures, une ligne de fracture au sein même de la population roubaisienne dont les termes du dépassement ne paraissent pas encore envisageables. L'enjeu devient alors celui de la reconnaissance, dans les pratiques mais aussi dans l'espace public, d'une présence définitive. L'exemple le plus clair en fut certainement le feu nourri de critiques provoqué par une récente campagne de communication municipale; une affiche portant le slogan "Je parie Roubaix" et montrant une foule composée uniquement de "têtes blondes" fut vigoureusement dénoncée par les associations de jeunes comme montrant une image fautive et non représentative de la population locale. La Mairie dut renoncer à l'affichage public de ce qui fut perçu comme un déni de leur existence par les jeunes d'origine immigrée.

Très rapidement, ce souci de reconnaissance de la part de ces jeunes fut confronté à la question de leurs objectifs; alors que ces associations s'étaient créées, certes pour fournir des activités, notamment sportives, mais aussi pour constituer un espace d'expression et de réflexion collective, elles se sont très vite retrouvées à devoir gérer des dossiers de demandes de subventions, de plus en plus complexes au fil de la multiplication des procédures. Du même coup, elles ont le sentiment très fort de ne plus être que des prestataires de service faisant de ceux dont elles voulaient faire des citoyens responsables de simples consommateurs/usagers.

Dès lors, la prégnance quasi-obsessionnelle de leur aspiration à la légitimation s'en trouve encore renforcée. En effet, ces associations de jeunes ont le sentiment de s'être fait manipuler par le pouvoir politique local, et d'être en butte à un traitement discriminatoire de la part d'organismes financeurs.

Le thème de la manipulation s'exprime au travers d'un débat relativement complexe sur les modalités d'émergence du mouvement associatif des jeunes à Roubaix, y compris de la FAJ. Ce qui semble clair, c'est que la volonté des jeunes de s'organiser collectivement dans leurs quartiers a coïncidé avec la stratégie de promotion personnelle d'un élu au sein du Conseil municipal; celui-ci aurait alors favorisé l'émergence de ces associations pour prouver sa proximité avec cette partie de la population et la faire valoir auprès du Maire. Plus encore, ce serait lui qui aurait poussé à la création de la FAJ, afin de disposer d'un outil unique de concertation entre ces structures et la Ville.

Le hiatus quant aux objectifs de la FAJ est ainsi resté complet depuis sa création : espace fédérateur devant permettre la réflexion sur des questions globales pour les responsables associatifs, la FAJ n'est pour la Mairie qu'un outil technique inscrivant ces associations dans sa politique jeunesse. Sans entrer plus avant dans les détails tortueux de ce bilan, ce qu'il faut retenir ici, c'est que ces responsables associatifs ont le sentiment d'avoir accepté des règles du jeu fixées par la Ville, qu'ils ne parviennent pas à modifier (ou pire de s'être fait manipuler de bout en bout) et qui les empêchent d'être ce qu'ils disent vouloir être, c'est à dire des citoyens responsables et des acteurs reconnus de la vie locale.

J'en arrive alors à l'aspect le plus important dans le cadre de la problématique proposée ici, des relations entre territoire et citoyenneté. Au delà de "simples" questions de structures ou de

¹¹ Près de 30 % de la population roubaisienne serait algérienne ou d'origine algérienne, proportion sans doute beaucoup plus élevée dans les tranches d'âge les plus jeunes, particulièrement nombreuses dans cette ville.

¹² CUDL, *Étude pré-opérationnelle d'un plan de développement pour le quartier du Pile à Roubaix*, Sonacotra, sd.

compétences, ce qui est en jeu dans ce débat, c'est la définition de la bonne échelle territoriale de référence pour une citoyenneté active.

En simplifiant, on peut estimer que pour certains, l'ancrage local dans les quartiers est invalidant et contraignant; il est alors perçu, d'une part., comme obligation de fonctionner selon des règles ne permettant pas de dépasser le niveau du "social" (*policies*); et d'autre part, comme reconduction d'une mainmise municipale trop forte sur ces associations. C'est alors, du côté des solutions proposées pour dépasser cette situation décrite comme étouffante, qu'émergent des pistes potentiellement intéressantes. Pour se déployer pleinement, le mouvement associatif des jeunes devrait s'inscrire dans une autre échelle de référence, double : territoriale d'une part, en s'extrayant du seul territoire de Roubaix pour s'ouvrir aux communes avoisinantes telles que Hem ou Wattrelos. Conceptuelle d'autre part, en s'inscrivant dans le Droit, en tant que catégorie universelle, et la revendication affichée de leur citoyenneté française.

Ce double mouvement pourrait alors permettre tout à la fois de se dégager des allégeances locales et du jeu, fort complexe il est vrai, des réseaux roubaisiens, et de s'inscrire dans un mode de reconnaissance et de légitimation faisant appel à l'universel, et non à l'ancrage territorial dans les quartiers.

Je reviendrais en conclusion sur cette hypothèse, mais elle n'est pleinement compréhensible que si on lui adjoint une autre dimension centrale : celle de l'ethnicité, ou pour reprendre un vocable dont l'auteur n'avait sans doute pas prévu le "succès", celle de la "dérive ethnique". Cette interpellation, lancée par le délégué régional du FAS, semble avoir touché une corde extrêmement sensible à Roubaix. Il s'agissait d'attirer l'attention sur le risque, ou à tout le moins les limites, d'un mouvement associatif regroupant quasi-exclusivement des jeunes d'origine algérienne. Mais cette déclaration fut d'autant plus mal vécue que, comme je l'ai mentionné plus haut, c'est justement parce que les structures traditionnelles étaient perçues comme excluant les jeunes d'origine algérienne sur une base strictement ethnique que ces associations furent créées¹³. Dès lors il semble, pour les responsables associatifs, qu'il y ait deux poids, deux mesures : alors que toutes les structures locales pratiqueraient, à divers degrés, l'exclusive sur des bases ethniques, seuls eux s'en verraient accuser, et eux seuls devraient prouver leur volonté de mélange et de "pluri-ethnicité"¹⁴.

Ce qui est vécu comme un déni de légitimité se retrouve alors dans d'autres domaines, et notamment celui de la gestion des associations et de leur mode de fonctionnement : non-respect des règles formelles de la loi de 1901, gestion peu rigoureuse des sommes allouées, manque de formation des animateurs, usage à des fins de promotion personnelle de l'outil associatif, autant d'accusations récurrentes portées contre ces associations. Si de tels phénomènes existent sans doute, il semble que certains responsables associatifs soient particulièrement excédés par le fait qu'on leur reproche à eux de pratiquer à petite échelle ce que d'autres font impunément sur une bien plus grande échelle¹⁵.

Ces "tracasseries", dont leurs associations seraient victimes, sont analysées par beaucoup comme un clair déni de légitimité, leurs origines ethniques en étant la principale source. On leur demanderait d'être encore plus citoyens que les autres; situation d'autant plus mal vécue qu'elle s'inscrit dans un contexte où la discrimination ethnique, notamment à l'embauche, est une réalité reconnue par tous les acteurs locaux et que ces jeunes se voient constamment déniés leur qualité

¹³ Cette accusation concerne aussi bien les Centres sociaux que la structure municipale des sports, le Score, accusé de systématiquement refuser l'accès à ces jeunes, que certains Comités de quartier.

¹⁴ Outre l'attitude de certaines associations locales, les jeunes invoquent également, pour justifier la composition de leur public, la réalité démographique de leurs quartiers, où la grande majorité des jeunes est de fait d'origine algérienne.

¹⁵ Comme me le faisait remarquer un élu local "on reproche aux jeunes de faire ce que les autres font, c'est à dire de s'appuyer sur des réseaux affectifs et territoriaux".

de Française et de citoyens à part entière. Là encore, une des solutions formulées, pour le moment au niveau individuel, est de séparer clairement le social du politique en terme d'inscription territoriale : il ne faudrait pas travailler là où l'on milite¹⁶. Travailler en dehors de Roubaix permettrait alors, là aussi, d'échapper aux jeux d'allégeance des pouvoirs et des réseaux locaux, et d'avoir donc les coudées franches pour mener une activité associative ou politique revendicative dans les quartiers roubaisiens.

III Habitants ou citoyens ?

Il est difficile, sinon impossible, dans l'espace qui m'est ici imparti, de faire pleinement justice tant aux acteurs locaux qu'à la complexité de leurs relations, tant il est vrai que Roubaix présente une configuration assez extraordinaire d'interconnaissance des acteurs et d'interconnexions des réseaux de tous ordres¹⁷. Il me semble cependant qu'on peut tirer de cette brève présentation une hypothèse intéressante. Dans un article paru en 1991, Y. Barel estime que :

"la substitution d'un territoire spatial (ville, région) à un territoire socioprofessionnel (groupe social, classe) peut correspondre à un besoin de remplacer une logique de conflit par une logique de consensus ou plutôt de modifier le conflit en modifiant le jeu des alliances et des oppositions"¹⁸.

Dans ce cas, l'affirmation à Roubaix d'une identité de jeunes d'origine algérienne (groupe social)¹⁹ maintiendrait, malgré la prégnance de l'échelle du quartier, une logique de conflit, dans laquelle différents groupes "représentés" par des structures (associations de jeunes, centres sociaux, comités de quartier) se disputent reconnaissance et légitimité, sans réelle coopération entre eux. Cette absence de coopération serait d'ailleurs en partie liée aux conditions historiques d'émergence des jeunes associations, créatrices d'un "capital de rancœur" de la part des associations plus anciennes.

Le territoire du quartier ne serait donc là pas un lieu de consensus, mais bien un lieu de divisions. Plus que de territoires exclusifs les uns des autres en termes géographiques, on serait alors confronté à la création de champ clos sur un même espace physique, où des territoires sociaux se côtoient, se juxtaposent, s'ignorent ou se disputent, leur seul interlocuteur commun étant la Ville. Mais le foisonnement très réel des interconnexions entre ces "territoires", aussi bien en termes de structures que de personnes et de réseaux, laisserait plutôt penser que les quartiers de Roubaix sont les territoires dans lesquels sont mis en scène publiquement ces conflits ou ces divergences, alors que les choses se négocient tant bien que mal derrière le rideau.

Dès lors, ce qui serait en jeu là ne serait pas de l'ordre du local, mais relèverait plus de la mise en scène au niveau local d'enjeux globaux quant à la légitimité des uns et des autres. Légitimité qui, en effet, ne se joue pas uniquement sur le montant des subventions allouées ou la fréquence des visites du Maire et de ses adjoints, mais pose la question de la reconnaissance dans l'espace public (et) politique de certaines catégories de la population. La confrontation des pratiques et des discours des Comités de quartier, d'une part, et des associations de jeunes, d'autre part, permet alors de mettre en évidence la coexistence de deux registres différents, et

¹⁶ Cette séparation devient d'autant plus importante quand on sait que la plupart de ces jeunes travaillent dans le domaine du social.

¹⁷ Dans un quartier comme le Pile, celui-ci peut atteindre des formes particulièrement complexes, le président de l'association de jeunes (AJG), par ailleurs président de la FAJ, étant également membre du CA du Comité de quartier du Pile et de celui de Ste Élisabeth, ainsi que vice-président de l'Agape.

¹⁸ Y. Barel "Le social et ses territoires".

¹⁹ Il ne s'agit pas de dire par là que cette dimension ethnique est revendiquée par ces jeunes. Au contraire, ils privilégient constamment leur appartenance à la nation française, leur citoyenneté.

pas nécessairement complémentaires, contrairement aux apparences : celui de l'habitant et celui du citoyen.

Les Comités de quartier revendiquent la catégorie habitants comme acteur légitime et devant être reconnu de la "trilogie infernale" élus/techniciens/habitants. Dès lors, leur ancrage territorial demeure leur principale source de légitimité, sans qu'ils semblent pouvoir parvenir à en faire émerger une véritable dynamique. En ce qui concerne le mouvement associatif des jeunes issus de l'immigration, c'est bien le registre de la citoyenneté qui est mis en avant. Ayant été marginalisés, notamment en raison de leurs origines ethniques, et leur citoyenneté réduite tant à une dimension locale (en termes territoriaux) qu'à une dimension sociale (en termes d'enjeux et de moyens)²⁰, une partie de ces jeunes chercheraient aujourd'hui à réaffirmer la validité du niveau national (en termes territoriaux)²¹ et de l'action politique (en termes de mouvement). Les processus d'"ethnicisation", aussi bien endogènes qu'exogènes, viennent conforter cette logique de la reconnaissance; s'ils ne se revendiquent pas d'abord comme habitants, n'est-ce pas parce que les jeunes roubaisiens d'origine algérienne veulent d'abord faire reconnaître la légitimité de leur présence dans la société française, faire admettre que les "bronzés", comme ils disent parfois, sont partie intégrante et constituante de la population française et donc locale ?²²

On voit donc bien là que ces deux strates, par-delà leurs réelles différences, représentent de fait l'inscription dans deux registres distincts de la légitimité politique : celui de l'habitant ancré dans sa ville, voire son quartier, et celui du citoyen aspirant à une déterritorialisation de son appartenance²³.

Une telle aspiration à une citoyenneté "déterritorialisée" s'inscrirait alors directement dans l'héritage républicain²⁴, ceci d'autant plus qu'elle soulève un paradoxe central dans la conception française de la citoyenneté : comment articuler la nécessité d'être ancré dans des "communautés" intermédiaires pour que la citoyenneté soit un engagement collectif et l'affirmation d'une dimension universelle de la citoyenneté, détachée de la position sociale et des intérêts locaux ? La question reste alors ouverte de la capacité du territoire local, et notamment des quartiers, à contribuer à la résolution de ces contradictions globales. La tension entre *policies* et *politics* peut-elle être résolue à l'échelle territoriale du quartier, ou nécessite-t-elle par essence de s'abstraire, même relativement, de toute attache locale ?

Bibliographie

ABÉLÈS, M., 1994, "L'anthropologie et les faces cachées de l'urbain", M. Bassand et J.P. Leresche (Eds), *Les faces cachées de l'urbain*, Paris, P. Lang.

ANSART, P., 1991, "Les passions citoyennes", D. Colas et al., *Citoyenneté et nationalité*, Paris, PUF.

²⁰ La stigmatisation ethnique est alors d'autant plus discutable ici que comme le rappelle H. Vieillard-Baron "réduire les habitants d'origine étrangère à l'ethnique, c'est les cantonner dans l'ordre du social et ignorer leurs capacités politiques". "Des banlieues aux ethnies", *Annales de la Recherche Urbaine*, n° 64, septembre 1994.

²¹ Ce qui ne signifie pas nécessairement un rapport à l'ensemble du territoire national, mais au moins l'inscription dans un territoire social et politique dépassant leur seule municipalité.

²² Ce qui implique le dépassement d'un lourd contentieux historique, celui de la colonisation française en Algérie.

²³ Il faut bien garder à l'esprit que cette différenciation a un rôle heuristique important, et ne fait pas toute la place voulue à l'entrecroisement des réseaux.

²⁴ Voir M. Rébérioux, "Quand l'histoire éclaire. Citoyenneté sociale, citoyenneté locale", *Territoires*, n° 354, janvier 1995.

BAREL, Y., 1986, “Le social et ses territoires”, F. Auriac et R. Brunet (Eds), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fondation Diderot.

BRACHET, O., 1981, “La démocratie locale vue sous l’angle d’un lieu : le quartier, et une méthode : l’enquête”, *Economie et Humanisme*, n° 261, septembre-octobre.

CALAME, P., 1995, “La citoyenneté en Europe. Articuler les échelles de référence”, *Territoires*, n°354, janvier.

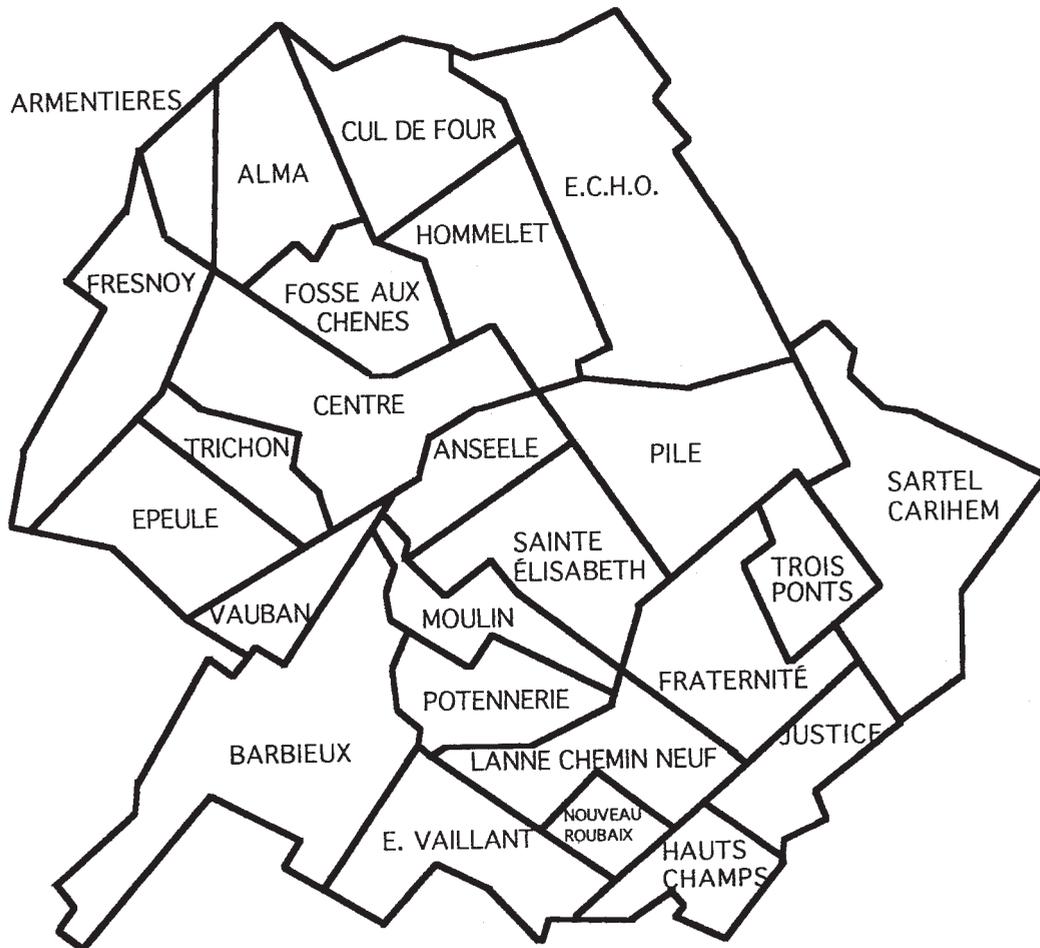
JOYE, D., T. HUISSOUD et M. SCHULER, 1994, *Habitants des quartiers, citoyens de la ville ? Structures sociales et participation politique dans six villes suisses*, FNSRS, Rapport 40 du PNR Ville et Transport, Zurich.

MOTTE, J.P., 1981, “Vive le quartier”, *Economie et Humanisme*, n°261, septembre-octobre.

PALARD, J., 1991, “Le citoyen, l’association et l’État. Système de valeurs et rapports de pouvoir”, D. colas et al., *Citoyenneté et nationalité*, Paris, PUF.

SAEZ, G., 1981, “Le quartier ? un enjeu ?”, *Économie et Humanisme*, n°261, septembre-octobre.

ROUBAIX EN 25 QUARTIERS



Une des cartographies existantes des quartiers roubaisiens

Source : Ville de Roubaix

[Retour au texte](#)

Les territorialités étudiantes à partir de l'exemple de la ville de Brest

*Françoise PÉRON
Université de Bretagne Occidentale*

*(La cartographie a été réalisée par Yvonne BOUVET,
Maître de conférence à l'UBO)*

Les chercheurs en sciences sociales s'interrogent de plus en plus, et à juste titre, sur la "géographie mentale" des individus, sur leurs représentations des lieux, sur la notion d'espace perçu... Ils s'intéressent au subjectif, au sens des espaces pour ceux qui y vivent et aux images préexistantes et souvent inconscientes qui orientent leurs visions collectives de ces espaces, les usages qu'ils en font et les aménagements qu'ils y réalisent.

Mais, si nous savons, d'un point de vue général, que les représentations sociales de la campagne, de la forêt, de la montagne, du littoral, des îles... et bien entendu des zones urbanisées, sont très différentes selon les époques prises en compte, selon l'aire culturelle à l'intérieur de laquelle se situe l'observation, et selon le groupe social considéré, en revanche, nous avons encore assez peu réfléchi aux territorialités concrètes des individus prises en tant que système socio-géographique. Autrement dit, en cette époque de désancrage, de mobilité accrue, de séparation des lieux d'habitat, de travail, de loisirs, il semble important de mettre l'accent, non plus seulement sur le "sens des lieux" pris séparément les uns les autres, mais plutôt sur la façon dont les lieux du vécu ordinaire des individus s'organisent entre eux, s'ordonnent, s'assemblent pour constituer finalement, à l'intérieur d'un espace géographique donné une série de "micro-mondes" dont chacun est propre à un groupe social, et fait système...

Si l'on admet que ces micro-mondes constituent autant de formes de territoires par rapport auxquels les individus s'identifient et se forment leur personnalité à un moment donné de leur vie car les configurations du vécu changent maintenant rapidement au cours des années), l'interrogation du chercheur portera principalement sur les méthodes à mettre en œuvre pour faire apparaître ces territoires du vécu dans leur contenu social, leur signification symbolique et leur architecture géographique. L'objectif plus fondamental de la recherche étant la mise en évidence des aspects communs et des différences de territorialités, desquelles découlent soit un consensus social, soit des rivalités et des conflits soit des ignorances spatiales; autant d'indicateurs géographiques de formes et de degrés d'intégration sociale.

C'est dans le cadre de cette problématique générale que nous avons mené un travail de recherche sur les territorialités des étudiants à partir de l'exemple de Brest. Durant les années 1993 et 1994 une série d'enquêtes ont en effet été réalisées par les étudiants de géographie de l'Université de Bretagne Occidentale auprès de plus de 500 jeunes en formation sur les différents sites universitaires de l'agglomération Brestoise. Actuellement le tri et l'analyse des données ainsi recueillies n'est pas encore tout à fait terminé, néanmoins, quelques caractéristiques majeures concernant les territorialités étudiantes s'imposent déjà.

Nous insisterons d'abord sur les aspects conceptuels et méthodologique qui guident cette recherche. Nous montrerons ensuite la variété des rapports que cette jeunesse étudiante des années 90 entretient avec l'espace urbain. Puis, nous ébaucherons, essentiellement sous forme

de schémas, une série de corrélations possibles à établir entre les types de territorialités étudiantes mises en évidence précédemment et un certain nombre de facteurs socio-géographiques qui différencient par ailleurs des sous-groupes étudiants. Enfin nous proposerons un tableau de synthèse faisant apparaître les principaux systèmes de territorialités étudiantes, tels qu'ils se développent actuellement en France et par rapport à une ville universitaire de taille moyenne ⁽¹⁾.

Une méthode basée sur la géographie des représentations

La problématique globale de l'approche des territorialités des jeunes dans la ville découle d'une série d'observations simples qui posent pourtant de redoutables questions de méthodes.

Saisir le mouvement, l'éphémère et le subjectif

La première constatation est banale, elle inclut cependant des faits contradictoires. Aujourd'hui, on assiste en effet, d'une part, à l'éclatement des espaces ordinaires de vie lié essentiellement à l'usage généralisé de l'automobile (relativement récent en ce qui concerne les étudiants) qui permet de balayer de larges espaces : c'est l'aspect globalisant et nouveau des rapports hommes-espace. D'autre part, on observe en même temps le maintien de formes de cristallisation des fréquentations sur un petit nombre de lieux qui semblent sélectionnés par la jeunesse qui en fait en quelque sorte les piliers de "son territoire". Elle ne sort guère des bornes qu'elle semble s'être fixées, comme si son espace était cloisonné: c'est l'aspect continuité des comportements puisque nous savons que chaque génération, pour s'affirmer, se démarque de la génération précédente, y compris spatialement, en se créant ses hauts-lieux qui, aussi modestes soient-ils vus de l'extérieurs, participent à l'élaboration de son mythe constitutif, de son iconographie propre⁽²⁾. Ce "particulier géographique" a incontestablement un fondement culturel, mais comment saisir le qualitatif dans sa relation aux faits d'ordre géographique ? On en revient à la question si délicate de l'approche scientifique du culturel. Comment, d'autre part, saisir ces territoires mouvants qui font coexister, chez un même individu, à la fois le repli sur quelques lieux et l'ouverture sur des espaces larges ? phénomène pourtant caractéristique de l'époque contemporaine, au niveau du vécu des espaces et des identifications des groupes par rapport aux espaces qu'ils s'approprient.

Seconde constatation : les étudiants des villes universitaires de la taille de Brest sont à 50 % d'entre eux originaires de petites villes ou de bourgs situés dans l'aire de recrutement universitaire. Et si leur passage à l'université représente aussi leur avènement à la ville, tous n'y séjournent pas en continu et surtout, leur vie, par la suite, ne se déroulera pas en centre ville, mais dans une vaste aire de métropolisation qui n'aura plus du tout les caractères d'une zone urbaine classique. De ce point de vue, les groupes étudiants sont intéressants à observer car ils se situent dans un contexte que nous qualifierons "d'urbanité légère", qui préfigure peut-être les rapports des adultes de demain à la ville et l'avènement de nouvelles formes d'urbanité. Mais les outils conceptuels pour approcher de cette nouvelle réalité nous manquent.

Ainsi, sous une apparente simplicité des pratiques qui fait dire communément : "les jeunes fréquentent essentiellement le centre-ville" ou bien encore "la culture étudiante est une culture de consommation fondée sur la trilogie : bars, ciné, Mac-Do", nous faisons l'hypothèse qu'il existe

(1) Par exemple Caen ou Le Mans, qui ont une population étudiante comprise entre 15 000 et 25 000 personnes pour des agglomérations d'environ 150 000 habitants. Mais ce "modèle n'est pas forcément valable pour d'autres pays européens. Ainsi, en Grande-Bretagne, les sites d'études universitaires sont dispersés dans la ville universitaire et l'aire de recrutement géographique des étudiants est nationale. Les relations des étudiants à la ville sont très différentes de ce que nous présentons ici (enquête Portsmouth, 1992).

(2) Iconographie : "Ce lien entre les personnes et les "icônes" constitue le ciment du groupe et conduit à la définition d'un territoire dont les membres des autres communautés, attachés à d'autres icônes sont exclus." Gottman, J., 1955, *Éléments de Géographie politique*, Paris, Les cours de droit, Fascicule II.

des systèmes différenciés de vécu urbain; même dans le cas d'une ville moyenne de 150 000 habitants comme Brest (200 000 habitants pour l'agglomération) qui offre une zone de centre-ville reconstruite et de ce fait un peu froide puisqu'elle ne présente pas les recoins et les imprévus propres aux villes anciennes⁽³⁾.

Pour aller au-delà de ce qui est déjà connu sur ces thèmes, pour lier l'anthropologique et le spatial, il est nécessaire de réaliser un travail fin de détection micro-géographique des territoires pratiqués par les étudiants, considérés du point de vue de la subjectivité du sujet qui en parle. L'objectif étant d'aboutir à la mise en évidence de représentations spatiales, par définition immatérielles, tout en se gardant la possibilité de quantifier et de comparer.

Des cartes mentales associées à un questionnaire portant sur le sens des lieux

L'adoption des techniques utilisées par les anglo-saxons (K. Lynch, P. Gould), complétées et remaniées dans l'optique géographique qui est la nôtre, et déjà testées sur d'autres espaces et d'autres populations (collégiens des petites sociétés insulaires, jeunes Beurs de la Région Parisienne, étudiants de la ville de Caen), a abouti progressivement à l'élaboration d'enquêtes basées sur la réalisation de *cartes mentales* du campus et de l'agglomération, associées à un questionnaire portant sur *la façon de vivre et de percevoir* les trois espaces d'échelle croissante que sont le campus, la ville et la région. A chaque fois, la même trilogie de questions invitait l'étudiant interrogé à dégager sa propre "topophilie" : *lieux les plus fréquentés, lieux préférés et lieux symboliques* (avec explication en quelques mots du motif du choix).

L'accent est donc mis sur le subjectif, le spontané, le relationnel. Il est important de rappeler que l'utilisation des cartes mentales comme outil pour la géographie des représentations repose sur deux postulats que nous ne discuterons pas ici : l'affirmation que toute représentation d'un espace ou d'un lieu passe d'abord par le *filtre de la culture* et l'affirmation corrélatrice que ce type d'approche permet de dégager des *images collectives*.

L'intérêt de la méthode pour le géographe

Les cartes mentales révèlent les archétypes inconscients des groupes. Elles "parlent" par le dessin, l'allure du trait, la nature du détail indiqué ou au contraire "oublié". Ce qu'elles valorisent souligne ce que le groupe veut "montrer". La spontanéité du dessin ou de la courte réponse exigée pour les lieux préférés permet également de contourner les discours de convention, d'atteindre une vérité plus brute, de s'infiltrer dans le regard de l'autre, de le suivre, d'entrer en connivence.

Les cartes mentales fournissent des synthèses toutes faites. En faisant ressortir "ce qui saute aux yeux", elles restituent aux lieux et aux espaces leur dimension symbolique et culturelle. Elles obligent à maintenir le quantitatif dans les limites du raisonnable. Les territoires représentés apparaissent dans leurs fractures, leurs continuités vraies ou fausses, leurs points de fixation symboliques.

La mise en œuvre d'une géographie des représentations qui exige, pour produire des données valables, un travail de réflexion incluant la participation active du groupe interrogé, est une démarche pédagogique au sens plein du terme. Les étudiants géographes qui ont mené cette recherche, ont appris à analyser objectivement leurs rapports à leur milieu de vie habituel, et à réfléchir sur la nature de leurs pratiques spatiales quotidiennes. La prise de conscience qui s'en est suivie leur a permis de mieux se situer par rapport aux autres groupes étudiants et de mieux comprendre les enjeux de l'aménagement urbain et régional.

(3) À la suite des bombardements de 1944, les responsables de la reconstruction de la ville de Brest, ont eu à coeur, non seulement de ne pas rebâtir à l'ancienne, mais de faire disparaître totalement les restes des édifices qui tenaient encore debout.

Une ville à géométrie variable

L'enquête a fourni de multiples renseignements, nous nous restreindrons ici à quelques considérations concernant l'analyse des cartes mentales.

Les étudiants ont été interrogés dans les amphithéâtres ou en salles de cours. Après une rapide présentation de l'enquête et de ses objectifs, il leur était demandé de répondre le plus personnellement possible aux questions posées et tout d'abord de réaliser en quelques minutes, sur la page blanche qui leur était donnée, une carte montrant ce qu'est, pour eux, et à l'instant précis de l'enquête, la ville de Brest. Il s'agissait de représenter Brest telle que son image leur apparaît spontanément lorsqu'ils y pensent mentalement.

Six niveaux de lecture des cartes mentales

Les cartes recueillies sont extrêmement variées, tant du point de vue de l'étendue de l'espace urbain pris en considération (qui va de la place de l'Hôtel de ville avec l'amorce des rues adjacentes à l'évocation de l'agglomération complète, de la Trinité Plouzané à l'Ouest jusqu'à la presqu'île de Plougastel au sud est), que du graphisme, ou encore de la nature des mentions portées et de la richesse de la nomenclature. Les cartes mentales réalisées par les étudiants expriment aussi un éventail très ouvert de rapport global à l'espace urbain. L'espace y est parfois tronqué, morcelé, déformé, fermé. Pour d'autres individus, il apparaît très largement ouvert par des indications de directions, bien dominé, parce que, même si l'agglomération n'y est pas représentée dans son ensemble, ce qui est dessiné est équilibré, cohérent, bien partitionné. Il est également intéressant de remarquer que, quelle que soit l'échelle adoptée, l'impression dominante produite par le graphisme est soit la rigidité (cartes monopoly) soit au contraire le mouvement et le relationnel (cartes itinéraires pluriel), soit encore l'affectif, avec des repères spatiaux personnalisés (chez moi, chez mon ami..) et le dessin d'un ou deux cheminements simples reliant l'étudiant à ses amis et à son site d'études.

Afin de pouvoir classer et comparer ces "villes étudiantes" une grille de décryptage des cartes mentales a été établie (fig. 1) :

"Esquissez une carte de l'agglomération brestoise en y indiquant les lieux, rues, places, bâtiments divers qui vous viennent à l'esprit et qui vous semblent importants"

Six niveaux de lecture des cartes ainsi obtenues

1 - Échelle de la carte

- 0 Pas de réponse
- 1 Micro-espace urbain (de 500 à 1000 m.)
- 2 Espace longiforme, dessin d'un trajet unique et court (moins de 2000 m.)
- 3 Ville mutilée : seule une partie de la ville apparaît (envergure < 2,5 km.)
- 4 Partie de l'agglomération, située dans un ensemble plus large (2,5 à 8 km.)
- 5 Ensemble de l'agglomération (envergure de 8 à 15 km.)
- 6 Autre : représentations fantaisistes ou en étiquettes, sans spatialisation.

2 - Rapport à l'espace urbain tel qu'il apparaît dans le graphisme

- 0 Pas de réponse
- 1 Piste
- 2 Espace tronqué
- 3 Croix
- 4 Itinéraires pluriels
- 5 Espace dual
- 6 Monopoly
- 7 Style sub-géographique
- 8 Espace conceptualisé
- 9 Représentation imagée

3 - Présence de critères physiques limitant ou découpant la ville

4 - Nature des repères dominants

- 1 Nomenclature géographique
- 2 Consommation de service (commerces, bars, poste...)
- 3 Divisions administratives (en quartiers ou en communes)
- 4 Ordre personnel (chez moi...)
- 5 Valorisation d'ordre historique et esthétique
- 6 Ordre pluriel

5 - Importance de la nomenclature

- 1 Pauvre : de 0 à 7 éléments nommés
- 2 Moyenne : de 8 à 15 éléments nommés
- 3 Riche : plus de 15 éléments nommés

6 - Inventaire des éléments portés

Les modèles dominants de représentation de l'espace urbain par les étudiants

Le décryptage des cartes mentales selon une grille de lecture à six niveaux fait ressortir la prédominance de huit modèles combinatoires de "villes étudiantes".

• Quatre modèles se rattachent plutôt à la classique "carte et plan" d'une ville. Ils se différencient entre eux essentiellement par l'échelle de représentation et la nature des référents dominants (noms de rues ou bien : cafés, bars, commerces.. ou encore places et ronds-points de circulation). Ainsi, s'individualisent assez nettement des modèles que nous avons baptisés : *la piste*, *le cœur de la ville*, *la croix*, *la ville réticulaire*. L'accent est mis sur la forme de la ville, telle qu'elle est perçue par le sujet interrogé.

Figure 2

• Quatre autres modèles s'individualisent plutôt par le mode de spatialisation dans laquelle le fonctionnel prime le géographique. La continuité du territoire approprié dans la ville (d'étendue variable) que manifestent assez clairement les cartes des quatre premiers types, s'efface au profit d'une perception plus analytique. L'espace urbain est vu sous l'aspect de morceaux d'espaces juxtaposés ayant chacun une fonction propre. Ainsi, les modèles que nous appelons : *espaces tronqués*, *espaces séparés à usage ponctuel*, *ville plurielle* et *agglomération conceptualisée*, ont en commun le fait d'être construits à partir d'un usage spécifique des lieux ou des espaces qui composent la ville pour le sujet interrogé (fig. 2 et 3).

Figure 3

La variété des territorialités étudiantes

La deuxième étape de la démarche analytique consiste à essayer de voir si des corrélations peuvent être établies entre ces représentations géographiques de la ville et un certain nombre de facteurs discriminants qui permettraient d'individualiser des sous-groupes étudiants sur la base de leurs relations à l'espace urbain.

Trois variables semblent jouer un rôle important dans la différenciation des territorialités étudiantes.

Emplacement du site d'études et déformation de l'image de la ville

L'emplacement précis du site où se déroule les études détermine la façon la plus fréquente d'entrer dans la ville, ou au contraire de la "voir" de l'intérieur. Si les étudiants de la faculté des lettres (située à côté de la mairie depuis février 1994), des classes préparatoires ou de l'École supérieure de Commerce font plutôt des cartes survalorisant le centre de la ville auquel ils ont facilement accès, et n'évoque qu'accessoirement les grandes coupures de la ville, ses marges et son front de mer; les étudiants des sites périphériques représentent assez largement la ville et surdimensionnent les quartiers qu'ils doivent traverser pour arriver jusqu'au centre de l'agglomération... (fig. 4)

Groupe socioculturel d'appartenance, type d'études et usages de la ville

Malgré la démocratisation de l'accès à l'enseignement supérieur, le type d'études entreprises recoupe encore très largement le groupe socioculturel d'appartenance : enfants d'origine relativement modeste inscrits surtout à la faculté des lettres; enfants de cadres supérieurs formant au moins 80 % du contingent des étudiants de l'École Nationale d'Ingénieurs de Brest (ENIB) ou de l'École Nationale des Télécommunications. Moyens financiers différents, temps libre plus ou moins important, mais aussi façon différente de se "défouler" lorsqu'on quitte le campus, se combinent pour individualiser trois modes principaux d'usage culturel et ludique de la ville par les étudiants.(fig 5)

Figures 4 et 5

* Les repères notés sur les cartes sont du type : bars, cinémas, discothèque, magasins de vêtements... Cette association que nous qualifierons de "consommation passive de la ville par la jeunesse" et qui se limite au centre-ville, provient assez souvent d'étudiants d'origine modeste ou moyenne, assez largement inscrits en Lettres et Sciences humaines.

* Les lieux de références portés sur les cartes sont essentiellement des bibliothèques, librairies, écoles de musique et piscines. Cette association relevant plutôt du domaine de la culture au sens classique du terme, associée à un sport d'entretien et géographiquement plus ouverte que la précédente, se trouve fréquemment exprimée sur les cartes des étudiants des classes préparatoires.

* La ville tout entière est l'objet de véritables raids de défoulement (généralement nocturnes) ayant pour but précis un cinéma d'art et d'essai un restaurant, une boîte de nuit... la ville en elle-même n'a pas beaucoup d'importance, ce qui compte, ce sont les trois ou quatre équipements qu'on va y chercher pour se changer du cadre de vie monotone offert par le campus. Ces cartes mentales sont typiques des étudiants des grandes écoles du technopôle.

Mode de déplacement et échelle de représentation de l'espace urbain

Lorsque l'appropriation est essentiellement piétonnière, l'espace représenté est de surface réduite, une dizaine de rues, au maximum, et autant de lieux remarquables apparaissent. Inversement, dans le cas d'un usage quasi exclusif de l'automobile en ville, l'espace représenté est large et les indications routières dominant dans l'image qui est donnée de la ville. Quelques points remarquables sont portés (carte mentales de type 4).

Il arrive aussi que le dessin fasse coexister deux formes de représentations. Un espace surdimensionné, dessiné avec ses rues, ses magasins et ses cafés, signe d'usage habituel de déambulation piétonnière, est inclus dans un autre espace, large et d'apparence neutre car sans indications précises de lieux, et seulement innervé par quelques traits simples figurant les grandes voies de circulations utilisées. Le mode d'appropriation de l'espace est double (plutôt cartes mentales de type 7).

Des systèmes de territorialité

La confrontation entre ces cartes mentales, les réponses faites par l'étudiant aux questions concernant la "région" et le schéma relationnel⁽⁴⁾, permet d'amorcer la troisième étape de la réflexion.

Il semble en effet qu'il y ait une relation entre l'origine géographique de l'étudiant (considérée par rapport à la ville universitaire) et la façon dont s'organise pour lui, les différents territoires de son vécu ordinaire. Dans la mesure où le type d'attache géographique à la ville recoupe (partiellement) l'origine socio-culturelle des étudiants et la nature des études entreprises, quatre systèmes de territorialité étudiante peuvent être mis en évidence. (fig 6).

Fig. 6 - QUATRE SYSTÈMES PRINCIPAUX DE TERRITORIALITÉ ÉTUDIANTE

Catégorie d'étudiants selon le type d'attache à la ville	Représentation et usage de la ville universitaire	Systèmes de territorialité
<p style="text-align: center;">C1</p> <p style="text-align: center;">Bresto-brestoï</p>	<p style="text-align: center;">Type 2 : Le cœur de la ville</p> <p style="text-align: center;"><i>Type 1 : La piste</i></p> <p style="text-align: center;">Graphisme plutôt monopoly</p>	<p>Figure 6 a</p>
<p>* Ils habitent la ville depuis plus de 5 ans</p> <p>* Ils sont généralement d'origine brestoïse</p>	<p>* L'espace représenté est de dimension modeste</p> <p>* Territoire de l'évidence</p> <p>* On montre simplement les lieux que l'on fréquente habituellement</p>	<p>* <i>Des micro-espaces de centre-ville</i></p> <p>* Importance du littoral proche avec quelques sites bien appropriés</p> <p>* Région plus large à valeur identitaire (symbolique bretonne)</p>
<p style="text-align: center;">C2</p> <p style="text-align: center;">Délocalisés</p>	<p style="text-align: center;">Type 7 : La ville plurielle</p> <p style="text-align: center;"><i>Types 8</i> <i>L'aggl.conceptualisée</i></p> <p style="text-align: center;">Graphisme sub-géographique ou en étiquettes</p>	<p>Figure 6 b</p>
<p>* Ils habitent Brest depuis moins de 5 ans</p> <p>* Ils sont venus à Brest pour leurs études et ils y demeurent en continu durant la période universitaire</p> <p>* Leurs parents habitent une autre région française</p>	<p>* On montre tout ce que l'on sait de la ville</p> <p>* On essaie de comprendre son organisation</p> <p>* On l'appréhende sur un mode généralement pluriel (sauf si le site U. est très extérieur à la ville)</p> <p>* La ville est parfois un espace de défolement</p>	<p>* <i>Une territorialité organisée sur la base des loisirs recherchés en contrepartie de l'ascèse imposée par les études</i></p> <p>* La région proche est considérée comme un espace de découverte et d'excursions</p> <p>* Sont particulièrement appréciés les lieux de nature (pour le sport- santé) et quelques sites touristiques (pour le pittoresque)</p>

(4) En fin de questionnaire, il était demandé aux étudiants : "Essayez de représenter par un schéma relationnel les activités principales de votre vie actuelle et la zone géographique où elles sont pratiquées". Ainsi les étudiants ont réfléchi graphiquement sur l'organisation de leurs espaces de vie. Les schémas de la 3^{ème} colonne de la figure 6 s'appuient sur les dessins les plus représentatifs effectués par les étudiants en réponse à la question concernant leur schéma relationnel.

<p style="text-align: center;">C3</p> <p style="text-align: center;">Bipolaires</p>	<p style="text-align: center;">Type 3 : La croix</p> <p style="text-align: center;"><i>Type 2 : La piste</i></p> <p style="text-align: center;">Graphisme rigide et pauvre</p>	<p style="text-align: center;">Figure 6 c</p>
<p>* Ils habitent la région et sont venus à Brest pour leurs études.</p> <p>* Ils retournent chez leurs parents chaque fin de semaine</p> <p>* Ils sont généralement issus d'un bourg ou d'une petite ville du Finistère</p>	<p>* La ville n'est pas aimée, elle est d'abord considérée comme un espace de services administratifs et d'usage universitaire</p> <p>* S'y ajoute un usage "étudiant", en réseau sous-jacent de micro-espaces fermés (bars, cinés...)</p>	<p>* <i>Deux espaces de vie nettement distincts et à tonalité différentes</i></p> <p>- Le pôle universitaire fonctionnel, où l'on a des "relations" et des loisirs de type urbain</p> <p>- La micro-région d'appartenance familiale qui a valeur identitaire et où l'on a des amis et des loisirs liés aux habitudes locales</p>
<p style="text-align: center;">C4</p> <p style="text-align: center;">Brestoïls élargis</p>	<p style="text-align: center;">Type 4 :</p> <p style="text-align: center;">La ville réticulaire</p> <p style="text-align: center;"><i>Type 7 : La ville plurielle</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Graphisme souple relationnel</i></p>	<p style="text-align: center;">Figure 6 d</p>
<p>* ils habitent hors de l'agglomération de Brest mais dans un rayon de moins de 50 km.</p> <p>* Ils font chaque jour le trajet domicile/université</p>	<p>* L'espace urbain est d'abord un espace de circulation</p> <p>* La ville en elle-même n'est qu'un élément au sein d'une aire beaucoup plus large, bien connue et balayée au moyen de l'automobile</p>	<p>* <i>Territoire de globalisation métropolitaine</i></p> <p>* Un réseau relativement dense de sites appropriés et fréquentés</p>

Le tableau ci-dessus ne résume pas tous les systèmes de territorialité étudiante. Il indique davantage des directions de recherches que des résultats. Nous savons, par exemple, que les étudiants d'origine non européenne (et particulièrement d'Afrique ou Asie du sud-est) ont plus de difficulté à s'intégrer au milieu de vie brestoïls que les étudiants originaires d'un pays européen; ils n'ont pas les mêmes référents culturels et pas toujours les moyens matériels de quitter la ville; leur territorialité urbaine est plutôt du type "parcours craintif" avec des cartes mentales sur le modèle : "ville, espace tronqué". Inversement, un certain nombre d'étudiants que nous avons qualifié de bipolaires s'adaptent assez rapidement à la vie brestoïls (sans regrets pour leur localité d'origine) et se comportent plutôt comme des "Brestoïls élargis".

Conclusion

Il n'y a pas "un" espace étudiant mais des "morceaux" de territoires de nature différente selon la fonction qui les caractérise, selon le mode de déplacement et selon la culture des individus. Pour chaque étudiant, ces espaces font système car ils sont reliés entre eux et constituent une sorte de "réseau étudiant" qui englobe et déborde la ville. En simplifiant, on peut dire que ce réseau est constitué :

- de micro-lieux exclusivement étudiants : quelques points forts sur le campus et dans la ville.

- d'un espace de consommation banale et de déambulation de centre ville, partagé avec d'autres jeunes.
- d'un espace balayé en automobile ou en bus selon un, deux ou trois itinéraires.
- d'espaces situés hors de la mouvance universitaire et qui peuvent être soit des espaces proches à utilisation hygiéniste et sportive, soit des sous région d'appartenance familiale et qui constituent autant d'alvéoles identitaires juxtaposées.

La réflexion en système qui a été ébauchée à propos des emboîtements des territoires des étudiants brestois conforte nos hypothèses de départ. Dans la ville, comme hors de la ville, continuités et distances sont remises en cause par la division du vécu qui isole des îlots reliés entre eux par des voies d'accès traversant des espaces "ignorés". Les territoires du vécu d'aujourd'hui sont donc éclatés mais solidaires. La distance linéaire ne sépare pas forcément. Les systèmes de territorialités sont complexes. De nouvelles proximités socio-spatiales, se créent dans la ville et hors de la ville. Le géographe se doit d'être à l'écoute de ces changements de territorialités; déplacements apparemment imperceptible des pratiques et des représentations qui font cependant évoluer les configurations lourdes de nos milieux de vie.

Bibliographie

COLLECTIF, sous la direction de Raymonde Séchet, 1994, *Université, droit de cité*, les PUR (Presses universitaires Rennes), 447 p.

DUBET, François, Daniel FILATRE, François-Xavier MERRIEN, André SAUVAGE, et Agnès VINCE, 1994, *Universités et Villes*, Éditions de l'Harmattan, 318 p.

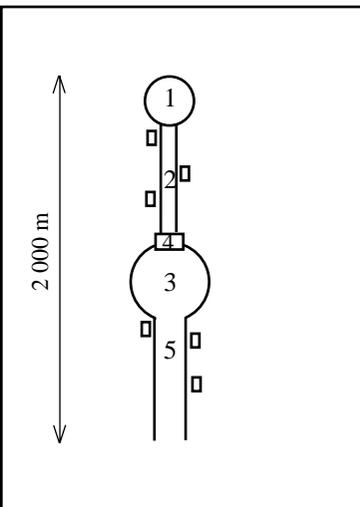
MOTTE, Claire, 1992, "Le polytechnique de Portsmouth : une vie étudiante exemplaire" Mémoire de maîtrise, Caen.

PÉRON, Françoise, 1992, "Images mentales d'adolescents de Paris et de ses banlieues. Présentation d'une réflexion collective. Représentations et vécu quotidien, par les adolescents d'aujourd'hui, de quelques quartiers d'habitation d'une grande métropole", *Mégalopoles et villes géantes, pour une écologie urbaine*, Actes du 2ème Festival International de Saint-Dié-des-Vosges, Éditions de l'Est, p. 71-76 et p. 77-96.

PÉRON, Françoise, 1992, "Analyser les territoires des étudiants, la méthode des cartes mentales, à partir de l'exemple Caennais", Programme interministériel de recherche "L'Université et la ville", Actes du séminaire "Problématiques et méthodologies", Paris, 18 septembre 92.

PÉRON, Françoise, 1993, *Brest, ville universitaire : pratiques et perception du Campus, de l'agglomération et de la région par les étudiants brestois*, Rapport de recherche collective menée sous le direction de F. Péron, fascicule diffusé par l'Agence d'Urbanisme de la Communauté Urbaine de Brest et de son Environnement, 170 p.

PIOLLE, Xavier, 1991, "Proximité géographique et lien social, de nouvelles formes de territorialité ?", *L'Espace Géographique*, n° 4, p. 349-358.

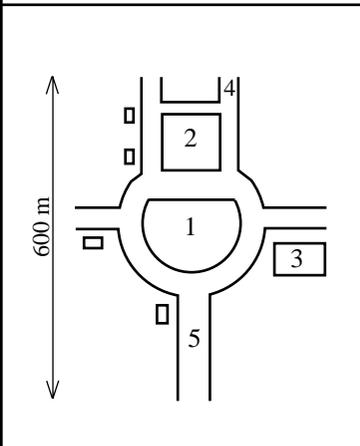


1 - LA PISTE

La ville n'est considérée que dans son axe majeur. À partir de la place de Strasbourg (1), c'est la descente de la ville (au sens topographique du terme) qui est montrée, avec le dessin des deux rues les plus animées et les plus commerçantes du centre-ville qui se font suite.

La piste comprend la rue Jean-Jaures (2), La place de la Liberté (3) dominée par l'Hôtel de Ville (4), la rue de Siam (5). Les repères, cinémas et bars, jalonnant ce cheminement piétonnier s'organisent en une longue suite d'escalades possibles. L'axe de la ville est si fortement perçu qu'il est "redressé" : de nord-est/sud-ouest dans la réalité, il devient nord/sud sur le papier. Le débouché sur la mer n'est que très rarement mentionné.

Les cartes mentales de ce modèle sont généralement du type "pauvre".

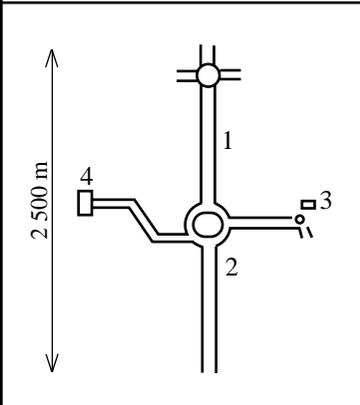


2 - LE COEUR DE LA VILLE

La ville est réduite à son espace central, considéré dans un rayon maximum de 300 mètres autour de la place de la Liberté (1). Ce coeur comprend : le lieu de rendez-vous de la jeunesse qu'est devenu la façade de Hôtel de ville (2), le repère symbolique de prestige constitué par l'espace de spectacles et d'expositions du Quartz (3), le "bas" de la rue Jean-Jaurès (4) et le "haut" de la rue de Siam (5).

La nomenclature est pauvre.

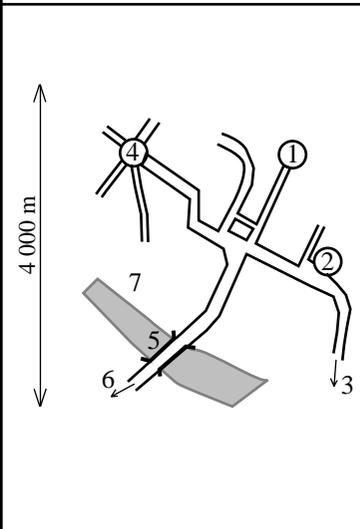
Parfois quelques lieux administratifs ou commerciaux figurent également sur les cartes : la poste, la sonothèque, le restaurant Mac Donald.



3 - LA CROIX

La ville n'est vue que sous l'angle des deux itinéraires simples empruntés communément par la majorité des étudiant (jusqu'en 1994) : l'axe Jaurès(1)/ Siam (2) et l'axe gare (3)/campus du Bouguen (4).

L'envergure de l'espace représenté est supérieur à celui des modèles précédents, mais la nomenclature, d'ordre presque uniquement géographique, est pauvre.



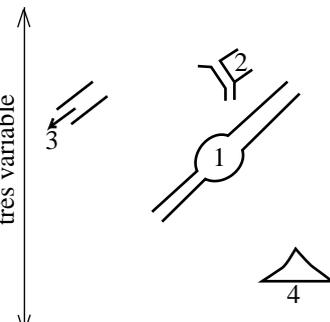
4 - LA VILLE RÉTICULAIRE

L'espace urbain est organisé à partir des principaux carrefours de circulation autoroutière et des voies d'entrées et de sorties de la ville: place de Strasbourg (1), rond-point de la gare (2) avec la descente vers le port de commerce (3), place Albert 1er (4), "grand pont" (5) permettant d'accéder à la rive gauche et aux quartiers de Recouvrance (6) et de Saint-Pierre.

Les limites naturelles de la ville apparaissent d'une façon sélective : coupure créée par l'enfoncement en ria de la Penfeld (7), sur les rives de laquelle s'est développé l'arsenal, beaucoup plus souvent dessinée que le front de mer. Sur ces cartes, la ville est à peine maritime et la Penfeld est surtout notée en tant que passage obligé pour circuler dans le sud de la ville.

La nomenclature est moyenne ou riche. Elle est essentiellement d'ordre géographique; elle est plus rarement d'ordre pluriel.

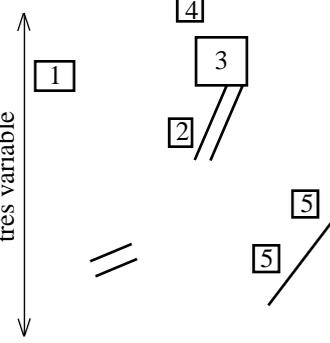
5 - LA VILLE, ESPACES TRONQUÉS



Ici, les axes structurants sont à peine ébauchés (1), et c'est au sein d'une surface neutre que quelques espaces utiles à l'étudiant semblent flotter : son immeuble d'habitation (2), la direction du supermarché qu'il fréquente (3), le musée de la Mer (4) Océanopolis situé sur le port de plaisance...

Pas de hiérarchie de distances, des orientations très approximatives, un monde parfois très étriqué, en tout cas une spatialisation mal dominée caractérisent ces cartes à nomenclature pauvre.

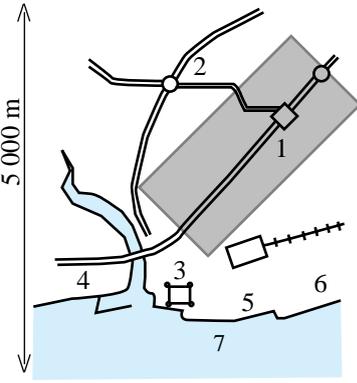
6 - LA VILLE MONOPOLY



Il n'y a pas de dessin de carte à proprement parler mais une représentation du milieu urbain au moyen d'étiquettes mentionnant chacune un type de lieu. Comme dans le jeu de monopoly ce sont des cases séparées qui évoquent les divers éléments constitutifs de la ville pour l'étudiant interrogé.

La différence entre les différentes schématisations réside surtout dans le plus ou moins grand nombre d'étiquettes dessinées et donc de fonctions reconnues à la ville de Brest, car chaque étiquette a quasiment valeur symbolique. On trouve ainsi les étiquettes "université" (1), Hôtel des impôts (2), place de la Liberté (3), Saint-Martin ou "église" pour désigner le quartier ancien le plus prisé par les étudiants (4), port de commerce (5)...

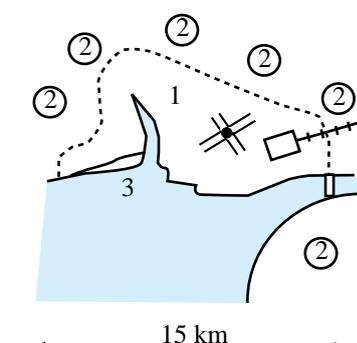
7 - LA VILLE PLURIELLE



Ce modèle cartographique obéit à une logique d'analyse de la différenciation des espaces urbains. Le rendu graphique est plus ou moins bien abouti, mais la ville apparaît dans la pluralité des possibilités qu'elle offre à celui qui la fréquente : espace d'appropriation piétonnière (1), espaces de circulation motorisée (2), espaces d'intérêt historique (3), espace portuaire avec mention du port militaire (4), du port de commerce (5) et du port de plaisance (6).

L'environnement urbain large, dans son aspect cadre de vie, est également pris en compte : la mention "rade de Brest" (7), parfois agrémentée de vagues et de voiliers, figure généralement sur ce modèle par ailleurs riche et pluriel sur le plan de la nomenclature.

8 - L'AGGLOMÉRATION CONCEPTUALISÉE



Avec ce modèle de représentation urbaine, c'est la conceptualisation organique qui prime. L'agglomération est évoquée dans sa totalité mais le plus souvent dans son aspect administratif : ville de Brest (1) et communes périphériques (2) regroupées en communauté urbaine de Brest (CUB).

L'abstraction s'applique à un espace urbain large, mais elle renvoie presque exclusivement à un cadre formel qui a peu, ou pas du tout, de contenu personnel et affectif. La rade (3) occupe une place importante.

Fig. 4 : Emplacement du site d'études et déformations de l'image de la ville

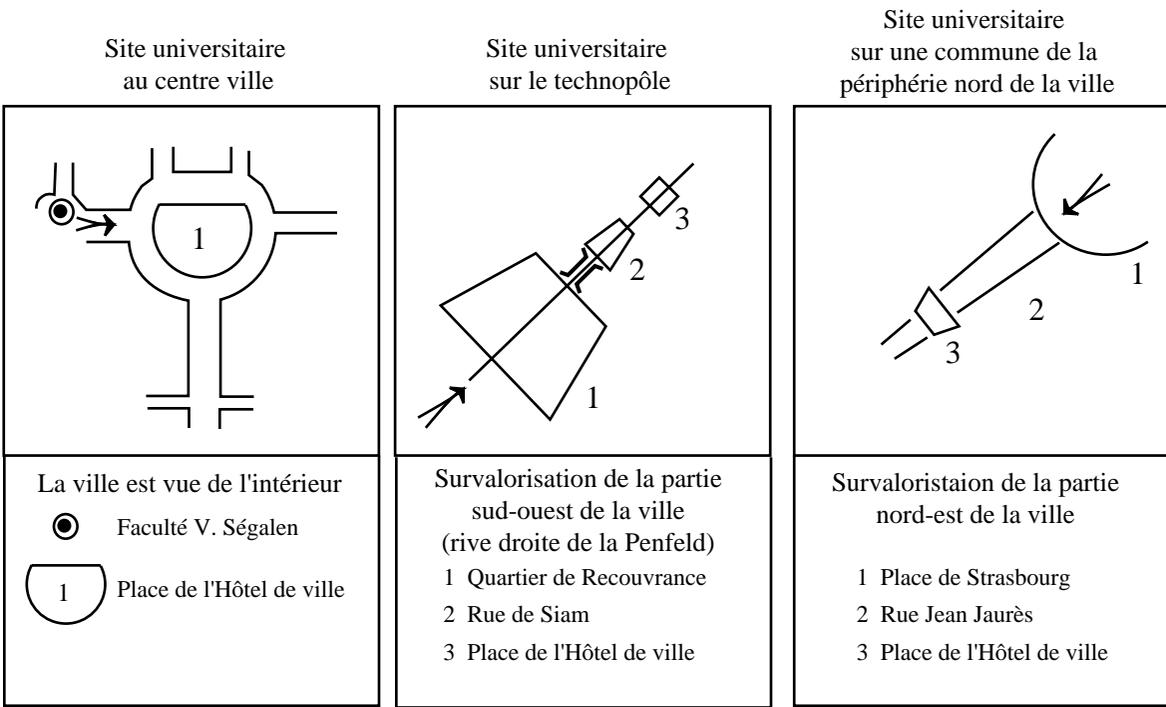


Fig. 5 : Modes d'usage de la ville

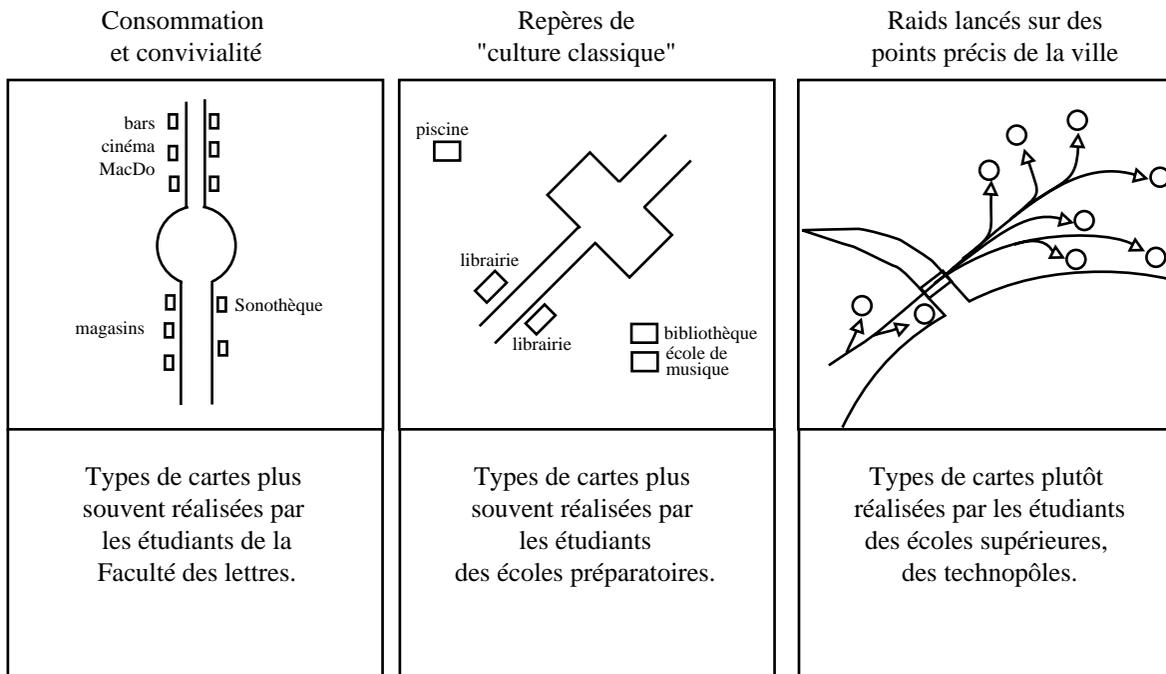
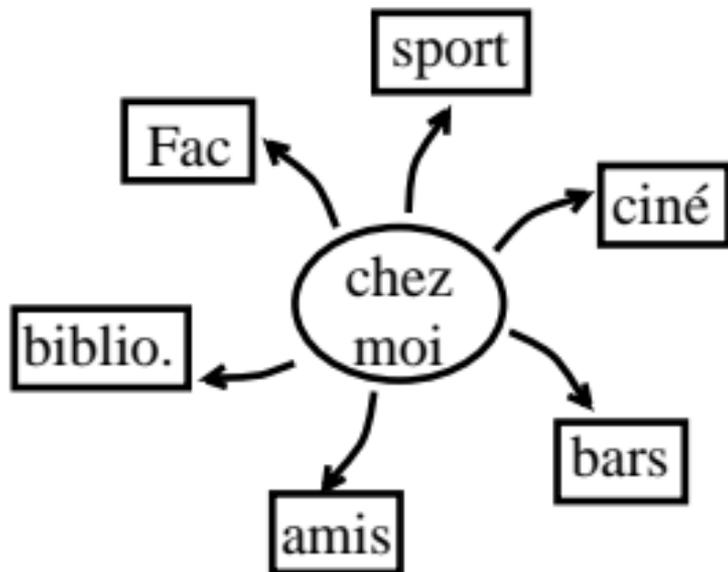
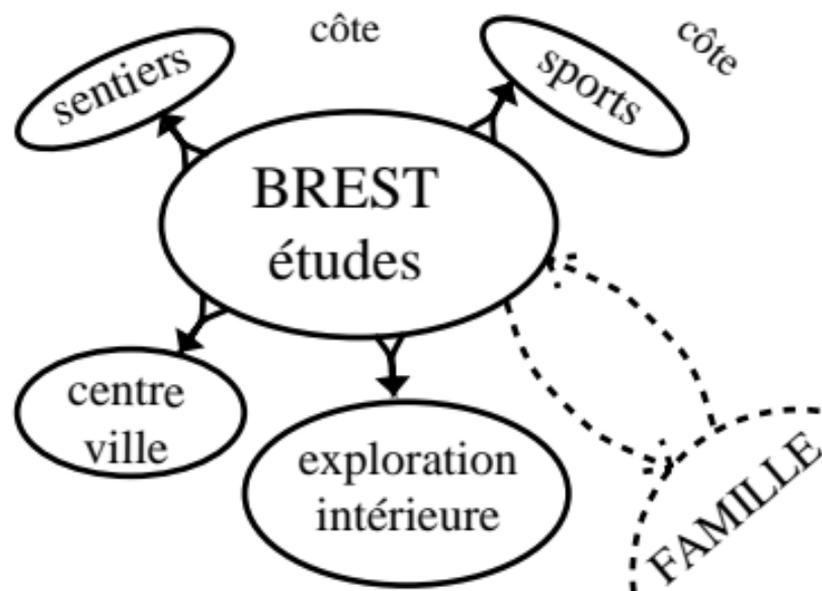


Figure 6 a



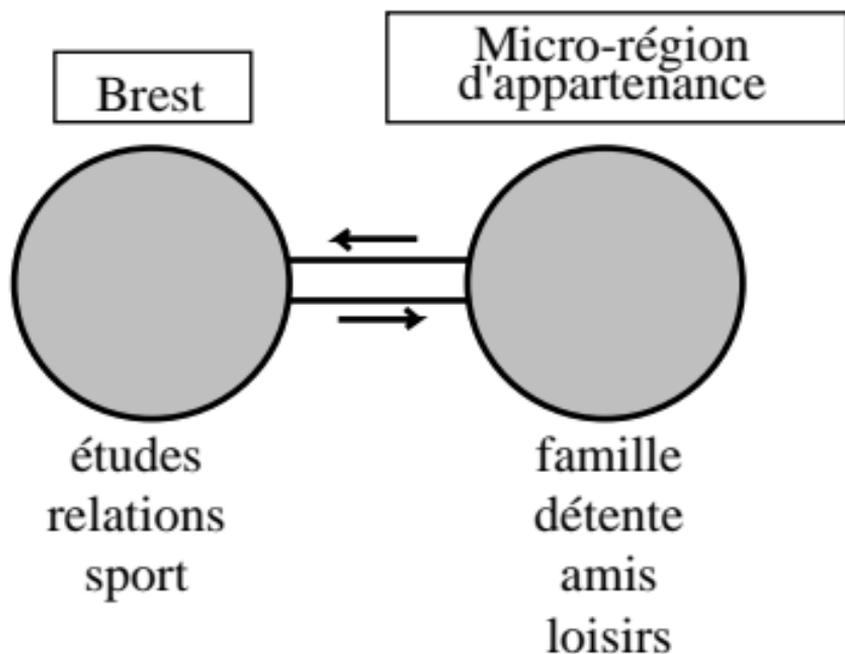
[Retour au texte](#)

Figure 6 b



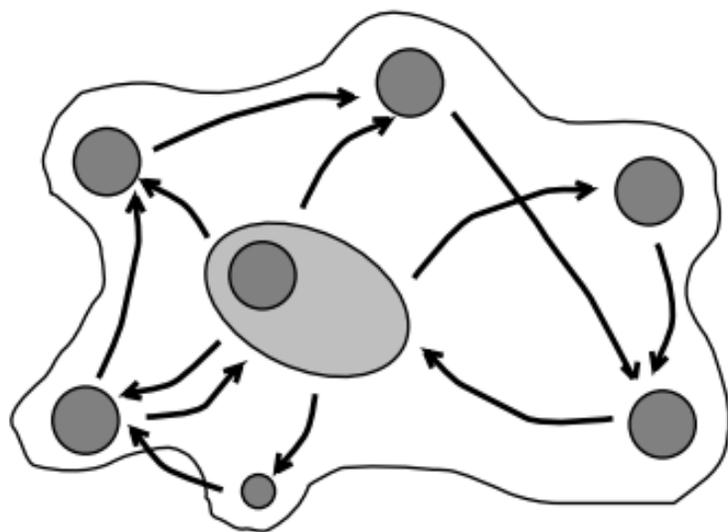
[Retour au texte](#)

Figure 6 c



[Retour au texte](#)

Figure 6 d



[Retour au texte](#)

Le temps des régions pluriethniques : un exemple identifié au nord-est du Burkina Faso

Anne-Marie PILLET-SCHWARTZ
CNRS-Centre d'Études Africaines, EHESS

Voici venu pour l'Afrique le temps des régions pluriethniques. Cette phrase n'a pas pour but d'évoquer les mouvements migratoires qu'y provoquent les crises écologiques et économiques de cette fin de siècle et, à leur suite, les grands réservoirs d'hommes que sont devenus les territoires les plus attractifs. Il s'agit là d'un phénomène récurrent que l'on aborderait autrement. Du reste les problèmes de coexistence qu'il pose relèvent davantage de l'analyse historique et politique que de l'analyse géographique et tendent à prendre une ampleur telle qu'il est devenu impossible de les contenir dans le cadre d'un débat purement académique. Comme l'a montré en particulier la tragédie du Rwanda, l'inacceptable, à l'échelle où il peut se manifester aujourd'hui, a tôt fait d'achopper sur l'inexplicable et renvoie davantage finalement à l'action qu'à la réflexion. Le sujet abordé ici ne traite donc pas de la région pluriethnique en tant que telle, du rôle d'assimilateur ou de détonateur que peuvent jouer certains territoires. Les grandes sagas de l'histoire africaine, entre autres celles qui ont présidé à la formation des différents groupes ethnoculturels que l'on reconnaît de nos jours, ont déjà donné maints exemples, maintes fois étudiés, de ces creusets de civilisations, et il est clair que même si leur problématique a évolué avec le temps, c'est le plus souvent pour conduire à une impasse ceux qui veulent s'y mesurer.

Voici venu pour l'Afrique le temps des régions pluriethniques. Il s'agit là en fait de mettre l'accent sur *le rôle du pluriethnisme en tant que facteur de construction régionale*, d'attirer l'attention sur le fait que celui-ci n'est pas toujours synonyme de rapports de force et que la région d'immigration elle-même n'a pas toujours vocation d'enjeu. Un exemple identifié au nord-est du Burkina Faso montre que le rassemblement de populations d'origines très diverses sur un même territoire (y compris de populations dont la mémoire collective ne peut occulter totalement un passé chargé de luttes tribales) est effectivement capable d'induire une dynamique de la différence qui non seulement concilie, mais lie étroitement spécificité ethnique et unité régionale. Si la révélation de ce paradoxe fait un peu figure de provocation au regard des conflits qui souvent vont de pair (que ce soit en Afrique ou ailleurs) avec la "libération" d'ethnies consécutive à l'émiettement de pouvoirs jusque-là "hautement centralisés", elle n'en est pas moins le fruit d'une découverte purement fortuite.

Le processus, qui s'est imposé de lui-même au terme de l'exploitation d'enquêtes de terrain bâties sur des hypothèses de travail qui n'avaient pas de rapport direct avec lui au départ, mérite d'être exposé et discuté à plus d'un titre. D'abord parce qu'il est atypique, ensuite parce qu'il bouscule le stéréotype qui fait du choc interethnique la cause de tous les maux (et que ce stéréotype ne manque pas de détracteurs), enfin parce que, cas particulier ou signe avant-coureur d'un nouvel ordre social et spatial, l'altérité partagée catalyseur de régionalité représente peut-être une voie de salut pour l'Afrique, la seule peut-être, dans la mesure où il est de plus en plus évident que ce dernier ne peut venir que de la base.

L'exemple identifié a pour support un territoire dont la personnalité s'affirme avant tout par contraste avec l'homogénéité et l'ancienneté des différentes aires ethnolinguistiques qui l'entourent. Toute l'originalité de celui-ci tient en effet à la disparité et au caractère récent de son peuplement. L'histoire en a fait tout d'abord une "marche" oubliée aux confins des empires sahéliens et des royaumes soudaniens, puis le théâtre d'affrontements sanglants, dans lesquels

les Gourmantché, les Peuls et les Touareg jouèrent les rôles principaux, enfin une terre d'immigration, sur laquelle se sont installés des représentants de la plupart des peuples qui s'y entre-déchirèrent. Cette vocation d'enclave caractéristique de la zone transitoire qui sépare les mondes sahélien et soudanien est-elle à l'origine du processus engagé de nos jours, à savoir non du fait que ce type de populations manifestent un fort sentiment d'identité ethnique (ce qui peut être considéré comme un phénomène normal venant de communautés déracinées et confrontées à d'autres), mais du fait que celui-ci soit subordonné à une relation inédite de l'homme à l'espace et, par voie de conséquence, aux ethnies qui s'y trouvent, puisque ce sont elles essentiellement qui lui confèrent son identité ?

En d'autres termes, l'articulation entre l'espace discontinu que fut à chaque époque ce territoire, que ce soit sous l'effet du sous-peuplement, sous celui des guerres ou sous celui de l'immigration, et l'espace homogène, l'*ensemble* de cultures qu'il est en train de devenir était-elle programmée (inscrite de tout temps dans cet espace, est-on tenté de dire) et peut-elle être observée sur d'autres types de territoire ? Telle est la question à laquelle il faut peut-être tenter de répondre avant de voir si l'on tient là une voie de salut pour l'Afrique, puisqu'après tout ce que l'on appelle un espace interstitiel est toujours une anomalie, l'une de ces *chutes* sans importance que font naître les grands découpages régionaux.

Une chute sans importance

Il est certain qu'à l'origine ce territoire n'a rien qui puisse permettre de l'identifier. Ce n'est pas une région naturelle au sens géographique du terme. Simple portion du vieux socle précambrien couvert d'une interminable plaine sablonneuse, il ne possède guère d'éléments qui viennent rompre sa monotonie et l'isoler du reste de la frange sud-sahélienne. Quelques collines birrimiennes constituées de roches métamorphiques du genre schistes ou quartz aurifères le jalonnent çà et là, ainsi que quelques ergs du quaternaire qui le coupent transversalement dans sa partie nord : ils ne suffisent pas cependant à le doter d'une personnalité d'ensemble. Le réseau hydrographique lui même y est peu marqué, avec des bas-fonds plus reconnaissables à leur couleur vert-de-gris qu'à leur déclivité et d'insaisissables marigots, à sec les trois-quarts de l'année. Deux cours d'eau moins précaires que les autres (le Gorouol au nord et la Faga au sud) le cloisonnent en saison des pluies, mais il s'agit là d'un phénomène si prégnant sous ces latitudes que, même s'ils servent de repères, ils ne permettent pas davantage, eux non plus, de l'individualiser. C'est donc uniquement à sa situation de vide interethnique que cette portion d'espace doit d'avoir commencé à exister un jour en tant que territoire à part entière.

Son destin prit forme pendant la période dorée que connut l'Ouest africain de la fin du XII^{ème} à la fin du XVI^{ème} siècle. Elle aurait fort bien pu à cette époque tomber dans l'escarcelle des empires mandingue ou songhaï qui, au fait de leur puissance, contrôlaient les régions qui la jouxtaient au nord et à l'est, tout comme elle aurait pu apporter sa pierre à l'édification des royaumes gourmantché et mossi qui commençaient à s'organiser au sud et à l'ouest, mais elle s'avéra dans tous les cas trop excentrée et se vit donc cantonnée à ce rôle de "marche" dont l'absence de peuplement entretenait le caractère répulsif. Ce n'est qu'avec les problèmes que connut le continent aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, période chaotique marquée par la disparition définitive des empires sahéliens, le développement de la *traite*, la déstabilisation des hommes, les guerres, les famines, etc., qu'elle commença à être infiltrée par les populations déracinées de la boucle du Niger et à sortir du cercle vicieux dans lequel elle était enfermée. Elle resta cependant tout au long de ces deux siècles peuplée de façon très sporadique, espace morcelé qu'aucun pouvoir ne prit véritablement en main.

Ce furent d'abord les Kurumba qui dominèrent le paysage humain. Ils ont gardé l'aura de premiers occupants des lieux, comme c'est le cas dans bon nombre de régions voisines, où ils sont connus souvent sous d'autres noms, notamment dans la zone qui s'étend de l'Aribinda au

pays dogon, via le Djelgodji et le Yatenga (Chantoux 1964 : 9 ; Madiéga 1982 : 115 ; Izard 1985 : 9 ; Kiéthéga 1993 : 17). Puis vint le tour des Gourmantché, auxquels, pour des raisons obscures, les Kurumba firent appel. Ceux-ci confièrent au début du XVIII^{ème} siècle le destin de ce territoire en gestation à un représentant de la dynastie gourmantché la plus septentrionale, celle des Jagbira, à laquelle ils étaient liés par une alliance matrimoniale. Malgré l'esprit conquérant du premier *bedo*, qui en repoussa les limites jusqu'aux rives du Niger, qui annexa, à la mort de son frère, le *diema* d'où il était issu (lequel se trouvait immédiatement au sud) et qui créa sa propre capitale, Koala, celui-ci resta un royaume fragile, dont la lignée au pouvoir ne réussit à se maintenir qu'au prix d'exactions, qui touchaient jusqu'aux membres de la famille royale. La politique des *bedo* vis-à-vis des autres peuples porta elle-même un sérieux coup d'arrêt à l'humanisation de ces terres sauvages. Malgré le rôle qu'ils avaient joué, les Kurumba furent pour la plupart refoulés vers l'ouest, en particulier vers l'Aribinda que dominaient spirituellement d'autres Kurumba, et les Peuls, qui avaient également été parmi les premiers à fouler le sol de ce territoire vierge au début du XVII^{ème} siècle, s'en virent interdire l'accès sous peine de représailles (Madiéga 1982 : 115-124).

Ce sont pourtant ces derniers qui mirent fin à l'engourdissement qu'entretenaient à tour de rôle les *bedo* soucieux, non de maîtriser l'espace, mais de défendre leurs prérogatives. Le big bang que déclenchèrent les Peuls-Feroobe au début du XI^{ème} siècle, en transformant leur révolte inéluctable contre l'oppression gourmantché en un jihad béni de Sokoto par Usman dan Fodyo, ouvrit largement ce territoire encore partiellement inexploré. Il en fit même pour tout dire un foyer en perpétuelle ébullition. À la différence du royaume de Koala, l'émirat du Liptako, qui vit le jour en 1809-1810, vécut en effet en conflit permanent avec les grandes entités ethnolinguistiques qui le cernaient. Deux facteurs jouèrent un rôle essentiel dans cette dynamique : d'une part, l'importance de l'esclavage dans un système socio-économique exclusivement destiné à enrichir l'aristocratie feroobe, au dépens non seulement des *haabe* (les noirs, les paysans, les païens, etc.), mais aussi des autres Peuls ; de l'autre, les collisions de ce système avec celui, encore plus ravageur, dans la mesure où il n'accordait aucune place aux échanges commerciaux, des Touareg. Théâtre d'opérations multiples, l'espace-refuge que les Gourmantché avaient tenté de soustraire à l'influence des Kurumba et des Peuls ne connut pratiquement aucun répit pendant tout le XIX^{ème} siècle. La tension ne se relâcha qu'après que les tribus touarègues du Gourma et leurs alliés eurent été écrasés par les troupes coloniales en 1916.

Les Feroobe n'ont malgré tout pas joué le rôle qu'ils auraient pu jouer dans l'histoire de ce territoire, même si celui-ci fut pendant toute la durée de leur règne le vassal de la puissante confédération de Sokoto. Leur politique offensive apparaît davantage comme la stratégie de survie d'un modeste émirat peul, coupé de son suzerain, isolé au cœur d'aires ethnolinguistiques dont l'étendue le dépassaient totalement et dont l'histoire avait une profondeur que n'avait pas la sienne, que comme une manifestation de l'hégémonisme peul des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. S'ils portèrent la guerre, par exemple, chez les Songhaï de Téra, chez les Kurumba d'Aribinda, chez les Mossi de Kaya ou encore chez leurs anciens rivaux de Koala qui s'étaient repliés au sud dans le royaume d'où ils étaient venus au début du XVIII^{ème} siècle, c'est bien davantage pour satisfaire leur besoin d'esclaves et de richesses que pour y propager l'Islam. Ils devaient tenir compte cependant de la concurrence sur le terrain des Touareg, qu'il s'agisse des Oudalan, des Tenguereguedech, des Logomaten ou, plus tard, des Ioulliminden, et du fait que les grands réservoirs d'hommes que représentaient les différentes aires ethnolinguistiques auxquelles ils avaient affaire pouvaient fournir eux-mêmes suffisamment de guerriers pour que leurs leaders s'engouffrent également dans cette spirale de violence afin d'en tirer profit. L'espace dont les *amiiru* abandonnèrent la gestion au colonisateur français par deux traités successifs, en 1891 et 1895, manquait donc singulièrement d'unité et de cohérence, dans la mesure où il avait toujours été, tant pour les Feroobe que pour les autres, un moyen et non une fin en soi.

Un territoire multipolarisé

L'émirat du Liptako avait pourtant sa capitale, Dori, carrefour caravanier où Songhaï, Haoussa, Yarsé et autres peuples marchands n'hésitaient pas à venir commercer ou même à s'installer malgré l'insécurité et malgré l'*usuru*, la dîme que l'aristocratie feroobe prélevait encore sur les marchandises durant les premières années du XX^{ème} siècle. Il aurait pu constituer l'un de ces espaces économiques soigneusement hiérarchisés du centre vers la périphérie, du fait notamment qu'il n'était guère étendu, ne couvrant, à la différence du royaume de Koala, que les quelque 7 000 km² de l'enclave initiale. De plus les Feroobe avaient pris soin de faire place nette : ils avaient "nettoyé" le territoire de tous les Gourmantché au moment du jihad et avaient même tenté, à l'instar de ces derniers, d'en chasser les Kurumba et autres importuns. Agriculteurs et éleveurs n'eurent jamais le loisir cependant de s'y organiser, tant étaient fréquents les accrochages et autres faits d'armes. De surcroît la plupart d'entre eux étaient des *rimaïbe*, des esclaves, qui se trouvaient dans des conditions d'autant plus difficiles pour maîtriser la situation qu'ils étaient nombreux et, à cause de cela, du fait également de leur statut et des circonstances, peu mobiles. Si l'on considère l'ensemble du Soudan occidental, c'est effectivement au Liptako que se trouvait l'effectif le plus important au début de l'ère coloniale : 50 000 pour autant d'hommes libres (Diallo 1979 : 174 ; Lovejoy 1983 : 186). Il est clair que ce petit territoire étaient loin d'avoir atteint sa maturité lorsque s'y installa en 1897 le premier Résident de France chargé du cercle de Dori, une région administrative dont les limites transgressaient largement les siennes, intégrant au nord les Touareg, au sud les Gourmantché...

Carte

Issus des différentes aires ethnolinguistiques environnantes, les *rimaïbé* jouèrent un rôle déterminant dans l'histoire du peuplement de ce territoire. Devenus une ethnie à part entière au moment de leur affranchissement (lequel fut précipité à partir de 1901 par l'obligation de payer l'impôt de capitation en espèces monétaires), ils contribuèrent pour une large part, en décidant de rester sur place, à en faire un vrai pôle d'attraction : leurs origines, leur connaissance du terrain, la capacité d'adaptation qu'ils avaient été forcés d'acquérir..., ces facteurs sécurisants n'ont pu que modifier en effet la perception jusque-là négative qu'avaient de celui-ci les populations extérieures. Leur émergence fut plus qu'un symbole, elle a véritablement servi de catalyseur pour faire d'une zone répulsive, délaissée, puis déchirée, un réceptacle de pionniers décidés à y vivre. Ces migrations ne purent commencer cependant qu'avec la mutation d'une autre catégorie d'esclaves, celle des *iklan* des Touareg. Guerriers mythiques, ceux-ci avaient semé une telle terreur dans le Liptako que c'est seulement après la reddition de leurs maîtres en 1916 que la plupart des populations intéressées osèrent envisager de venir s'y installer. Ils furent pourtant nombreux à y rester après leur libération, mais leur séparation d'avec les Touareg et leur diffusion dans l'espace, qui fut importante du fait de leurs habitudes de nomades entraînés à vivre en petits groupes, ne pouvaient être qu'un gage de leur innocuité. Reconnus également comme une ethnie à part entière, désignés par le terme songhaï de *bella*, ils ont incontestablement donné, en se stabilisant et en se "rangeant", comme l'avaient fait les Rimaïbe, le coup d'envoi à une nouvelle dynamique de l'espace.

Si c'est son nouveau profil d'espace pacifié et densifié par les Rimaïbe et les Bella qui rendit ce territoire attractif, c'est la conjoncture dans laquelle se fit cette métamorphose qui incita les populations environnantes à y migrer. L'administration coloniale ne fit pas que mettre un terme à la confusion qui y régnait. L'impôt, le travail forcé et les multiples servitudes qu'elle imposa déstabilisèrent bon nombre de villages, notamment ceux dans lesquels les guerres esclavagistes avaient confiné les habitants, rendant la pression démographique et foncière intolérable. Pour tous ceux qui souhaitaient fuir des conditions politiques, sociales ou naturelles trop contraignantes, cette zone-tampon privée d'*histoire* pendant des siècles et que les dirigeants du Liptako n'avaient pas réussi à structurer de façon durable représentait la zone de décompression

idéale : celle où l'on pouvait espérer liberté et sécurité, dans la mesure où aucun peuple, aucun pouvoir n'avait réussi à se l'aliéner. Cela n'empêcha pas les Kurumba, les Songhaï, les Gourmantché et les Mossi de s'installer à bonne distance de Dori, laissant par une sorte d'accord tacite la zone centrale aux Peuls, puisque c'étaient eux après tout qui, par deux traités successifs, avaient livré ce territoire à la France, dont ils restèrent les principaux partenaires pendant toute la période coloniale, l'émirat n'ayant officiellement cessé d'exister qu'en 1963.

Placé dans le cadre du découpage administratif qui prévaut actuellement au Burkina Faso, le territoire en question correspond approximativement à la moitié nord de la province du Seno, qui, pour une superficie d'environ 13 500 km², compte aujourd'hui quelque 280 000 habitants, répartis dans sept départements. Il englobe à lui seul les deux tiers de cette population et six des sept départements. De façon très schématique, les Kurumba et les Mossi occupent de préférence les départements de Gorgadji et Bani, à l'ouest, les Songhaï et les Gourmantché ceux de Falagountou, Seytenga et Sampelga, à l'est, et les Peuls et les Rimaïbé celui de Dori, au centre, ce qui ne les empêche pas d'être bien représentés dans les autres également. Les Bella, quant à eux, ont essaimé un peu partout, avec une propension néanmoins, quand ils ne satellisent pas un village, pour les lieux les plus retirés, notamment dans la zone frontalière du Niger. Dans l'ensemble les migrations se firent sous forme de mouvements ponctuels très étalés dans le temps, plutôt que sous forme de glissements en tache d'huile comme pourrait le donner à penser le fait que les immigrés se trouvent tous là "à l'extrême pointe de leur aire". Des mouvements très proches en somme de ceux qui présidèrent à la mise en place des premiers groupes humains aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles et qui se poursuivirent bien au-delà de la période coloniale, comme en témoigne la fondation en 1974 de Kargono, le village gourmantché le plus septentrional.

Jusqu'aux grandes sécheresses de cette fin de siècle, celle de 1972 et celle de 1984, ces migrations étaient de caractère purement rural : on ne venait pas là pour orpailler, proposer sa force de travail ou mendier comme on le fait depuis, mais pour s'y tailler un fief sur lequel cultiver, entouré des siens. Le fait que l'on soit là à la charnière des milieux sahélien et soudanien, à la rencontre de deux civilisations agraires, symbolisées l'une par le mil et l'iler, l'autre par le sorgho et la daba, ce fait ne pouvait que favoriser bien sûr la convergence de paysans de tous bords, qu'ils appartiennent à la première, comme c'est le cas des Kurumba ou des Songhaï, ou à la seconde, comme c'est le cas des Gourmantché ou des Mossi.

Les pionniers (souvent des petits groupes de quelques hommes seulement) prirent soin en général de choisir un site qui leur permît de pratiquer les mêmes systèmes de production que dans leur milieu d'origine. L'exemple le plus significatif est celui de ces Gourmantché de Koala qui prirent en 1925 la route du nord, non pour retrouver les traces du royaume de leurs ancêtres, mais pour y cultiver le sorgho sans être dérangés par les agents de l'administration coloniale. Ils y trouvèrent effectivement une zone riche en bas-fonds, porteuse de terres suffisamment lourdes et d'un couvert végétal suffisamment épais pour satisfaire ces deux objectifs, et y créèrent Bandiédaga-Gourmantché, leur centre le plus important dans la région.

Le cas de ce village est révélateur également de l'évolution des rapports Peuls-Gourmantché. Ses habitants réussirent en effet à échapper au travail forcé pendant les dix-huit premières années au moins de leur installation, ce qui eut été impossible sans la protection des *amiiru*, partenaires privilégiés des Français. Le retournement total de ces rapports et, de façon générale, l'harmonie qui caractérisa dès le début la coexistence des différentes communautés ethniques qui vinrent partager l'espace hier interdit du Liptako, peut être interprété en un premier temps comme le simple désir de vivre en paix. D'emblée chacun a admis qu'il se trouvait là sur un territoire libre, un territoire que ni les Peuls ni les Touareg n'avaient réussi à dominer malgré leur suprématie militaire, les premiers ayant été obligés d'abandonner le pouvoir aux Français, les seconds de quitter les lieux, d'emblée chacun a admis qu'il vivait désormais sur un territoire

multipolarisé, dans lequel, des maîtres aux esclaves, les problèmes avaient été équitablement redistribués entre tous.

Une région pluriethnique

Si les Peuls, en jouant le jeu du colonisateur, étaient les garants d'une relative tranquillité, s'il ne cherchaient pas, conscients de n'en avoir plus les moyens, à s'imposer d'une manière ou d'une autre, il ne faut pas oublier qu'ils comptaient parmi eux des *duroobe*, de purs pasteurs, ici en l'occurrence des Gaobe. Vulnérables et de surcroît minoritaires, ceux-ci furent les seuls en fait à s'estimer lésés par l'évolution de la situation. Ils réagirent parfois violemment, notamment face à l'administration française, qui voulait réduire le nomadisme, face à l'immigration aussi, dont les acteurs prirent souvent leurs pâturages pour des terres de culture. Ils eurent notamment de nombreux conflits avec les paysans soudanais, conflits qui tournaient fréquemment à leur désavantage, surtout pendant la période coloniale, comme en témoigne, par exemple, celui que provoqua la création, entre 1925 et 1928, du village mossi de Léré et qui se solda par l'emprisonnement, l'exécution ou la disparition des Gaobe concernés. Le problème rebondit encore de nos jours, comme en témoigne à son tour l'exemple du village gourmantché de Kargono, dont la création tardive suscitait encore des réactions lors de la dernière décennie, la préfecture de Dori donnant raison tantôt aux uns, tantôt aux autres, apparemment embarrassée par cette perdurance du pastoralisme à l'état pur. Ce type de problème est néanmoins appelé à s'estomper, dans la mesure où tout le monde est intéressé par l'agro-pastoralisme aujourd'hui et où les Gaobe eux-mêmes non seulement sont plus ou moins reconnus comme bergers professionnels, mais "font" presque tous leur petit champ de mil en saison des pluies. L'étiollement des migrations rurales par ailleurs, sensible depuis la grande sécheresse de la décennie 1970, au cours de laquelle la moyenne annuelle des précipitations a baissé dans la région en gros de 600 à 400 mm, ne peut que favoriser cette tendance à l'apaisement.

L'adoption de l'élevage par tous ceux qui en ont les moyens n'empêche pas, c'est là l'important, chaque communauté ethnique de reproduire le plus fidèlement possible les structures agraires et le système de production agricole en vigueur dans son milieu d'origine. Cela transparait jusque dans l'habitat, chacune continue à faire appel à ses propres référentiels, en dépit d'une coexistence vieille dans pratiquement tous les cas d'un demi-siècle à un siècle (voire davantage en ce qui concerne les Peuls et les Rimaïbe), en dépit également d'une rupture de fait, sinon de principe, avec la terre ancestrale, dont aucune d'entre elles ne se sent plus solidaire que de celle mise en valeur par la communauté voisine. Il est clair que si chacune s'enferme ainsi dans le cocon de son système de production agricole traditionnel, ce n'est pas par peur de voir resurgir les épouvantails du passé. Le processus migratoire ne permet pas ici de mettre ce repli sur soi, ce cloisonnement, sur le compte de "siècles de luttes sanglantes", comme le fait J. Gallais à propos de l'étanchéité qui existe entre les techniques des éleveurs peuls, maures et touareg du Mali (1962 : 109). Il faut y voir simplement en fait la volonté d'affirmer son identité ethnique face, non à l'autre, mais à un milieu naturel qui menace l'homme à tout instant dans son intégrité physique et dont on ne peut plus compenser la dureté par l'esclavage et la razzia comme autrefois. Obligée de souscrire honnêtement à une philosophie de *l'être*, contrainte à la survie, chaque communauté ethnique s'accroche à la seule richesse à laquelle elle puisse encore avoir accès, son patrimoine culturel. L'application d'un certain nombre de normes sociales et spatiales, de savoirs théoriques et pratiques, est donc destinée à sauvegarder l'héritage moral de chaque groupe, au même titre que la transmission de la tradition orale, tout en lui garantissant bien sûr une liberté d'esprit fondée sur le maintien de ses principaux marqueurs techniques et, à partir de là, de ses habitudes.

Il faut par conséquent se garder d'assimiler le verrouillage du système de production agricole traditionnel à une forme d'immobilisme. Chacun sait de toutes les façons que le plus sophistiqué, le plus diversifié, comme peut l'être, par exemple, celui des Mossi de Léré, n'est

pas plus performant que les autres. Il faut plutôt y voir une dynamique propre à assurer à celui qui l'assume une qualité de survie face, non seulement au rouleau compresseur de la sécheresse, mais aussi à celui de l'Islam, passeport obligé de nos jours pour vivre sur ce territoire et peut-être, quoique cela reste à démontrer, à celui de la révolution burkinabè entamée en 1983, à l'époque précisément de la deuxième grande sécheresse de cette fin de siècle. La bonne santé de l'ethnicité n'empêche pas ici la reconnaissance de l'altérité, mais le concept de *l'altérité partagée catalyseur de régionalité* constitue un paradoxe, sur lequel J. Gallais avait déjà attiré l'attention à propos du delta intérieur du Niger :

"Les hommes (y) sont d'une diversité étonnante et rare en Afrique soudano-sahélienne, où les aires ethniques fournissent le plus souvent la base la plus appropriée à une division de l'espace". (1984, 25)

Le delta intérieur du Niger est toutefois une région naturelle privilégiée, qui fit très tôt l'objet de migrations de type *pull*, alors qu'ici on a affaire à des migrations de type *push*, antérieures, malgré leur caractère tardif, à la mutation territoire-région.

En fait le rapport de cause à effet qui existe entre ce pluriethnisme actif et l'émergence de cette région s'explique par la précarité d'ensemble du territoire qui leur sert de substrat. C'est la précarité des conditions bioclimatiques, ethno-historiques et socio-économiques qui ont poussé les populations à s'accepter dans leur différence, à affirmer leur solidarité au sein de leur communauté ethnique et qui les oblige maintenant à se définir un cadre dans lequel elles puissent préserver cette solidarité et du même coup leur survie et leur qualité de survie. Un cadre qui s'impose de lui-même bien sûr et à l'ensemble duquel leur stratégie de survie les oblige à étendre leur réseau d'alliance. Ainsi y a-t-il dans leur destin une série d'enchaînements inévitables. Pour pouvoir affirmer avec force, comme elles en ont besoin, leur personnalité collective, ces différentes *représentations* ethniques, qui ne comptent que quelques milliers à quelques dizaines de milliers d'individus, se doivent d'être soudées en des groupes cohérents et motivés. Il leur faut en effet empêcher à tout prix la dispersion des forces vives grâce auxquelles le système de production agricole traditionnel peut être maintenu et l'être avec toute l'efficacité possible, même si c'est à l'arraché. C'est cette revendication identitaire qui leur permet de faire front, au moins moralement, face à une insécurité alimentaire permanente. Mais il leur faut également malgré tout trouver à tout prix un minimum d'espèces monétaires pour pouvoir au moins acheter le mil ou le sorgho manquant quand la saison agricole n'est pas bonne et ce sont ces mêmes forces vives qui en sont chargées. Ce double impératif constitue un défi, que l'esclavage et les razzias d'antan permettaient de relever spontanément, et que seule une relation à l'espace soigneusement mesurée permet d'affronter aujourd'hui. Après s'être situé dans et par son groupe social, chacun doit maintenant reconnaître l'unité spatiale à laquelle il appartient et se situer également par rapport à elle. Trouver un peu d'argent exige effectivement, pour qui ne veut pas se défaire de son cheptel ou de son maigre bien, un minimum de mobilité. C'est là tout le danger, dans la mesure où la déstabilisation des hommes expose le groupe à une déstructuration irréversible.

Et c'est là ce que les différentes communautés ethniques rassemblées sur cette *marche* du passé ont compris et ce qu'elles donnent à comprendre en adoptant une mobilité douce essentiellement limitée à leur territoire, se refusant à aller chercher fortune sur les grandes aires ethnolinguistiques dont elles sont issues ou au-delà, comme l'ont tous fait autrefois les hommes adultes. Les réseaux de solidarité, les différences culturelles, l'immigration saisonnière, la perméabilité de la frontière nigérienne, la monstruosité des sites d'orpillage, l'importance croissante de certains marchés, il y a là suffisamment de filières susceptibles de fournir le petit plus nécessaire à la survie, un petit plus toujours aléatoire, mais d'une portée symbolique comparable à celle que représente la thésaurisation par l'élevage. Succomber en masse à la tentation de la grande migration (vers la Côte d'Ivoire ou le Niger par exemple) anéantirait incontestablement l'équilibre intra et inter-ethnique sur lequel repose l'avenir de ces populations.

D'autant plus que même si certains, parmi ceux qui ont trouvé la voie de la marginalité, arrivent à tirer leur épingle du jeu et à ne pas se couper de leurs arrières, ce ne peuvent être que des exceptions, le gâteau n'étant pas assez gros pour tous.

Ces peuples qui ont lié artificiellement leur destin sur un territoire qui leur fut révélé dans la plupart des cas par les guerres esclavagistes, qui l'ont structuré, chacun selon leurs normes, pour pouvoir y survivre, se voient aujourd'hui contraints d'aller plus loin s'ils veulent en sauvegarder le principe. La mosaïque de cultures qu'ils ont petit à petit mise en place dans l'espace ne peut résister aux agressions internes et externes sans une dynamique qui émane de chacun d'entre eux et qui consacre définitivement l'unité de ce territoire, resté trop longtemps ce que l'on pourrait appeler un espace-batarde. La région qu'il est en train de devenir était inscrite non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps, était destinée en quelque sorte à devenir tôt ou tard une nécessité. Ceux qui la construisent le font parce qu'ils ont pris conscience, à la lumière des crises écologique et économique de notre époque, qu'ils ne peuvent s'en sortir qu'en assumant leur destin collectif à son échelle. Leur marge de manœuvre est étroite, mais une région comme celle-ci, conçue pour la survie par des peuples d'origines différentes, est par définition une région ouverte au développement intégré (alors que le sectoriel y est en principe voué à l'échec). C'est en ce sens que l'on en vient à se dire que, de façon générale, les régions nées du pluriethnisme peuvent représenter une voie de salut pour l'Afrique, dans la mesure où elles sont plus qu'un accident de l'histoire évidemment.

Bibliographie

CHANTOUX, A., R.P., 1964, "Aux origines du Liptako", Fada N'Gourma, *Ti dogu*, 21 : 9-10.

DIALLO, H., 1979, "Les Foulbé de Haute-Volta et les influences extérieures de la fin du XVIII^{ème} à la fin du XIX^{ème} siècle", Paris, Université Paris I, Département d'Histoire, thèse de troisième cycle, multigr.

GALLAIS, Jean, 1962, "Signification du groupe ethnique au Mali", Paris, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. II (2) : 106-129.

GALLAIS, Jean, 1984, *Hommes du Sahel*, Paris, Flammarion, Collection Géographes.

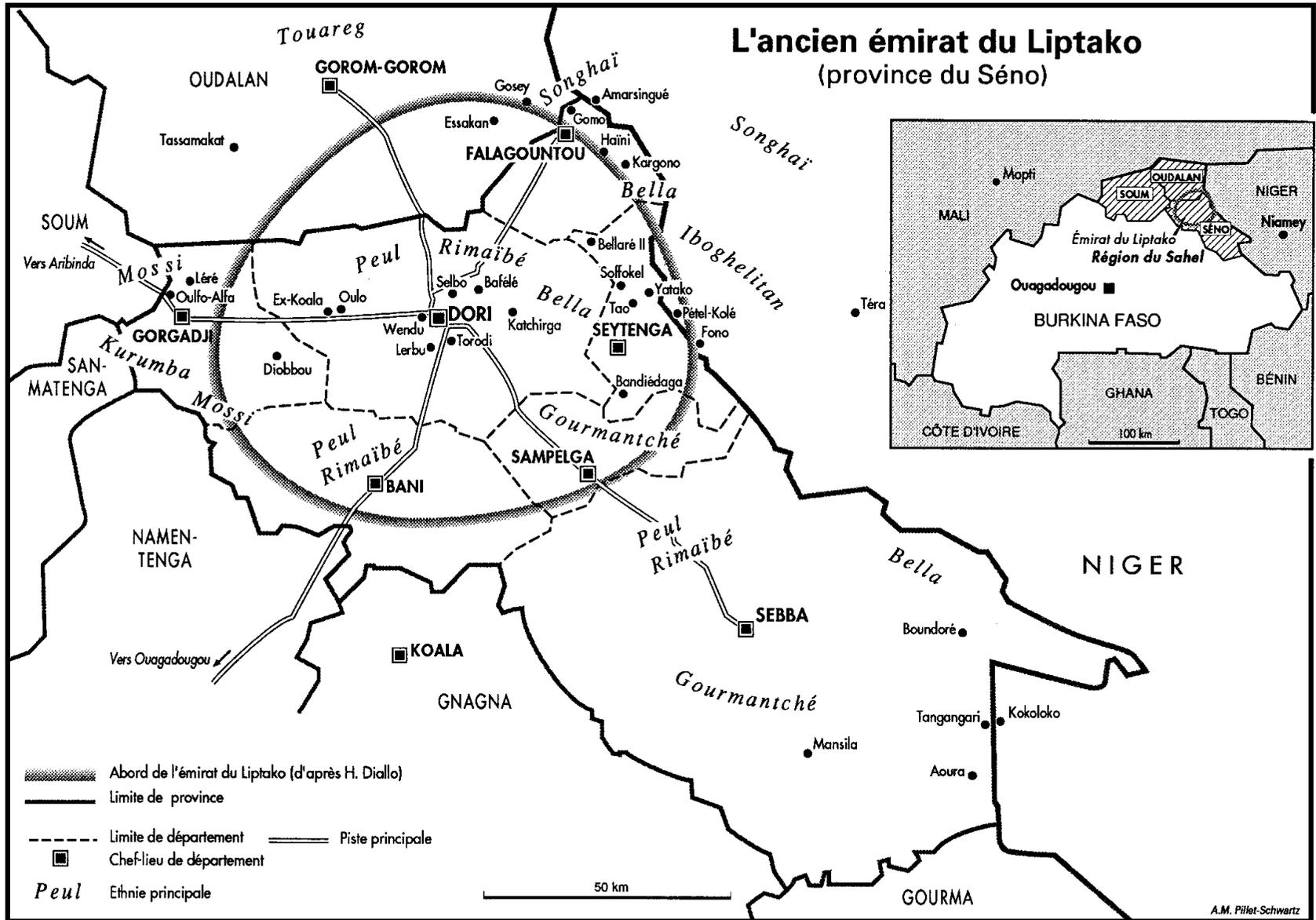
IZARD, M., 1985, *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala.

KIETHEGA, J.B., 1993, "La mise en place des peuples du Burkina Faso", in Association "Découvertes du Burkina", *Découvertes du Burkina*, Paris-Ouagadougou, Sépia-ADDB, t.1 : 9-29.

LOVEJOY, P., 1983, *Transformation in slavery : a History of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

MADIEGA, G., 1982, *Contribution à l'histoire précoloniale du Gulma (Haute-Volta)*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, Studien zur Kulturkunde 62.

L'ancien émirat du Liptako (province du Séno)



Notre territorialité n'est-elle pas essentiellement masculine ?*

Jean-Luc PIVETEAU
Université de Fribourg - SUISSE

Sous cette proposition unique sont formulées en réalité deux interrogations emboîtées. L'une concerne les faits eux-mêmes : «Notre relation au territoire est-elle l'expression d'une communauté de pratiques et de représentations environmentalistes entre hommes et femmes ? Ne porte-t-elle pas plutôt la marque d'une domination masculine ?». Et l'autre, enveloppante, s'applique à la lecture des faits : «Ne prenons-nous pas bien tardivement conscience que notre territorialité est essentiellement masculine ?».

Il ne sera pas traité de cette seconde question. Elle n'en mérite pas moins une attention liminaire, car elle relève tout autant que la première, bien qu'à un plan épistémologique, d'une problématique culturelle cardinale.

Il est patent que les géographes, dans leur ensemble, ont très peu abordé les «études de genre». Notre discipline transgresserait-elle ses limites à s'occuper de ce clivage sociologique ? Notre démarche se doit-elle de rester «androgyné» à l'instar de ce à quoi s'en tenait E. Goffman lui-même jusqu'au milieu des années 70 ? Ou bien nous sommes-nous mis sur la touche, de notre propre mouvement, parce que prisonniers de certains schémas de pensée – rivés à d'autres «catégories d'identités sociales» (naguère les «genres de vie» aujourd'hui les «styles de vie», les «milieux») minimisant l'opposition hommes/femmes ? Ce demi-silence de la corporation – il n'est pas total grâce aux géographes germanophones et surtout anglo-saxons – devient mutisme chez les géographes européens de langue française. La bibliographie fait foi de ce vide. Et plus significative encore celle que l'on pourrait appeler la bibliographie «en creux», constituée des textes de géographie sociale dont on attendrait qu'ils abordent le sujet et qui n'en soufflent mot.

La question à laquelle tentent de répondre les pages suivantes est donc celle-ci : notre relation au territoire est-elle l'expression d'une vision élaborée en commun par les hommes et les femmes ? Ne porte-t-elle pas, au contraire, la signature d'un leadership masculin plus ou moins explicite ? Et si elle se vérifie, cette présence de l'homme-mâle ne traduit-elle pas, alors, un fait primordial ?

L'exposé comporte trois parties. Les deux premières défendent l'idée que la réponse au problème ne peut être qu'ambivalente; car si, au vrai, l'empreinte masculine ne fait guère de doute, une lecture simplement hiérarchique des sexes passe à côté de la réalité. La troisième rappelle la nécessité de relativiser l'interrogation de départ.

La relation humaine au territoire – notre «habiter le monde», notre «habiter les lieux» – porte une empreinte masculine manifeste ...

Chez les êtres humains, la sexualité prend une configuration spécifique : elle est, infiniment plus que pour toute autre espèce animale, investie de sens. De phénomène essentiellement biologique, elle devient dès lors une véritable construction bio-culturelle : la «sexuation». La domination de la femme par l'homme en est le principal élément de représentation. Cette

* Ce texte a été exposé sous cette forme à Lausanne, en mars 1996, dans le cadre du Troisième cycle romand de géographie. Mais tout en en développant plusieurs points, il reprend, pour l'essentiel, l'argumentaire présenté au colloque, à Paris, le 2 octobre 1995.

«suprématie masculine» s'institutionnalise, pour les anthropologues de la lignée de C. Lévi-Strauss, à travers les quatre piliers de la prohibition de l'inceste, de la répartition sexuelle des tâches, de la forme reconnue d'union et enfin – et surtout, souligne Françoise Héritier, de l'appropriation de la fécondité féminine par les hommes. Tous les quatre, à des degrés très variables, ont des incidences territoriales.

La territorialisation, corrélât de longue durée de la sexuation

La sexuation a été agent de disjonctions, de commutations ou de polarisations spatiales à plusieurs échelles. Elle a induit des interactions commensales et symbiotiques. Elle a créé des réseaux d'appartenance et d'appropriation aussitôt enregistrés par le sol sur lequel les humains vivent présentement leurs «gendérismes»¹. Les deux derniers temps forts de cette tendance lourde de l'histoire de l'espèce humaine sont la révolution néolithique et la modernité.

La première s'est accompagnée, à travers la naissance de l'agriculture et l'émergence de villages au sein de populations jusque-là nomades, d'un partage plus que probable des tâches et des terroirs entre les sexes. Aux hommes revinrent le soin des surfaces nourricières de céréales plus ou moins éloignées; aux femmes, celui du foyer et de ses abords horticoles. Épaulée, sur un autre plan, par l'ébauche de structures étatiques, une impulsion, puissante, fut alors donnée à ce qui allait devenir la grande dualité de l'espace à caractère collectif et de l'espace lié à l'individu.

La modernité, quant à elle, donna sa pleine assise, au long de ses quatre siècles, à l'identification du familial-privé à la femme et du public-marchand à l'homme. Le déploiement des grands appareils d'État ajouta encore au mouvement croissant de sectorialisation des actions humaines (séparation de l'économique, du politique, du culturel ...) et à la catégorisation des acteurs : l'enfant, le pauvre, le fou – la femme...

La mobilité accrût l'écart entre l'emprise spatiale dévolue à chacun des deux sexes. La valorisation des tâches domestiques de la femme tendit à confiner davantage encore celle-ci dans les espaces restreints du quotidien d'une famille nucléaire; alors que, symétriquement, l'ouverture de l'économie appela les hommes à se déplacer davantage.

La sécularisation, enfin – bien qu'ayant, en absolu, bénéficié à l'individu pour chacun des deux sexes et quoiqu'ayant fait prendre lentement conscience, et aux hommes et aux femmes, des inégalités à combler – a, en relatif, profité davantage au sexe (déjà) fort. Elle a consolidé la suprématie masculine. Les femmes, dans l'opinion savante autant que populaire, semblaient comme aux temps antérieurs plus proches de la nature. Or c'est précisément l'époque où l'homme – l'être humain en général, mais par une métonymie perverse, le mâle seul – se voulut désormais «maître et possesseur de la nature». La Réforme protestante n'a, au surplus, pas été sans pousser involontairement à la roue dans ce sens, une certaine masculinisation de l'image de Dieu dérivant du refus de tout culte de la Vierge. Rien d'étonnant à ce qu'en 1840, Mme de Chaulieu écrive à sa confidente, Mme de Meaucombes :

«Toute notre destinée est faite par l'homme et pour l'homme» (H. de Balzac, Mémoires de deux jeunes mariées).

L'impact territorial de la sexuation remodelée par la modernité aurait mérité davantage d'attention de la part des géographes. La femme, pour une longue période que le présent n'a pas encore complètement effacée, loin de là, s'identifie au «lieu» – soumis à «la loi du propre»², et l'homme à «l'espace» – cet espace «animé de l'ensemble des mouvements qui s'y déploient, cet espace aux fonctions polyvalentes...»². La femme symbolise dans une large mesure le local –

¹ E. Goffman définit ainsi les «gendérismes» : «pratiques comportementales liées à une classe sexuelle».

² Certeau (de), M., 1980, *L'invention du quotidien*.

ce qui est proche, qu'il s'agisse des êtres ou de l'environnement; et l'homme le global, aux différentes échelles régionales, nationales, mondiales, de l'organisation de la société. La femme, enfin, reste à la périphérie, parce qu'elle n'est qu'un lieu parmi beaucoup d'autres lieux équivalents, tandis que l'homme se trouve, au figuré comme au propre, associé aux centres : «là où se passent les choses» – aux pôles de croissance, aux points d'intersections.

La «post-modernité» que nous vivons présentement et qui se surimpose beaucoup plus qu'elle ne succède à la modernité, marque un infléchissement souvent noté, mais encore limité, dans la question qui nous occupe.

On assiste, selon toute apparence, à l'émancipation de la femme et donc au brouillage des frontières qui la sépare de l'homme : il n'y aurait plus, dans ces conditions, de façonneur privilégié de l'espace. La femme tient aujourd'hui une part fondamentale de sa liberté à son accès à une «sexualité à la carte»; mais aussi, bien sûr, au fait de ne plus être identifiée au privé, au foyer, et d'avoir vu tomber les barrières universitaires et politiques – elle a acquis le droit de savoir et les chemins du pouvoir sont à sa portée.

Pourtant, si :

«l'entrée massive des femmes dans la sphère professionnelle (ou plutôt leur retour) ne manque pas de transformer les rapports sociaux ... l'effacement des espaces sexuels, des rôles et des représentations n'est pas avéré... Les frontières bougent, le contenu et les représentations évoluent, mais les oppositions masculin/féminin demeurent caractéristiques de notre société» (M. Segalen).

La femme, à y regarder de près, a en effet moins gagné qu'on ne serait tenté de le penser.

«La femme libre d'aujourd'hui – relève V. Nahum-Grappe – n'est pas celle qui décide vraiment de ses choix, mais bien celle qui se conforme à ce qui convient avant tout au regard masculin ...».

E. Goffman avait publié, en 1976, une étude sur l'iconographie publicitaire concluant déjà à des «masculinisations manquées». Par ailleurs, la promotion féminine se paye de la perte d'un certain contrôle territorial : celui que conférait à l'épouse-mère la «centralité» (au sens christallérien), morale et gestionnaire, qu'elle exerçait au sein du foyer et de son environnement immédiat. Quant à un rôle dans l'organisation effective de l'espace, elle a acquis encore bien peu des responsabilités civiques et professionnelles auxquelles elle serait en droit de prétendre. Combien de femmes architectes ? Combien de femmes urbanistes ? Combien de femmes aux affaires politiques ? (à la mi-année 1996, les gouvernements cantonaux helvétiques ne comptaient que 12 % de ministres féminins) ? Dans l'ordre le plus humble, enfin, celui du quotidien, Martine Ségalen remarque que :

«l'investissement de l'espace de la rue par les jeunes est essentiellement masculin... Où se cachent – demande-t-elle – les filles de 12 à 18 ans le dimanche ?»³.

Rétroaction : si le territoire porte l'empreinte de la sexuation humaine, il devient à son tour la matrice du comportement humain

Le territoire joue un double rôle de contrôle social. Celui d'un «espace de représentations»⁴ – il maintient ou remet en mémoire; et celui d'un guide actif des comportements humains, «espace disciplinaire»⁴ – avec des finalités non intentionnelles (téléonomiques) et d'autres intentionnelles (téléologiques), il canalise les actions des hommes et des femmes dans le sens

³ Les différences, lui répondrait-on, sont sensibles d'un pays à l'autre, voire d'un quartier à l'autre. Son observation vaut principalement pour les banlieues françaises d'immigrés.

⁴ Loschak, Danièle, 1978, "Espace et contrôle social", in Chevallier, *Centre, périphérie, territoire*.

d'une reproduction de modèles d'intelligibilité et de pratiques. La distribution très concrète des fonctions de base, au sein d'une agglomération, fait converger une majorité d'hommes vers la «city» et disperse au contraire une part importante de la population féminine en périphérie résidentielle. Nos espaces-temps respectifs d'hommes et de femmes s'inscrivent de façon différenciée le long des sept niveaux de «coquilles» territoriales d'Abraham Moles et Élisabeth Rohmer. L'expérience que nous en faisons quotidiennement constitue une interface «constat/norme» : nous enregistrons les affectations spatiales héritées de la culture ambiante ou reçues par formation (constat), puis nous nous y référons pour agir (norme). Quasi-instinctivement.

L'attribution qui s'est faite à chacun des deux sexes d'échelles d'action préférentielles, a marché de pair avec des aspects symboliques. L'imaginaire populaire, véhiculé par les traditions orales puis relayé par les littératures, a établi des correspondances entre la terre, la femme et l'homme. Le thème de la fertilité est commun aux deux premières : que l'on songe à la Terre-promise-épouse de l'Ancien Testament, figure de toutes les fécondités – lait et miel y coulent. Mais, simultanément, les images de violation, de conquête et d'appropriation, applicables à l'une autant qu'à l'autre, ont confirmé l'aura de supériorité et d'initiative réservée à l'homme. Longtemps, dans de nombreux contextes agraires (et cela est significatif), le mariage n'allait pas sans dot de l'épouse – et la dot était prioritairement constituée de biens fonciers.

Dans la mesure où, pour une part, «l'immense légitimation de la sphère terrestre», dont parle Marcel Gauchet pour définir la modernité désenchanteresse, représente l'échelle macro-régionale de gestion du monde, elle est une affaire masculine.

La femme complice de son dominateur

On comprend l'émergence des mouvements protestataires des cent dernières années :

«A l'instar du marxisme naguère, le féminisme a été créé en réponse à l'oppression réelle d'une catégorie d'êtres humains» (J. Lubecki).

Et pourtant la femme collabore à l'ordre qu'elle subit. Dans cette partie à trois qu'elle joue avec l'homme et le territoire elle fait preuve de complicité. Non seulement elle consent à la hiérarchie établie, mais elle l'appuie et devient, ce faisant, l'auxiliaire de sa propre minorisation dans l'organisation de l'espace. Elle a internalisé, au long des millénaires, les représentations masculines.

Cette acceptation des disparités, cette «alliance objective», cette co-responsabilité globalement assumée a quelque chose de paradoxal. Si l'on se réfère à la dichotomie de la révolte (l'antithèse connue, re-développée avec force par Hirschman : «Exit» versus «Voice»), il apparaît à l'évidence qu'une infime et récente minorité, seulement, a choisi la «protestation» (Voice); et qu'aucune femme n'a adopté la «défection» (Exit). Comment expliquer cet étonnant «loyalisme» ?

Notre relation au territoire repose également sur des convergences et des synergies essentielles entre hommes et femmes

Les critiques décapantes des analyses féministes – particulièrement incisives depuis les années soixante-dix – ont un revers. Elles passent sous silence les convergences comme les synergies, pourtant essentielles, entre hommes et femmes.

L'oubli d'un décalage entre le conçu, visible, et le vécu, caché, de la «richesse sociale»

Dans la mesure où, surtout depuis quatre siècles, et de façon croissante, la richesse sociale ne s'apprécie qu'en fonction des objets matériels échangeables occupant de l'espace, il est normal que la femme soit marginalisée puisqu'elle produit moins que l'homme de tout ce qui tombe sous le coup du mesurable. Et pourtant, à y regarder de près, par-delà les apparences, la «richesse sociale» est la même pour les deux sexes : «c'est l'ensemble des talents, des hommes en bonne santé et des œuvres de Shakespeare» pour Malthus, nous rappelle D. Méda, qui complète :

«c'est tout ce qui fait la richesse d'un individu, tout ce qui lie une société et est bon pour elle – la qualité de l'air, l'absence de violence... la capacité à promouvoir la paix...».

Qui pourrait démontrer qu'en ce domaine le rôle joué par la femme est mineur ?

Des schémas mentaux similaires, dans la très longue durée, chez l'homme et la femme; et, dans le temps court, une convergence majeure : «la transition culturelle»

Il y a identité de réactions fondamentales, chez l'homme et chez la femme, face au territoire. En allant du plus conceptuel au plus sensoriel, on observe, d'abord, qu'ils pratiquent une même analyse des structures élémentaires de l'espace. Pour déchiffrer leur environnement – et agir sur lui – ils recourent, l'un comme l'autre, à un petit nombre de formes simples (pavages, noyaux, réseaux ...), associées à une batterie de fonctions de base (conjonctives, complémentaires, hiérarchiques ...).

Dans leur dialogue interactif avec ce qui les entoure, hommes et femmes appliquent une «double grammaire» «centrée et cartésienne». «Centrée sur l'ici-maintenant» dès lors qu'il s'agit d'identification et donc de relation; «cartésienne» aussitôt qu'il y a action car la valeur des lieux doit rester indépendante de la position de l'acteur⁵.

Hommes et femmes, enfin, font les mêmes expériences de relation aux paysages. Ils vivent en connivences avec leur environnement : connivences qui s'appuient sur les cinq sens en dépit du primat du visuel; connivences conscientes quand bien même elles traversent de longues phases de latence; connivences à plusieurs niveaux («à soi-même», «à l'autre», «à l'échelle de groupes») que G. Sautter a mises en évidence avec une extrême subtilité.

En surimpression à ces dispositions structurelles du temps long, on évoque volontiers, aujourd'hui, une «transition culturelle» à propos de l'évolution en cours de la relation territoriale. Avec raison, car nous sommes soumis à une mutation profonde dans notre rapport au monde ambiant. Nous nous trouvons écartelés, et cela sans distinction des deux genres, entre trois types de territoires⁶. Il y a le groupe, large, des «territoires désinvestis», c'est-à-dire déconnectés du support physique. L'homme et la femme y font l'expérience commune de ce que J. Rémy appelle «la fin de la globalisation de l'existence» – celle-ci procédant de la multiplication des espaces fonctionnels différents et non coïncidents auxquels chacun se trouve participer. La mobilité aidant, les individus et les groupes cessent d'assimiler l'identité à une localisation précise. «Exister» n'équivaut plus nécessairement à «être là» : une démonétisation du «Dasein», dit Pierre Lévy, accroît nos territoires virtuels, «hors sol»⁷. C'est une des formes de la montée, si fréquemment soulignée, de l'immatériel.

⁵ C'est le thème, on l'aura reconnu, développé par A. Moles et E. Rohmer. Mais avec d'autres grilles de lecture, par exemple celle se fondant sur la distinction que propose Heidegger entre trois espaces (celui du «projet technique», celui de «l'art», celui de «l'agir quotidien»), la similitude de réaction de l'homme et de la femme ne serait nullement démentie.

⁶ Cf. Theys, Jacques, 1995, *Société immatérielle et mutation des valeurs*.

⁷ Cf. Lévy, Pierre, 1995, *Qu'est-ce-que le virtuel ?*

Les «territoires surinvestis» forment un deuxième type. Il s'agit d'une catégorie d'espaces qui augmentent en quelque sorte en proportion des précédents, puisqu'ils ont pour finalité de compenser les déficits symboliques. Ce sont des lieux non nécessairement étendus, mais porteurs de mémoire ou de projet, aux vertus sécuritaires de repères et donc agents actifs de cohésion. Ils s'accompagnent de nouvelles représentations, de nouveaux mythes : le «vivre à la campagne», la «jubilation résidentielle» liée à la possession de résidence secondaire, la mise en défends de «Tiers espaces» naturels ... sont autant d'expression de cette catégorie montante.

Le troisième groupe concerne les «territoires névralgiques», ceux que font surgir les crises écologiques de tous types. Ce sont notamment les périmètres sinistrés des catastrophes naturelles ou les zones explosives des périphéries urbaines. Ces espaces que les lois du marché, de la technologie et de la mobilité avaient totalement banalisées, prennent soudain une valeur aiguë, une personnalité – au moins temporaire.

La sexuation, principe de synergie territoriale

L'existence des sexes constitue une forme primordiale de biodiversité. Et celle-ci renouvelée et accentuée par la multiplication contemporaine des espaces de référence (pour l'habitat, le travail, les loisirs, etc.) a des effets constructeurs. Le désir de l'autre ou le désir du désir de l'autre, qui gère, à des degrés différents, un très grand nombre de relations hommes/femmes, débouche pour les deux partenaires sur des représentations environnementales communes – entendre similaires et partagées – répondant aux caractéristiques des économies externes : à savoir celles de biens supérieurs, indivis, hors marché. Du foyer à la nation, les images des lieux perdent leur connotation masculine ou féminine. La dialectique homme/femme, inégalitaire au départ, comporte un troisième temps de synthèse, générateur, au propre comme au figuré, d'espaces fabriqués en commun.

A la question initiale : «Notre territorialité n'est-elle pas essentiellement masculine ?», la réponse proposée est donc : «oui», si l'on s'en tient à un certain niveau d'analyse de la sexuation. Et il est difficile de ne pas souscrire à la remarque de Françoise Héritier : «Les racines de l'inégalité sont profondément ancrées dans les schèmes de pensée de l'humanité». Mais si l'on considère – nullement pour des motifs éthiques, mais pour de simples raisons positives – que cet échelon de rivalité est englobé dans une combinaison systémique homme/femme plus large, la sexuation donne lieu, dans le même temps, à un type de territorialité intergenre s'apparentant de très près à «l'interactionnisme symbolique». Le territoire porte la trace et devient le moule de cet ordre interactionnel.

Avec le même objectif d'expliquer et de comprendre l'ambivalence spatiale de la sexuation, on pourrait recourir au distinguo pascalien des «trois ordres» (l'ordre des corps, celui des esprits, celui de la charité). Au niveau très sociétal des «corps» et des «esprits», la position dominatrice de l'homme est patente : elle est culturellement et socialement bien ancrée dans l'espace – encore que présentement ébranlée. Mais au niveau de la «charité», c'est-à-dire de ces relations, fussent-elles très fugaces, de l'amour partagé; au niveau de l'éros et de l'agapè, générateurs d'une dynamique partenariale homme/femme fractionnée à des millions d'exemplaires, alors un processus d'imaginaire synergétique vient en surimpression de l'inégalité territoriale sous-jacente, et la relativise.

L'énigmatique connivence, évoquée plus haut, combine une peu contestable aliénation, reproduite par inertie de générations en générations; et une immense synergie multiple (il n'est question que d'elle à travers la littérature romanesque) à peine invoquée pourtant dans son rôle créateur du lien social territorial. La conscience obscure de cette synergie forte masque, dans la mentalité féminine, les réalités de l'aliénation.

Mise en perspective nécessaire de la double approche précédente – ou la «géographie» des rapports de genre

Le tableau qui vient d'être présenté correspond grosso modo à l'idéal-type de l'Européen sécularisé moyen. Entendons par là l'habitant des pays du nord-ouest de notre continent, imprégné d'une idéologie judéo-chrétienne, rationaliste, libérale et démocratique. C'est ce modèle qui s'est signalé à la Conférence mondiale de septembre 1995 à Pékin, en marquant quelques points dans la longue bataille pour l'émancipation des femmes.

Une approche attentive montre vite que ce paradigme déborde l'Europe (il s'étend aux pays occidentaux) et qu'à l'intérieur de celle-ci, il comporte des nuances sensibles d'un groupe de régions à l'autre. Au contraste Nord-Sud, bien connu – des enquêtes sociologiques récentes en montrent la pérennité⁸ – s'ajoute l'opposition Est-Ouest, creusée par un demi-siècle ou davantage de clivages socio-politiques profonds.

Une synthèse, cursive, des nombreuses études anthropologiques et ethnologiques portant sur ce thème des «genres» invite à distinguer, à l'échelle de la planète entière, deux grands groupes. Celui de pays à schéma traditionnel dominant, où l'on retrouverait, à côté de la singularité occidentale, les pays musulmans, la Chine, l'Inde et une partie de l'Amérique latine; et celui des pays de l'Asie du Sud-Est et d'une fraction importante de l'Afrique subsaharienne.

Dans le premier lot, avec on s'en doute infiniment de nuances d'une grande région à l'autre, les femmes sont recluses, en tout cas subordonnées à l'homme. Mais elles ont leur royaume : le foyer. Elles détiennent les clés de la fertilité. La philosophie ancienne du yin et du yang et les lois récentes de limitation des naissances pour la Chine, le système des castes pour l'Inde, la longue tradition machiste méditerranéenne aggravée par le capitalisme pour l'Amérique ibérique, apportent en surimpression, cela va de soi, bien des variantes. Dans le second groupe, une coutume profondément ancrée d'accès égal au travail de la terre instaure une parité de base originale entre hommes et femmes. Sans compter que, complémentaiement, les tâches familiales se trouvent partagées. Cependant, là encore, une relativisation s'impose. Car d'une part les clivages intergénérationnels jouent un rôle majeur et la notoriété échoit, en ce domaine, en règle générale aux hommes. D'autre part, la période colonialiste a partiellement déstabilisé les comportements traditionnels en faveur du sexe masculin.

Rejoignant discrètement les sociologues, pour qui, à la fin des années soixante-dix «la différenciation sociale des sexes est un processus sociétal au moins aussi important que la division du travail ou que la reproduction des classes sociales», bon nombre d'historiens admettent, aujourd'hui, que «la catégorie du "social" ne désigne plus seulement des clivages d'ordre socioprofessionnel, mais également des polarités corporatives, politiques, territoriales ou *sexuelles*»⁹ (R. Chartier).

Chez les géographes, l'intérêt heuristique d'une prise en compte accrue de la sexuation ne doit pas faire sous-estimer ses contradictions – curieusement, par exemple, l'opinion suisse si vigilante à l'égard de tout ce qui touche au statut de la femme, répond, lors d'un sondage récent, que le gendérisme est l'avant-dernière de ses préoccupations; elle ne doit pas, surtout, se substituer aux autres césures du corps social. Le facteur masculin / féminin ne s'inscrit nullement dans le cadre d'un jeu à somme nulle. Les différenciations socio-démographiques liées à l'âge et aux «cycles de vie», et les catégorisations socio-économiques et socioprofessionnelles, bien évidemment, demeurent des déterminants fondamentaux du rapport des êtres humains à l'espace.

⁸ Comme celles de V. Scardigli, 1992, in *Futuribles*.

⁹ C'est moi qui souligne (JLP).

On ne peut clore cette mise en perspective sans rappeler que notre approche contemporaine de la relation homme/femme au territoire porte les stigmates de temporalités contradictoires. Nos conduites masculines/féminines – plusieurs d'entre elles du moins – sont guidées par des schémas de pensée dont certains ne sont plus ceux de la civilisation industrielle actuelle, mais les devançant. Et, symétriquement, nombre de nos modèles mentaux s'enracinent dans un passé remontant très loin dans le temps¹⁰.

La prise de conscience du facteur «genre» est un événement scientifique actuel, à distinguer clairement du fonctionnement présent des genres, qui, lui, entrecroise «horizons d'attente» et «espaces d'expérience» de rythmes inégaux¹¹.

Conclusion

Une double proposition en guise de conclusion.

Sexuation et relations au territoire forment boucle. Boucle dynamique c'est-à-dire donnant lieu à des rétroactions cumulatives, susceptibles soit de réduire, soit d'amplifier l'écart entre hommes et femmes dans la manière dont ils vivent leurs rapports avec le sol qui les porte. Et cet écart, à son tour, réduit ou accroît la spécificité des deux genres, et donc leurs divergences ou leurs convergences bioculturelles : la relation au territoire est une composante active de la culture.

Trop longtemps discrets – voire silencieux – les géographes ont une responsabilité scientifique à développer. Puisqu'ils privilégient – et donc valorisent : c'est leur spécificité dans l'ordre de la connaissance – le rôle joué par l'espace dans la «boule de facteurs» que constitue le réel, il leur revient de montrer dans quelle mesure – et comment – la relation au territoire est «empreinte» et «matrice» des relations sociales hommes/femmes, et comment elle varie – si elle varie – d'un point à l'autre du globe.

¹⁰ Ellul, Jacques, 1982, *Changer la révolution*.

¹¹ Lepetit, Bernard, 1995, *Les formes de l'expérience*.

De la terre au territoire : récit du parcours ébrié
ou
Gens de la terre et gens du pouvoir dans la société abidjanaise
(Côte-d'Ivoire)

Christine TERRIER
ORSTOM - CÔTE D'IVOIRE

Lorsque les colons français entreprennent la mise en valeur de la "presqu'île d'Abidjan", à l'orée du XX^{ème} siècle, seuls quelques "villages indigènes" y sont installés (Clozel, 1906). Mémoire de l'épopée civilisatrice, les archives prennent acte de la présence de ces villages de pêcheurs qu'il faudra bientôt "exproprier" pour réaliser les travaux du chemin de fer et "*se ménager la possibilité ultérieure d'agrandissements*" (ibid.). De fait, cette antériorité d'occupation du sol n'est source d'aucuns droits juridiques, pas même dans le domaine foncier : les indigènes n'ont qu'un "*droit d'usage qui disparaît au moment où il ne s'exerce plus*" (Antonetti, lieutenant-gouverneur de la Côte d'Ivoire, 1919). C'est dans les années d'après-guerre que semble véritablement s'opérer la (re-)composition de la société abidjanaise autour de l'autochtonie. Les indigènes ébriés sont faits "autochtones" de la capitale administrative et politique du pays, mais cette assignation statutaire paraît alors moins attributive de droits que de fonctions symbolico-religieuses sur le sol abidjanais. Aujourd'hui, la société locale se présente dans ces deux composantes majeures : à la catégorie désormais bien établie d'"autochtones", fait pendant celle des "allogènes" dans laquelle Ivoiriens allochtones et non Ivoiriens se trouvent confondus. Le schématisme de cette bipartition est tel qu'il invite à exhumer un modèle socio-politique ancien où "gens de la terre" et "gens du pouvoir" figuraient également les deux composantes de la société.

La société abidjanaise présente avec ce modèle socio-politique bipolaire, caractéristique des formations précoloniales dites étatiques ou centralisées de la Boucle du Niger, de remarquables analogies de forme et sans doute, jusqu'aux années 1980, de fonction politique. Aussi c'est à l'aune de ce modèle précolonial que la présente communication s'essaie à l'analyse de l'autochtonie contemporaine dans la société abidjanaise. Il a eu en effet cet intérêt heuristique de montrer que l'autochtonie contemporaine ne peut être posée comme la survivance ou la réplique d'une catégorie ancienne : les "autochtones" d'hier ne font pas de leur maîtrise de la terre une source de pouvoir sur les hommes. Dans la période précoloniale, la distinction duelle entre "gens de la terre" et "gens du pouvoir" ou "autochtones" et "conquérants" a pour "traduction juridique fondamentale" d'introduire une division entre les hommes quant à l'exercice du pouvoir, discriminant ceux qui ont historiquement et idéologiquement vocation à le détenir et ceux, les autochtones, qui tirent de leur relation privilégiée à la terre les moyens de la mise en œuvre de leur propre ordre social (Izard, ibid. : 26). De plus, si cette distinction duelle "gens de la terre" et "gens du pouvoir" est érigée en structure politique par les détenteurs du pouvoir, elle fait également écho à l'idéologie propre des sociétés agricoles pré-étatiques pour qui la terre correspond à une "idéologie de l'enracinement" (Izard, 1994, cité par Palumbo, 1995 : 159) dans laquelle le sol, l'espace physique, les éléments naturels et les hommes sont des aspects consubstantiels (Palumbo, 1995 : 159). Ce texte tente donc de montrer que les "autochtones" d'Abidjan ne se situent pas ou plus aujourd'hui dans un rapport d'identification à la terre, mais dans un rapport politique à l'espace où il importe d'accéder au pouvoir sur les hommes : mieux, où les pouvoirs sur la terre, les génies chthoniens et lagunaires, la pluie ou les ancêtres

constitueraient le fondement et la légitimité du pouvoir politique qu'ils revendiquent sur le sol abidjanais.

"Gens du pouvoir" et "gens de la terre" dans la société abidjanaise

"(...) derrière ces expressions, "gens du pouvoir", "gens de la terre", se profilent des êtres de chair et d'os : des chefs qui – hors quelques circonstances où il faut bien jouer le jeu – n'ont pas un regard pour ces vieillards loqueteux qui égorgent des poulets; des maîtres de la terre qui savent – depuis le lieu de production de leur idéologie propre – que les chefs ne commandent en vérité à rien, puisque le *naam* seul n'a jamais fait tomber la pluie" (Izard, 1985 : 558).

A Abidjan, les "gens du pouvoir" sont communément appelés "allogènes" et parfois "étrangers" par les Ebrié. L'usage de ce seul vocable pour désigner aussi bien les "vrais" étrangers en Côte d'Ivoire que les Ivoiriens eux-mêmes, non originaires d'Abidjan, traduit assez le sentiment indifférencié d'une intrusion et redouble l'idée d'un face à face opposant, au terme d'une singulière réduction, deux composantes de la société. "Autochtones" ou "chefs de terre", tels sont les termes qu'utilisent pour leur part les autorités politiques pour désigner les Ebrié, mais on ne peut cependant manquer d'apercevoir l'opposition sémantique (autochtone / allochtone ou allogène) à laquelle ils renvoient. Les années d'après-guerre paraissent constituer la période historique dans laquelle les Ebrié d'Abidjan sont institués "autochtones" de la capitale. L'événement inaugural de cette assignation statutaire pourrait se situer aux environs de 1946, peu avant les élections des députés à l'Assemblée Nationale française auxquelles le tout récent leader du Rassemblement Démocratique Africain (RDA), Félix Houphouët, est candidat. C'est lorsque "*Houphouët a voulu faire son travail qu'il est venu voir les Ebrié d'Abidjan*"¹; il a acheté un bœuf et de la boisson qui ont été offerts en sacrifice aux génies de la lagune ébrié, tous les génies de la lagune précise-t-on. Cet événement est évoqué spontanément par mon interlocuteur et dans le fil du récit des luttes politiques qui opposent à cette époque Rassemblement Démocratique Africain et Parti Progressiste. Le sacrifice effectué par Houphouët y est précisément mentionné pour expliciter le fait que les Ebrié de la commune d'Abidjan étaient pro-RDA :

"Donc les communes sont plutôt pour Houphouët. (...) Parce que Houphouët est venu voir les hommes de la commune, il a pris sa base là-bas pour pouvoir commencer. Houphouët, quand il a voulu faire son travail, il est venu voir les Ebrié d'Abidjan".

Tout se passe comme si cette marque d'allégeance aux pouvoirs "autochtones" avait été à même de nouer ou de sceller une alliance dont les partenaires sont de fait posés non comme rivaux mais comme complémentaires; l'un détenant les pouvoirs symboliques dont la sollicitation ou l'activation est à même d'achever ceux de l'autre. La compétition qui s'instaure pour le pouvoir politique n'oppose plus désormais que deux candidats : Félix Houphouët et Antonin Dioulo, nommé Chef Supérieur des Attié et Ebrié de Bingerville par l'administration coloniale. Parmi les deux catégories d'étrangers qu'ils incarnent dans la commune d'Abidjan (l'un est originaire de Yamoussoukro, l'autre de Bingerville), Houphouët impose une figure de l'étranger "politiquement correct" : il vient voir les Ebrié d'Abidjan, instituant une relation à deux termes dont il est le partenaire privilégié :

"Nangui Abrogoua, qui n'a pas voulu se mettre dans des choses comme ça, il est resté neutre, ou bien s'il n'est pas resté neutre, c'est lui-même qui a permis qu'Houphouët fasse quelque chose².

¹Témoignage oral recueilli dans le cadre d'un entretien : je n'ai pu vérifier s'il s'agissait des Ebrié dits bidjan et bia, l'un et l'autre groupe se disant "arrivé" avant l'autre. On mentionne cependant que c'est le village de Cocody (bidjan) qui a fait le sacrifice.

²Nangui Abrogoua avait semble-t-il une certaine autorité sur les villages bidjan et bia.

Ainsi s'engage la lutte pour le pouvoir d'où les Ebrié d'Abidjan sont dans les faits écartés. L'adéquation au modèle qui distingue "autochtones" et "conquérants" est assez remarquable dans sa fonction puisque l'assignation statutaire des Ebrié d'Abidjan a pour effet de les écarter du pouvoir politique.

Autre analogie avec le modèle socio-politique précolonial, la complémentarité posée entre univers du pouvoir et de la terre, dont M. Izard souligne qu'elle est "une donnée de l'idéologie et des pratiques rituelles" qui n'a aucune traduction ou matérialisation dans la vie politique ou celle des institutions :

"les gens de la terre ne comptent pas pour les gens du pouvoir mais le pouvoir ne peut pas s'auto-légitimer, le pouvoir a besoin de la légitimation de la terre" (Izard, 1985b : 454).

Cette absence de complémentarité au plan politique et institutionnel pourrait caractériser les périodes ultérieures, celle qui va des années d'après-guerre à l'Indépendance (1960), celle qui va de l'Indépendance à nos jours. Ces deux périodes n'en demeurent pas moins jalonnées par des pratiques rituelles dont la mémoire collective ébrié a gardé le souvenir. En 1967, lors de l'inauguration du deuxième pont de la capitale politique et économique ivoirienne, le Pont Général de Gaulle, les villages ébrié d'Abidjan sont sollicités, par l'intermédiaire du village de Cocody, pour intercéder auprès des génies lagunaires afin qu'ils en autorisent l'ouverture au trafic. En 1983, le village de Cocody, dont l'antériorité d'occupation du sol est reconnue par les Ebrié bidjan, se rend à l'Hôtel de Ville d'Abidjan pour verser la boisson aux ancêtres afin que le transfert de la capitale politique à Yamoussoukro s'effectue sans heurts. Ces deux faits marquants de l'histoire urbaine et politique d'Abidjan ne doivent pas faire perdre de vue le caractère plus quotidien du recours aux pouvoirs autochtones : dénomination de rues, inauguration d'édifices à caractère public ou privé, mais aussi sollicitations personnelles de bénédiction adressées au village de Cocody par ses voisins immédiats, tels le Président Houphouët-Boigny et l'Hôtel Ivoire. A la veille du 22 octobre 1995, date des dernières élections présidentielles en Côte d'Ivoire, c'est l'un des deux candidats à la magistrature suprême, Henri Konan Bédié, qui "vient trouver" Cocody-village. Alors que la collectivité villageoise ne pratique plus aucun culte à ses génies depuis de nombreuses années, elle n'en propose pas moins d'accomplir des sacrifices au génie dont la résidence jouxte celle du Chef de l'État : indice tangible de ce que l'ordre social des "gens de la terre" est désormais en prise directe avec les enjeux sociaux et politiques de la société globale.

Pouvoirs autochtones et recherche de légitimation politique : l'émergence d'un malentendu

"(...) ces gens (gens de la terre) auxquels l'idéologie du *naam* n'accorde aucune place imposent la nécessité de leur présence, de sorte que la seule manière, pour l'univers *mooga*, de parvenir à la fois à tenir les vaincus à l'écart et cependant à bénéficier de la légitimation de la terre, consiste à produire ses propres gens de la terre, processus dont nous avons saisi la mise en œuvre, mais qui est loin d'avoir été conduit à son terme" (Izard, 1985b : 454).

Les autochtones sont réputés entretenir des relations privilégiées avec génies et ancêtres³. Lorsqu'ils les sollicitent ou les invoquent, c'est pour leur demander d'accorder durabilité, protection ou bénédiction à ce, chose matérielle ou personne humaine, au profit de quoi ou de qui ils sont sollicités. Dans le système de représentations qui prévaut, ce n'est que rétrospectivement, en fonction de la fortune ou l'infortune que connaît la chose ou la personne, que l'on peut inférer l'accord ou le désaccord alors exprimé par génies et ancêtres. Cependant, compte tenu du rapport d'identification présumé entre autochtones et puissances tutélaires, il semblerait la plupart du temps que le consentement des uns exprime le consentement des autres. Au demeurant, que le rituel qui consiste à verser la boisson aux ancêtres soit ou non

³M. Izard fait quant à lui des génies et des ancêtres deux instances de légitimation distinctes (Izard, 1986)

accompli, la présence ostensible des "maîtres de la terre" pourrait suffire à cautionner de la légitimité dont ils sont auréolés la manifestation politique, sportive ou festive à laquelle ils sont invités. Si les chefs de village⁴ se prêtent bon gré mal gré à cette instrumentalisation, les plus avisés d'entre eux n'en sont assurément pas dupes : conviés, lorsqu'ils ne sont pas convoqués, aux manifestations politiques organisées par "les gens du pouvoir", ils jouent, pour reprendre le franc-parler de l'un d'eux, "les pots de fleurs" et participent ainsi aimablement au décor. S'ils tirent parfois quelque avantage matériel de cette figuration, ils ne manquent pas d'en apercevoir les bénéfices symbolico-politiques. Ils font de la "propriété" de la terre qui leur est très officiellement reconnue l'argument décisif de leurs revendications politiques; argument brandi tant auprès du pouvoir que des acteurs de la société civile, étrangers et Ivoiriens allochtones.

L'hypothèse soutenue est que dans cette relation duelle entre "gens du pouvoir" et "gens de la terre" s'est installé ce que J.P. Chauveau et J.P. Dozon ont appelé, à l'égard des assignations ethniques opérées par l'État colonial dont se sont emparées les acteurs de la société civile, un "malentendu productif permanent". Celui-ci est défini comme :

"un malentendu où personne ne se trompe et que l'on ne découvre qu'a posteriori, lorsqu'il est trop tard pour que ses conséquences ne se réalisent pas sans transformer la situation et les représentations que s'en font les différents groupes" (Chauveau et Dozon, 1987 : 244).

Il se pourrait que le malentendu dont il est ici question soit d'ailleurs tendanciellement en germe dans le modèle socio-politique précolonial qui distingue "gens de la terre" et "gens du pouvoir". La rupture est cependant consommée lorsque les autochtones ébriés entreprennent de prendre le pouvoir sur leur terre et trouvent dans les fonctions dévolues aux "maîtres de la terre" l'argument ultime et les moyens pratiques d'y parvenir. L'absence tangible de complémentarité institutionnelle et politique conduit les Ebriés à cette recomposition idéologique du modèle : l'autochtonie, posée comme source de statuts politiques différenciés, devient le critère discriminant non plus de la marginalité mais de la légitimité politique sur le sol abidjanais. "Génies et ancêtres sont réactivés autant que de besoin"⁵ et pourraient participer d'une (ré-) appropriation tant symbolique que politique de l'espace. Les élections de 1980, premières élections libres de l'histoire post-coloniale, vont illustrer cette rupture.

Décentralisation et élections libres de 1980 : l'efficacité pratique du malentendu

Reconnaissant à l'orée des années 1980 que "*le train de la démocratie s'est arrêté quelque part*", le Chef de l'État ivoirien (cité par Diabaté et Kodjo, 1991 : 221) promet à l'échelon du territoire national une politique de décentralisation qui doit permettre d'impulser le développement local par le bas. Trente sept communes dites de plein exercice sont instituées sur l'ensemble du territoire national, dont dix pour la Ville d'Abidjan. Les élections semi-concurrentielles qui se déroulent au sein et sous les auspices d'un parti politique unique, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), parachèvent la réforme politique⁶. Confier aux habitants de la cité la gestion de leurs propres affaires constitue l'objectif de la communalisation. A cette époque, la prise de conscience d'un "chez-soi" paraît avoir largement gagné l'ensemble des vingt-sept villages ébriés que regroupe désormais le nouveau périmètre urbain. Sentiments

⁴Les chefs de village sont choisis par les villageois eux-mêmes, mais statut et fonction sont reconnus par l'administration : un acte de nomination leur est délivré par le Ministère de l'Intérieur. Auxiliaires de l'administration, ils dépendent des sous-préfets, préfets et ministre de l'Intérieur.

⁵Selon les termes de F. Verdeaux (communication personnelle), sollicité sur une première version de ce texte.

⁶Jusqu'à-là les députés étaient cooptés au sein d'une liste nationale, soumise au plébiscite des électeurs. Dans les deux communes dites de plein exercice et les six communes de moyen exercice qui existaient jusqu'au 9 janvier 1978 (date à laquelle sont instituées 37 communes de plein exercice) en Côte d'Ivoire, le maire était soit nommé par le Chef de l'État (Abidjan et Bouaké), soit les fonctions de maire étaient assurées par le préfet.

d'une spoliation foncière pour les uns, d'une marginalisation urbaine pour les autres conduisent les Ebrié à se mobiliser à la perspective des élections législatives et municipales⁷.

Ce que montre l'analyse des données chiffrées de ces élections, c'est que les résultats électoraux enregistrés par les candidats Ebrié tiennent bien d'une conquête démocratique. La faiblesse démographique des populations ébrié, qui représentent à cette date 2,5 % de la population d'Abidjan, est très largement contrebalancée par ce qui est interprété comme un "désintérêt certain des autres groupes ethniques" (Antoine et Herry, 1983 : 377) trois ans après ces élections. Ces premières consultations, au terme desquelles les Ebrié obtiennent sept sièges de député (contre deux auparavant) et six des dix mairies de la ville, sanctionnent une double reconnaissance, étatique et démocratique, d'un droit de cité. Pour leur part, les Ebrié retiennent de la décentralisation le fait d'avoir permis "aux tribus très minoritaires au PDCI" d'accéder à la représentation politique.

Ce qu'il importe de souligner ici c'est que cette reconnaissance du pouvoir, à laquelle il pourrait avoir été acculé, s'opère aux yeux de tous dans un silence tacite, dans le secret de ce malentendu où personne ne se trompe. Le silence du quotidien *Fraternité Matin*, organe du PDCI et seul journal de la presse écrite dans les années 1980, en est l'indicateur tangible : tout se passe comme s'il s'interdisait de parler des Ebrié, des campagnes électorales menées tambour battant, des enjeux électoraux, d'explicitier les incidents violents qui surviennent à Adjamé, de mentionner le saccage et l'incendie de la mairie, de désigner nommément les candidats dont il est cependant question à mots couverts et dont on dénonce la "débauche financière" (*Fraternité Matin* du 27 nov. 1980). En 1980, la presse se garde bien de parler d'"autochtones" et d'"allogènes" et même d'user de l'ethnonyme "Ebrié" tant il réfère à ces signifiants. Ce n'est qu'en 1991, dans un ouvrage édité par la mairie d'Abidjan et préfacé par E. Nkoumo Mobio, maire ébrié de la Ville (Notre Abidjan, 1991), qu'est publiquement explicité ce qui se passe en 1980, dans les termes d'une interprétation pour le moins réifiante des réalités et des enjeux abidjanais. Les auteurs expliquent en substance que lorsque la fonction de maire d'Abidjan redevint élective :

"les Tchaman (ethnonyme que les Ebrié utilisent eux-mêmes pour se désigner) qui se sentaient marginalisés sur le territoire qu'ils considéraient encore comme leur propriété firent entendre que le poste leur revenait de droit" et que le maire sortant prit en conséquence "la sage décision de ne pas se présenter aux élections municipales d'Abidjan" (Diabaté et Kodjo, 1991 : 221).

Tout porte à croire que la territorialité que font valoir les Ebrié en 1980 n'est que la survivance anachronique d'un lointain passé et que c'est à ce titre que le Chef de l'État, sans doute soucieux de maîtriser le rythme d'une évolution inéluctable des populations, lui a laissé libre cours. Initiative qui ne saurait porter à conséquence puisqu'aussi bien :

"petit à petit les autochtones se fondent dans l'ensemble compact de la ville" et qu'ils sont "en voie d'assimilation" (ibid. : 138).

Élections multipartites de 1995 : l'irrésistible montée du "phénomène ébrié"

Côté "gens du pouvoir", ce qui caractérise les années 1995 c'est probablement la précarité : le Chef de l'État, Henri Konan Bédié, héritier constitutionnel du réputé charismatique Houphouët-Boigny, lui succède en décembre 1993. La précipitation et les modalités de cette succession, dont le principal parti politique d'opposition, le Front Populaire Ivoirien (FPI), dénoncera les entorses entachent la légitimité d'Henri Konan Bédié aux yeux de la société civile. Sur l'initiative de l'un de leurs hommes politiques, les Ebrié PDCistes saisissent l'opportunité d'offrir au nouveau Chef de l'État la légitimation des "maîtres de la terre". Ainsi quelques 3 000 Ebrié,

⁷Cette mobilisation des Ebrié a fait l'objet d'une précédente communication (Terrier, 1994).

selon les estimations de la presse locale, envahissent les rues du Plateau le 27 avril 1994. Cet acte ostentatoire d'allégeance consiste à remettre les attributs de "chef traditionnel" au Chef de l'État et à l'asseoir sur le siège de la classe d'âge actuellement au pouvoir dans tous les villages ébrié. La rituelle prière aux ancêtres est quant à elle prononcée par le doyen du village de Cocody. Si cette entreprise de légitimation participe bien des relations clientélistes que tissent dans la même période les cercles et clubs de soutien au nouveau Président (de justes contreparties en termes d'aménagement et d'équipement urbain en sont également attendues par les vingt-sept villages d'Abidjan), elle permet aux Ebrié de réaffirmer à l'attention du nouveau pouvoir qu'ils sont les "propriétaires d'Abidjan", réactivant ainsi les termes d'un malentendu historique.

A l'approche des élections générales (multipartites depuis 1990), les Ebrié voient dans la réforme du Code électoral (décembre 1994), puis dans le projet de société énoncé par Henri Konan Bédié (août 1995), les indices tangibles d'une possible promotion politique sur leur propre sol.

Le Code électoral, dénoncé par les partis d'opposition jusqu'aux élections présidentielles, fait des nationaux ivoiriens et des personnes ayant acquis la nationalité ivoirienne par naturalisation ou par mariage les seuls électeurs⁸ et modifie les critères de l'éligibilité du Chef de l'État :

"Nul ne peut être Président de la République (...) s'il n'est ivoirien de naissance, né de père et mère eux-mêmes ivoiriens de naissance" (article 49). Pour les mandats de député et de maire, "tout Ivoirien qui a la qualité d'électeur peut se présenter" (article 75).

Un vif débat s'engage entre partisans et détracteurs du code qui promet ce que des universitaires eux-mêmes n'hésitent pas à appeler "le concept de l'ivoirité" et à défendre la thèse selon laquelle on est "ivoirien de souche" ou on ne l'est pas. Le code électoral emporte l'adhésion des Ebrié autant par ce qu'il énonce explicitement (le fait que seul un Ivoirien de souche est habilité à commander les Ivoiriens résidant sur le territoire national) que par son immédiate extrapolation au territoire urbain d'Abidjan : les Ebrié en sont les originaires et les "allogènes" n'ont aucun droit à les "*commander*" chez eux. Les Ebrié ne sont à l'évidence pas les seuls à s'engouffrer dans cette brèche et la presse fait état des revendications d'exclusivité politique qui se font entendre en différents points du territoire national.

Le projet de société énoncé par Henri Konan Bédié, alors candidat à sa propre succession, tient quant à lui et dans ses grandes lignes à la volonté de "pousser plus loin"⁹ la politique de décentralisation amorcée par son prédécesseur; promouvoir l'autonomie des dix régions administratives du pays (création de Conseils Régionaux); instituer au sein du gouvernement des ministres délégués au développement respectif de ces régions; faire de Yamoussoukro un district national autonome et le doter d'un ministre résident; enfin, corrélativement à cette politique de régionalisation, élargir la représentation nationale par l'institution d'un Sénat (en remplacement du Conseil Économique et Social) dont les chefs traditionnels seront membres de droit dans la proportion d'un tiers, le Sénat participant avec l'Assemblée Nationale à l'élaboration et au vote des lois. Les Ebrié y voient, outre l'autonomie des régions et l'hégémonie de Yamoussoukro, les signes manifestes d'une volonté d'intégrer les institutions coutumières aux institutions politiques de l'État. En d'autres termes, et pour reprendre le modèle socio-politique bipolaire qui distingue "gens de la terre" et "gens du pouvoir", la complémentarité d'ordre idéologique et rituel paraît désormais susceptible d'être élargie au domaine politique.

⁸De 1980 à 1990, tous les ressortissants de la Communauté Économique des États d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) résidant en Côte d'Ivoire avaient constitutionnellement le droit de vote aux élections municipales.

⁹Fascicule intitulé : Henri Konan Bédié, Le progrès pour tous, le bonheur pour chacun", distribué avant la campagne présidentielle dans les rues d'Abidjan.

Durant la campagne municipale, les Ebrié ne cesseront de défrayer la chronique journalistique : marches de protestation organisées par les partisans des candidats ébrié dans les communes d'Adjamé et de Yopougon, sujettes à de violents incidents; démarches auprès des différentes instances du Parti; contacts personnels avec le Président de la République, également Président du PDCI; réunions des villages à l'échelle des communes et de la ville d'Abidjan. Début janvier, la presse écrite fait état de ce que :

"les choix au niveau d'Abidjan sont extrêmement difficiles" du fait que "le droit de sol que les Ebrié ont de tout temps revendiqué met la direction du Parti devant un sérieux dilemme pour le choix des têtes de liste" (quotidien *Soir Info* du 08 janv. 1996 qui intitule son article : "Les Ebrié bloquent tout").

Bref, dans l'intimité des conciliabules qu'il organise, le Grand Chancelier, président de la commission nationale chargée de l'arbitrage des candidatures, finit par qualifier la démarche des Ebrié, réfractaires aux diverses conciliations préalablement tentées, de "*phénomène ébrié qui doit être combattu*" (quotidien *Le Jour* du 30 déc. 1995). Le pouvoir est manifestement débordé par le durcissement de ces revendications politiques dont il a, comme le souligne quelques journalistes, également fait le lit.

Le "phénomène ébrié" demeure cependant dénoncé par certains hommes politiques et quelques journalistes sur le seul terrain galvaudé du "tribalisme"; ce à quoi les Ebrié rétorquent que partout ailleurs dans l'intérieur du pays les ethnies commandent chez elles. En fait, nul ne dément ni ne récuse le fait que les Ebrié sont "propriétaires d'Abidjan". On peut à cet égard considérer que la presse écrite relate aléas et vicissitudes de la vie politique locale avec une apparente neutralité, sauf à considérer que les termes "autochtones" et "allogènes" qu'elle emploie désormais couramment lui permettent moins de restituer les termes du débat local qu'ils ne traduisent le prosélytisme ébrié. Que le PDCI ait finalement très partiellement pris en compte les "*réalités politiques du moment*" (*Le Jour* du 30 déc. 1996)¹⁰ pourrait davantage s'expliquer par un autre débordement, circonstanciel mais assurément plus dangereux : celui de toute une classe politique qui, en l'espace de peu de temps, a saisi pour sa part l'opportunité de nouer d'efficaces attaches avec le nouveau pouvoir.

Épilogue

Certaines analyses, américanistes, font des revendications autochtones contemporaines l'expression d'un "*processus de quête, ou plutôt de reconquête, du pouvoir*" (Anthropologie et sociétés, 1992 : 5). D'autres, africanistes, voient dans l'émergence contemporaine de ces revendications autochtones l'orchestration d'une "*revanche (historique) des premiers arrivants sur les nouveaux venus*" (Dozon, 1994 : 58). J'ai pour ma part tenté d'opposer à ces analyses une approche plus circonstanciée de l'autochtonie contemporaine en usant d'un détour à la fois ethnographique et historique. A le suivre, celui-ci conduit à récuser tout rapprochement entre les catégories précoloniale et contemporaine de l'autochtonie; partant, toute tentative d'identification des "autochtones" d'hier et d'aujourd'hui qui de toute évidence ne peuvent avoir été les mêmes quelques soient les contextes historiques, sauf à faire de l'autochtonie une donnée de l'histoire et non une création politique (Izard, 1985a : 27).

A travers la description et l'analyse de cette structure politique bipolaire, l'anthropologie des formations précoloniales dites étatiques ou centralisées promeut une approche différenciée de la terre et du territoire. En ce qu'elle montre que seuls les prétendants au pouvoir accèdent à une "*conceptualisation du territoire*" (Izard, 1985b : 560), elle rejoint les analyses de la science

¹⁰Seuls trois candidats Ebrié concourent aux élections municipales sous les couleurs du PDCI.

politique pour qui "le territoire est constitutif du politique"¹¹. Dans cette perspective, les revendications des "autochtones" d'Abidjan constituent assurément un phénomène contemporain, alimenté d'une idéologie de la terre profondément rénovée où la notion de territoire a fait son entrée. Celle-ci paraît doublement opératoire pour qui veut désormais participer au pouvoir politique dans un contexte où le seul concept de citoyenneté apparaît quant à lui inopérant au moins jusque dans les années 1980. Les termes qu'utilisent le candidat Ebrié aux élections municipales de Cocody pour clore son discours politique en est une bonne illustration : "c'est ma terre", martèle-t-il en ébrié et à l'attention des Ebrié de son village (Blockhaus, meeting politique du 9 fév. 1996).

Bibliographie

Anthropologie et sociétés, 1992, *autochtones et pouvoirs* (vol. 3), Université Laval Ed., 1er trim. 1993.

BADIE, B., 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard.

CHAUVEAU, J.P. et J.P. DOZON, 1987, "Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État" in : *L'État contemporain en Afrique*, E. Terray (sous la dir.), L'Harmattan, coll. Logiques sociales.

CLOZEL, J.F., 1906, *Dix ans à la Côte d'Ivoire*, Paris.

DOZON, J.P., 1994, "L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire" in : *Crise, ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle*, colloque international ORSTOM-GIDIS-CI, Abidjan, 28 nov.-2 déc. 1994.

GRUÉNAIS, M.E., 1985, "Du bon usage de l'autochtonie" in : *Cahiers ORSTOM*, Anthropologie et histoire, sér. Sci.Hum., vol. XXI, n° 1.

IZARD, M., 1985a, "Des sociétés pour l'État" in : *Cahiers ORSTOM*, Anthropologie et histoire, sér. Sci.Hum., vol. XXI, n° 1.

IZARD, M., 1985b, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press, Ed. Maison des sciences de l'homme, Paris.

IZARD, M., 1986, "L'étendue, la durée" in : *L'homme*, Anthropologie, état des lieux, n° 97 98, EHESS-Navarin Ed.

IZARD, M., 1994, "Del trattamento politico dello spazio" in : *Etnosistemi* (numero monografico Potere e territorio in Africa occidentale), cité par B. Palumbo, 1995.

PALUMBO, B., 1995, "Come venere in cielo. Paradigmi di identità nzema" in : *Luoghi d'Africa, Forme e pratiche dell'identità*, Solinas (Ed.), La Nuova Italia Scientifica (NIS), Roma.

TERRIER, C., 1994, "Collectivités autochtones et pouvoir local : chroniques villageoises des élections municipales abidjanaises (1980-1990)" in : *Crise, ajustements et recompositions*

¹¹Bertrand Badie, La fin des territoires Westphaliens, communication orale au colloque : Territoire, lien ou frontière?, Paris, 2-4 oct. 1995. Dans son ouvrage (*La fin des territoires*), l'auteur écrit, citant R. Sack (*Human Territoriality*, Cambridge University Press, 1986) : "on peut établir que le territoire fait sens sur le plan politique en tant que mode de contrôle sur les personnes, les processus ou les relations sociales" (ibid. : 11).

Soulignons que le pouvoir sur les hommes caractérise les formations précoloniales à caractère étatique et se présente comme l'attribut des "gens du pouvoir". C'est le cas dans le royaume du Yatenga (actuel Burkina Faso) étudié par M. Izard et, pour la Côte d'Ivoire, dans le royaume abron "où le pouvoir s'exerce sur des sujets, non sur des territoires : seuls des hommes peuvent faire acte d'allégeance, se prosterner front contre terre, apporter présents et tributs" (Terray, 1986 : 24). Si le terme "territoire" employé par l'auteur me paraît impropre, la distinction entre terre et territoire paraît clairement posée même si celle-ci ne semble pas donner lieu dans le royaume abron à l'institutionnalisation d'une structure politique bipolaire. Par contre il semblerait que dans les formations précoloniales réputées akan, les "gens du pouvoir" se pensent comme les "premiers arrivants" dans les régions où ils s'installent et que leurs traditions orales présentent comme vierges de toute présence humaine. De fait, terre et territoire seraient identifiés et s'incarneraient dans une structure politique unipolaire. Pour la société nzema : Palumbo, 1995; pour la société baule : Vitti, 1995; pour les micro-États du Ndenge, Perrot, 1982.

C. Terrier – Gens de la terre et gens du pouvoir dans la société abidjanaise

en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle, colloque international ORSTOM-GIDIS-CI, Abidjan, 28 nov.-2 déc. 1994.

Le territoire dans l'interprétation sociologique de l'École de Chicago

Luigi TOMASI
Université de Trente - ITALIE

En 1915, quand Robert E. Park, Ernest W. Burgess et Roderick Mckenzie réunissent leurs travaux dans l'essai "*The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*", le territoire urbain constitue désormais le principal objet de l'École sociologique de Chicago.

C'est un territoire qui se présente comme un enchevêtrement de haine et d'amour, de ruine et de succès, d'ordre et de désordre. Il montre sa nature profondément "malade" de "monde anonyme" au sein duquel vit une population fortement différenciée qui a du mal à accepter la réalité territoriale dans laquelle elle est obligée de vivre. On peut comparer le territoire urbain de la ville de Chicago de cette époque à un lieu avec des "tribus" bien distinctes (Italiens, Juifs, Espagnols, Polonais, Noirs, etc.) profondément divisées par la diversité ethnique et des valeurs. Mais, c'est en même temps un territoire aux limites incertaines : le centre, les quartiers résidentiels, les usines, les grands nœuds routiers, le chemin de fer, sont dissimulés sous un nuage dense de fumée grise.

C'est dans cette zone, délimitée et non délimitée à la fois, que vit un mélange de races et de classes sociales sans cesse exposées à la subversion sociale et à la délinquance. Des races et des classes qui se confrontent continuellement avec le territoire, combattent pour le conquérir et succombent plus d'une fois à la désagrégation sociale que celui-ci provoque. Les conflits raciaux de 1919, véritables batailles urbaines avec des dizaines de morts et des centaines de blessés, en sont peut-être l'exemple le plus éclatant.

Fondée artificiellement en 1836, Chicago, qui a grandi en tant que nœud ferroviaire, a dû, à maintes reprises, freiner et relancer ensuite sa croissance en fonction de la conjoncture économique et des adversités du milieu. Elle fut presque entièrement détruite par un incendie en 1871. Après sa reconstruction, elle compte déjà, en 1880, un demi million d'habitants, qui passent à 1 700 000 en 1900 et à 2 700 000 en 1920; en 1930 elle atteint le seuil des 3 400 000 habitants. Dans la période charnière entre les deux siècles, on assiste, en somme, à une augmentation de la population d'environ un demi million d'habitants par décennie. Une bonne part de la croissance démographique est due aux flux massifs de population en provenance, non seulement de la campagne américaine, mais surtout de nombreux pays européens et asiatiques.

On peut affirmer, non sans raisons, que dans le territoire de Chicago, défini par les sociologues de l'École qui porte le même nom comme le "laboratoire sociologique" dans lequel on essaie de construire, morceau par morceau, un paradigme original pour la compréhension des rapports société/nature, tous les éléments de la modernité urbaine se condensent. Son originalité est due justement à la spécificité de son territoire qui englobe une pluralité de "mondes" fortement différenciés. Au contraire, le centre est minuscule; autour du "Loop" il y a les usines et ensuite, dans les ghettos du centre et vers le Sud, le quartier ouvrier et l'"univers" des Noirs. Les quartiers les plus riches se situent plus à l'extérieur, surtout vers le nord et le nord-est, zone que les sociologues appellent "*The Gold Coast*" (la Côte d'Or).

C'est à partir de cette réalité territoriale, "nouvelle pour l'époque", et qui engendre un individu "différent", que l'École sociologique de Chicago essaie d'interpréter le nouveau mode de vie qui est, en grande partie, produit par un territoire qui a des caractéristiques originales qui ne sont pas encore connues. Les membres de cette École, même dans la différenciation méthodologique, se proposent de trouver les lois naturelles du développement du territoire urbain, les lois qui conjuguent la nature du territoire à la nature humaine. Si initialement, dans leur première formulation, ils essaient de réabsorber les "nouveautés" du territoire urbain à l'intérieur des cadres théoriques disponibles et ne se distinguent pas beaucoup de la sociologie européenne précédente, fondée sur l'opposition "*Gemeinschaft-Gesellschaft*", ils s'éloignent bien vite et ils élaborent la notion d'"écologie humaine". Il s'agit de l'étude du rapport entre l'"homme", dans tous les traits de sa nature, de celui biologique à celui psychologique, et "le milieu", vu également dans tous ses aspects, de l'aspect naturel à l'aspect artificiel. Le concept d'écologie implique une théorie de la relation des entités sociales et spatiales et c'est en même temps une technique de recherche.

L'"écologiste humain" étudie des milieux sociaux spécifiques, en les considérant d'une certaine manière comme des cadres naturels au sein desquels il analyse les rapports qui s'établissent entre sujets appartenant à différents groupes sociaux, ethniques, culturels, ou bien entre différentes fonctions qui rivalisent pour l'utilisation du sol. Ce genre d'analogie justifie l'utilisation de catégories de dérivation biologique comme celles de "zone naturelle", "invasion", "succession", et d'autres encore, mais surtout justifie une représentation de la société humaine en tant qu'espace dans lequel s'instaure une lutte pour la survie et pour l'accès aux maigres ressources, de la part de sujets et de groupes humains distincts qui sont en quelque sorte assimilés à autant d'espèces différentes.

En tant qu'observateurs empiriques du territoire, les sociologues de Chicago élaborent la notion d'"écologie humaine" à partir des processus de différenciation économique, sociale et culturelle, mais aussi en fonction des facteurs raciaux, des convictions religieuses, des opinions politiques. Pour survivre et ne pas exaspérer la lutte, les individus sont obligés de se constituer en milieux fortement homogènes et créent ainsi des zones qui se caractérisent par une forte homogénéité interne, économique, raciale, culturelle, qui sont définies "zones naturelles". La zone naturelle est un territoire dans lequel les facteurs de cohésion l'emportent sur ceux de différenciation; au sein de chaque zone, les mécanismes de compétition et de désagrégation individualiste laissent la place aux processus d'identification d'intérêt commun.

Toutefois, l'équilibre atteint doit sans cesse être défendu par des mécanismes d'auto-identification car même "la tribu des citoyens" a besoin de se diviser en sous-communautés qui doivent être en même temps, homogènes et différenciées. Dans l'optique des sociologues de Chicago, le territoire urbain moderne apparaît caractérisé par une pluralité de zones naturelles qui renferment plusieurs conditions économiques et styles de vie; une mosaïque d'ethnies et de races avec leurs bagages culturels. C'est un territoire dans lequel on ne connaît pas son propre voisin, où cohabitent – comme l'affirme Robert E. Park – un kaléidoscope de personnes, de cultures et de modes de vie très différents, entre lesquels il n'existe souvent qu'un faible contact, la plus grande indifférence, la plus vaste tolérance, occasionnellement la dure querelle, mais toujours le contraste le plus intense.

En résumé, on peut affirmer que l'écologie humaine, appliquée à l'étude de la ville, construit une carte générale des zones naturelles du territoire urbain et étudie l'"identité-différenciation" dynamique au sein de chaque zone.

En 1925, quand "*The City*" faisait le point théorique, parmi les nombreuses recherches, celles de Walter C. Reckless sur la "zone du vice", de Harvey W. Zorbaugh sur "*The Gold Coast and the Slum*" et de Louis Wirth sur le "ghetto de Chicago" étaient déjà en cours. Dans

ces monographies, le territoire est analysé en étroite relation avec les facteurs économiques, urbanistiques et ethniques de la zone naturelle.

De ce qui a été dit jusqu'ici, il est clair que pour les représentants de l'École sociologique de Chicago le territoire urbain est le lieu où l'on vérifie les théories, un "objet-sujet" d'étude autour de la désorganisation provoquée par la modernisation.

En général, leurs travaux s'adressent à une audience restreinte qui utilise les résultats des recherches et les propositions qui en ressortent dans un cadre social et politique spécifique. Ceci doit être attribué au "statut" particulier du sociologue de Chicago de cette période qui est, surtout, un membre actif dans l'organisation civique, sociale et politique; un "clinicien" des problèmes causés par le dépeuplement des fermes, par l'emploi des femmes dans l'industrie, par la naissance du mouvement pour l'égalité des sexes, par l'accentuation du crime.

Enfin, c'est une étude sur le conflit qui existe entre les "valeurs promues par le territoire rural" et les "nouvelles valeurs" qui s'affirment peu à peu dans le territoire urbain.

Pendant environ vingt ans, les sociologues de cette École joueront un rôle actif en faveur des réformateurs malgré les différences qui existent sur la façon de procéder concrètement : en effet, les "réformateurs" sont plus intéressés par le rôle de l'individu dans la société tandis que les "sociologues" considèrent davantage l'influence exercée par le territoire. C'est ceci qui donnera, par la suite, son origine au secteur spécifique de la sociologie défini comme "sociologie du territoire".

C'est de l'analyse vaste et approfondie que les sociologues de Chicago ont consacré au territoire que ressort la grande importance de la territorialité pour comprendre les comportements de l'homme et les formes d'organisation sociale qu'il se donne. Ceux-ci ne présentent jamais le territoire comme un principe explicatif fondamental, mais ils en reconnaissent néanmoins l'importance primordiale parce que les activités humaines se déroulent sur un territoire spécifique qui se répercute sur la vie sociale. En schématisant, on peut affirmer que l'École sociologique de Chicago voit le territoire dans une triple optique.

Tout d'abord, comme *un lieu dans lequel il se produit une redéfinition continue d'une société complexe et une localisation différenciée de la population*. C'est à partir du territoire, ou mieux, des nombreux territoires, que l'on peut comprendre l'évolution sociale. Le territoire est donc la matérialité externe au sujet sur laquelle se produit la dynamique sociale et l'organisation de la vie humaine.

Deuxièmement, *il se produit sur le territoire une relation entre sujets qui attribue des significations à un ensemble communautaire précis*. On enregistre dans ce sens des processus d'adaptation ou d'appropriation du territoire de la part des sujets selon les significations que l'on donne au rapport entre sujet et zone considérée. La relation entre sujets est la condition des expériences territoriales; elle provoque un état conflictuel, une crise, l'intégration, l'anomie, la socialisation.

Troisièmement, le territoire est vu comme un lieu où se trouvent les origines de l'affectivité, un lieu dans lequel les individus célèbrent, dès leur naissance, la propre identité, et au sein duquel ils se socialisent dès l'enfance, ils utilisent le même langage, ils puisent dans le même milieu les premières formes de leur expressivité. En définitive, *le territoire est un ensemble d'expériences de vie profondes qui caractérisent la spécificité existentielle de chacun et de chaque groupe*.

En conclusion, on peut, à juste titre, affirmer que l'apport donné par l'École sociologique de Chicago dans le domaine de la territorialité peut aider de façon valable à comprendre les

phénomènes sociaux présents dans d'autres sociétés, en premier lieu celle européenne qui met en évidence des caractéristiques en partie semblables à celles de l'Amérique du début du siècle.

En effet, dans l'Europe d'aujourd'hui également, comme dans l'Amérique d'hier, les problèmes de l'immigration, des rapports entre les races, de l'origine de la délinquance juvénile, pour ne pas parler d'un fondamentalisme socio-religieux croissant, ne peuvent être compris et expliqués de façon appropriée si ce n'est en considérant ce pluralisme culturel répandu sur le territoire qui caractérise les différentes sociétés européennes. C'est dans cet "apport interprétatif permanent" que réside la validité de l'approche réalisée à Chicago.

Bibliographie

- ACOT, P., 1994, *Histoire de l'écologie*, Paris, P.U.F.
- ALAN FINE, G., (ed), 1995, *A Second Chicago School ? The Development of a Postwar American Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- BLUMER, M., 1984, *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, University of Chicago Press.
- Castells, M., 1971, *La question urbaine*, Paris, Maspéro.
- COULON, A., 1992, *L'École de Chicago*, Paris, P.U.F.
- GETTYS, W.E., 1940, "Human Ecology and Social Theory", in *Social Forces*, XVIII, pp. 469-76.
- GUBERT, R., et Luigi TOMASI (par), 1994, *Robert E. Park e la teoria del "melting pot"*, Trento, Reverdito.
- GUBERT, R. et Luigi TOMASI (par), 1995, *Teoria sociologica ed investigazione empirica. La Scuola sociologica di Chicago e le tendenze della sociologia contemporanea*, Milano, Angeli.
- GRAFMEYER, Y., et J. JOSEPH , 1979, *L'École de Chicago*, Aubier, Les éditions du Champ Urbain.
- HALBWACHS, M., 1932, "Chicago, expérience ethnique", in *Annales d'histoire économique et sociale*, IV, pp. 283-331.
- HARVEY , L., 1987, *Myths of the Chicago School of Sociology*, Avebury, Athanaeum Press.
- HAWLEY, A., 1950, *Human Ecology*, New York, Ronald Press.
- LYMAN, S.M., 1992, *Militarism, Imperialism and Racial Accommodation. An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park*, Fayetteville, The University of Arkansas Press.
- LYMAN, S.M., 1994, *Color, Culture, Civilization. Race and Minority Issues in American Society*, Urbana, University of Illinois Press.
- MATTHEWS, F.H., 1977, *Quest for an American Sociology : Robert E. Park and the Chicago School*, Montreal, Mc-Gill Queen's University Press.
- MCKENZIE, R.D., 1926, "The Scope of Human Ecology", *Publications of the American Sociological Society*, XX, , pp. 141-54.
- PARK, R.E., 1915, "The City : Suggestions for the Investigation of Human Behaviour in the Urban Environment", in *The American Journal of Sociology*, 5, pp. 577-612.
- PARK, R.E., 1951, *Human Communities*, New York, Free Press.
- PARK , R.E. et W.E. Burgess, 1921, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- PENEFF, J., 1990, *La méthode Biographique*, Paris, Armand Colin.
- PERSONS, S., 1987, *Ethnic Studies in Chicago 1905-45*, Urbana, University of Illinois Press.
- RECKLESS, W.C., 1933, *Vice in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.

ROSS, D., 1991, *The Origins of American Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, D., 1988, *The Chicago School. A Liberal Critique of Capitalism*, London, Macmillan.

THEODORSON, G.H., 1961, *Studies in Human Ecology*, Evanston, Row Peterson.

THRASHER, F.M., 1927, *The Gang : a study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.

TOMASI, Luigi, 1996, *La Scuola sociologica di Chicago*, Milano, Angeli.

WIRTH, L., 1928, *The Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press.

ZORBURGH, H.W., 1929, *The Gold Coast and Slum : a Sociological Study of Chicago's Near North Side*, Chicago, University of Chicago Press.

INTRODUCTION

au débat entre

Bertrand BADIE et Yves LACOSTE

*par Jean Robert PITTE
Université de Paris IV*

Je voudrais dire à quel point je trouve ce colloque rafraîchissant par rapport au demi-siècle qui vient de s'écouler dans la géographie française.

Notre discipline a été complètement dominée, pendant ces cinquante dernières années, par deux disciplines voisines : d'une part la géologie, parce qu'il fallait être géomorphologue pour être bon géographe, qu'il fallait savoir faire des coupes et expliquer ce qu'étaient des surfaces substructurales et, d'autre part, l'économie, avec un petit zeste de rapport de classe par dessus. Voilà – d'une manière caricaturale bien entendu – ce qu'était la géographie dans ces dernières années. Avec ce retour en force, ou plutôt cette arrivée, d'un mot que l'on n'utilisait guère jusqu'à maintenant, je crois que l'on respire enfin. J'ai entendu des mots comme souplesse, comme flou, même flasque, comme relativisation, comme vague, comme affectivité, qui sont des mots qui rafraîchissent singulièrement dans les sciences humaines où on a voulu absolument nous mouler dans des concepts qui permettaient de tout expliquer et de ne laisser aucune question sans réponse. Enfin aujourd'hui – et nous sommes nombreux ici de toutes tendances de la géographie, de toutes sensibilités, de toutes universités, de tous organismes de recherche –, on admet que le flou existe et qu'il y a plein de questions sans réponses, ce qui nous laisse un grand champ pour les décennies à venir.

Pour savoir à quel moment la notion de territoire apparaissait, j'ai regardé dans le dictionnaire de la géographie. J'ai pris celui qui a été le plus édité et réédité depuis un certain temps maintenant, celui de Pierre Georges, édition de 1974, la première, rien sur le mot territoire; édition 1984, rien sur le mot territoire; édition 1993, la cinquième, le territoire apparaît un peu timidement, je dirais même sèchement, comme en témoignent ces deux lignes :

"espace géographique qualifié par une appartenance juridique – territoire national – ou par une spécificité naturelle ou culturelle (le mot culturel apparaît), territoire montagneux ou territoire linguistique, implique la reconnaissance de limites; la notion de territoire est associée à celle de frontière".

Un certain dictionnaire noir dont Yves Lacoste a fait un compte rendu un peu vif ces derniers mois parle aussi de territoire d'une manière assez longue et riche, mais le territoire, semble-t-il, est à l'espace ce que la conscience de classe est à la classe, c'est une manière un peu spéciale de voir le territoire. En revanche, ce qui m'a le plus surpris, c'est de regarder celui que vous avez dirigé, le dictionnaire de géopolitique. Dans votre introduction flamboyante, vous utilisez peut-être une bonne trentaine de fois le mot territoire, et puis il y a un certain nombre de territoires réels, non pas des représentations mais des territoires réels qui sont décrits et définis, puis il y a des notions générales aussi, comme géopolitique par exemple, mais curieusement il n'y a pas le mot territoire. J'avoue que j'en ai été très choqué parce qu'il est tout de même un peu scandaleux

peu scandaleux que vous, qui avez tant fait pour réhabiliter la notion de territoire, refusiez de le définir, mais je pense que vous allez pouvoir vous rattraper dans un instant.

Je n'insiste pas plus et je donne la parole à Bertrand Badie qui enseigne à l'Institut d'Études Politiques et qui a signé ce livre, "la fin des territoires", pour qu'il nous donne son point de vue, puis nous entendrons Yves Lacoste.

Texte B. Badie

Texte Y. Lacoste

La fin des territoires Westphaliens¹

Bertrand BADIE
Institut d'Études Politiques

Je voudrais parler du territoire à partir de la science sociale à laquelle j'appartiens, c'est-à-dire à partir de la science politique et en tant que spécialiste des relations internationales.

Une intervention du débat fort intéressant de ce matin rappelait que le concept en soi n'est rien, que ce qui compte c'est l'usage que l'on en fait; et je préciserais, l'usage que l'on en fait en sciences sociales. A quoi sert le concept de territoire pour un spécialiste en relations internationales ? Quel usage en font les acteurs ? Que fait-on au nom du territoire et au nom d'une certaine définition du territoire ? Voilà qui est beaucoup plus douloureux, et malheureusement parfois sanglant. C'est la raison pour laquelle on n'a pas le droit d'être imprécis, du point de vue même de l'utilité des sciences sociales, de l'usage social de notre discipline, et il faut être extrêmement rigoureux sur l'emploi, la définition et la conceptualisation de ce mot.

En tant que spécialiste de relations internationales, je pars de l'idée que le territoire a une fonction politique extrêmement importante puisque, si on regarde notre système international westphalien et post-westphalien, on s'aperçoit que le territoire a été le seul fondement de la codification des relations internationales, que la construction territoriale a été la seule base réelle de l'institutionnalisation de l'organisation des rapports inter-étatiques. A partir du moment où le territoire ne peut plus accomplir cette fonction, nous nous trouvons confrontés à une crise institutionnelle extrêmement grave et nous nous trouvons en même temps confrontés à une responsabilité double, à savoir répondre à deux questions : existe-t-il des substituts fonctionnels au territoire ? Quels risques de crise internationale, de crise humaine et de crise sociale tendent à dériver de cet affaiblissement du fondement territorial du système inter-étatique ?

Si on voulait maintenant partir d'une présentation plus prosaïque de la question, on pourrait constater un curieux paradoxe. Ce paradoxe consiste à remarquer que jamais on a autant parlé de territoire, jamais les acteurs sociaux n'ont autant revendiqué de territoires et n'ont autant produit d'imaginaires territoriaux alors qu'en même temps, et de façon tout à fait synchronique, on s'aperçoit que le territoire régule de moins en moins les rapports internationaux. C'est là qu'interviennent les flux transnationaux : les réseaux par l'intermédiaire desquels l'essentiel de la vie économique, l'essentiel de la vie culturelle, de la communication s'accomplit, hors de tout ancrage territorial, hors de toute codification territoriale, hors de toute institutionnalisation territoriale. En outre, plus les acteurs contemporains revendiquent du territoire, plus on s'aperçoit que ces revendications territoriales sont des impasses. Que l'on regarde la Yougoslavie, le Caucase, que l'on regarde l'Afrique, l'Asie, que l'on regarde même l'Amérique Latine et de plus en plus, d'un certain point de vue, l'Europe Occidentale aussi, on s'aperçoit que les revendications territoriales ne peuvent pas aboutir ou n'aboutissent pas à des solutions ou à des innovations et, qu'au contraire, elles conduisent, comme pour forcer cette thérapie territoriale, à l'abominable, c'est-à-dire à l'épuration ethnique, voire au génocide. Le paradoxe est alors énorme du point de vue des responsabilités qui en dérivent pour nous et il est

¹ Les textes qui suivent sont la transcription d'interventions orales enregistrées lors de la séance de clôture du colloque. Ainsi repris pour s'adapter à la forme écrite, ces articles n'en gardent pas moins un ton, un style propre à la communication orale.

énorme aussi du point de vue du flou et de l'incertitude qui maintenant environnent cette notion de territoire.

Pourquoi ce paradoxe ? Il tient, à mon sens, à ce que j'appellerais la crise du principe de territorialité : s'il y a paradoxe, ce n'est pas parce que le territoire est malmené comme mot mais parce que les rapports internationaux qui se sont construits à partir d'un certain usage politique du territoire, sont en crise.

Quel est ce fameux principe de territorialité aujourd'hui en crise ? Deux éléments extraordinairement importants lui sont attachés. Le principe de la territorialité, c'est en premier lieu le principe par lequel le territoire est attributif de compétence c'est-à-dire, donne compétence à l'État. C'est par le biais du territoire que l'État est compétent et attributif non seulement de compétence mais d'allégeance. C'est l'appartenance à un territoire qui fonde la hiérarchie des allégeances, c'est-à-dire les rapports d'obéissance à l'intérieur de l'espace public constitutif de compétence et d'allégeance. En second lieu, le principe de territorialité découle de l'usage que l'acteur politique a fait du territoire pour le rendre constitutif du politique lui-même. Je voudrais m'appuyer ici sur deux auteurs. L'un est Max Weber, qui définit ainsi le groupement politique :

"un groupement politique est un groupement dont l'existence et la validité de ses règlements sont garantis de façon continue à l'intérieur d'un territoire géographiquement déterminé par l'application de la contrainte physique légitime".

Cette phrase, qui me paraît essentielle, montre comment nous sommes entrés dans ce qu'il est convenu d'appeler la modernité politique, dans ce système inter-stato-national, ce système d'Etat-nation, à partir d'une définition du politique qui repose sur la notion de territoire. Le territoire est bien instituant, il est bien producteur, créateur de l'ordre politique.

Ce qui me paraît extrêmement important du point de vue des relations internationales, c'est que cette définition du politique par le territoire montre que la fonction du territoire est de réunir, de transcender les particularismes, les ethnies, et de dépasser la définition ethnique du politique pour en donner une définition territoriale. C'est cette codification qui a permis, non pas au monde de vivre en paix, mais de reposer sur une grammaire claire. Le concept de territoire est donc entré en science politique à partir de cette vision et je m'appuie sur la définition que Robert Sack nous en donne - nous en faisons directement usage en science politique - :

"espace dont la configuration et le bornage deviennent le principe structurant de la communauté politique et le mode discriminant de contrôler une population, de lui imposer une autorité, d'affecter et d'influencer son comportement."

Autrement dit, le politique et le territorial sont antérieurs à l'ethnique, aux particularismes, et c'est bien ici du territoire que dérive l'ordre politique.

A partir de là et de ce qui est le reflet un peu rapide de quelque trois cent ans d'histoire, trois remarques peuvent être faites. La première c'est que, du point de vue de la science politique et, plus largement, du point de vue des sciences sociales, le territoire est un construit social; il n'est pas une donnée de nature mais une donnée construite et, en tant que construit social, c'est bien un fait de culture, un fait d'histoire et ce n'est donc pas une nécessité. Ainsi le territoire se distingue d'autres formes possibles, concevables et identifiables d'aménagement de l'espace, territoire et espace ne se situant pas, bien entendu, dans un rapport de synonymie.

La deuxième remarque, c'est qu'il ne faut pas oublier que cette construction politique du territoire devient la grammaire de l'Etat-nation, c'est-à-dire qu'elle a, en quelque sorte, permis, là aussi avec violence et douleur, de chasser peu à peu la définition herdérienne de la nation, celle qui faisait partir la nation d'une culture, voire d'une construction ethnique pour,

délibérément, dans sa perspective jacobine, la rattacher à l'idée de communauté politique territorialement construite.

Enfin, troisième remarque toute simple – mais que de choses dérivent de cette simplicité ! – il n'y a pas depuis 1648 d'ordre international, de système international qui ne reposent sur cette conception, d'où la crise grave que nous vivons actuellement.

Pourquoi doit-on parler de crise ? De façon tout à fait significative, je crois que cette construction territoriale est prise en étau, dans la mesure où elle est contestée, défiée en même temps par des éléments dits de modernité et d'autre part par des éléments que j'apparenterais au contraire à la réinvention de la tradition. Modernisation et réinvention de la tradition, qui d'ailleurs vont très généralement de pair, s'associent pour porter des coups décisifs à cette construction territoriale.

La modernisation, c'est l'essor du transnational, cette formidable ascension des réseaux transnationaux qui irriguent la scène mondiale en contournant les Etats-Nations, en cisillant leur souveraineté, en ignorant leur bornage, en transcendant leurs particularités. Que ce soient des flux de nature économique, financière, commerciale, que ce soient des flux mafieux, des flux liés à tous les usages délinquants de la violence, qu'il s'agisse encore de flux culturels, de flux migratoires ou de certaines formes de structuration de ces flux migratoires, et de la déterritorialisation qui en dérive, notre scène mondiale se mondialise précisément parce qu'elle est irriguée par tout un ensemble de relations qui tiennent leur force, qui tirent leur avantage de leur ignorance du territoire stato-national. Si ces réseaux transnationaux ont la capacité et la performance que nous leur connaissons, c'est parce qu'ils se trouvent alimentés de l'ignorance des bornages stato-nationaux; pis que ça peut être, ils s'alimentent de ces bornages pour se renforcer et ignorer ainsi encore plus superbement les logiques de souveraineté stato-nationale, de souveraineté territoriale. Il serait bien entendu trop schématique d'oublier de dire que les États savent aussi en profiter dans certaines circonstances, mais de l'essor des flux transnationaux dérive une remise en cause de cette codification monopolistique liée à la territorialisation du système international. Un monde interactif est en train de s'ouvrir où le territoire stato-national a maintenant à interagir avec d'autres constructions de l'espace. C'est ouvrir, tant aux chercheurs qu'aux praticiens, une belle aventure, que de conceptualiser cette tractation entre ces nouveaux espaces et ces anciennes logiques territoriales, dont j'admets qu'elles résistent et qu'elles tirent quelquefois profit de cette aventure.

Mais en même temps, les acteurs sociaux, victimes ou frustrés par la mondialisation, tous ceux qui restent à l'écart de celle-ci ou tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, réagissent de façon stratégique à cette mondialisation, répondent, non pas par une réinsertion des codifications territoriales mais par une autre forme de critique des logiques territoriales. C'est là que nous nous trouvons confrontés à l'importance des réactions culturelles à la mondialisation et à ce que l'on appelle, d'une façon un peu rapide, des réactions de type identitaire.

Je m'appuierais sur deux constats pour alimenter ce point. Tout d'abord, à mesure que se construit cette mondialisation, on voit apparaître ce que l'univers européen stato-national ne laissait que très marginalement apparaître : d'autres cultures de l'espace. Au nom de quoi réduirions nous la culture de l'espace, par exemple en pays musulman, à une culture territoriale ? En quoi pouvons nous liquider l'histoire impériale de la Russie, considérant qu'elle peut se confondre, comme on l'a cru quand le mur de Berlin est tombé, avec une logique de territoire stato-national ? En quoi pouvons nous dire que les logiques impériales sont des logiques qui peuvent se transformer par coup de baguette magique en territoires stato-nationaux démocratiques et se livrant à l'économie de marché ? Il y a là tout un univers de recherches qui s'ouvre à nous : s'il y avait d'autres cultures de l'espace où bornages, frontières, souverainetés territoriales, identification territoriale de l'individu n'auraient pas le même sens voire simplement ne feraient pas sens ? Comment peut-on comprendre ce que sont les imaginaires de

l'Umma autrement qu'en dépassant ces logiques de territorialité stato-nationale, pour toucher à autre chose qu'on a encore du mal à conceptualiser sauf si on prend peut être les catégories, non traduites, élaborées par la langue arabe ?

Le deuxième palier de cette réinvention de la tradition et de ses capacités d'érosion, c'est ce que l'on appelle justement l'identitarisme ou l'aventure identitaire. Nous sommes tous d'accord pour considérer qu'il n'y a pas de réveil de la religion, qu'il n'y a pas de réveil des identités, que tout ceci est formule d'hebdomadaire et de magazine. Nous sommes également d'accord pour considérer que derrière ces expressions identitaires se cache une crise des institutions. Que signifie l'identitarisme sinon l'expression en direct du malaise, de la frustration, de l'aliénation des individus face aux institutions préfabriquées qu'on leur propose ? Et c'est, comme par hasard, là où l'Etat-nation est défaillant que l'on voit cette fièvre identitaire pousser. Le propre de cette identitarisme c'est qu'il s'alimente du malaise de l'Etat-nation et qu'il va intervenir à son tour comme dérégulateur des géométries territoriales stato-nationales, c'est à dire du modèle national dans son inspiration jacobine, et par là, qu'il est producteur de cet effet d'inversion dont nous commençons à entrevoir les effets catastrophiques : désormais la territorialité et le territoire sont soumis aux logiques identitaires et non plus le contraire. Les soumettre, c'est évidemment et nécessairement tuer, c'est évidemment et nécessairement créer un monde où l'intolérance deviendrait la règle du jeu.

Pour terminer, j'insisterais sur un dernier point : sur l'hybridation nécessaire de nos connaissances et de notre façon d'appréhender la scène mondiale actuelle. Je la crois, non pas basculant dans un autre ordre inconnu, mais entre les deux, entre une grammaire ancienne territoriale westphalienne et une grammaire nouvelle que nous ignorons. Je la crois coincée entre des souverainetés dont les vecteurs sont quelque peu vermoulus – ce sont les territoires stato-nationaux – et de nouveaux modes de domination dont on ne connaît que certains aspects, styles, effets d'influence liés aux réseaux, effets de ce que Suzann Strange appelle "les nouveaux types d'autorité" qui se mettent en place autour du marché et autour des flux transnationaux. Je la crois entre l'aporie de la territorialisation et le génocide, qui devient un risque lorsque l'on s'entête dans la thérapeutique territoriale. C'est ce que j'appelle, les deux termes sont rigoureusement synonymes, la ghettoisation ou la diabolisation du monde. Je la crois prisonnière entre l'individualisation et la désinstitutionnalisation. L'individualisation, c'est ce qui reste quand on enlève le territoire au niveau des relations internationales, et les désinstitutionnalisations, c'est la pathologie qui nous guette si nous ne créons pas de nouveaux codes pour soutenir ces nouvelles logiques d'agrégations. Je crois la scène mondiale partagée entre anomie et réinvention de l'espace – anomie, car le territoire est maintenant producteur d'anomie et non plus d'identité – et une réinvention de l'espace qui tarde à venir parce qu'on ne sait pas comment l'aménager.

J'ose l'espérer enfin : producteur de nouvelles solidarités. La solution est-elle entre les acteurs sociaux au-delà des territoires ? Car des flux transnationaux, il peut en ressortir du bien comme du mal. Un flux transnational est neutre en lui-même : si on veut en faire du bien, on en fait de l'humanitaire; si on veut en faire du mal, on en fait des réseaux terroristes. Nous sommes là à la croisée des chemins et confrontés à la question suivante : le démantèlement des territoires peut-il produire d'autres solidarités sociales, ce que j'appelle en sous-titre de mon livre "l'utilité sociale du respect". On peut aussi évoquer des modes d'institutionnalisations futures comme la régionalisation, de nouveaux espaces régionaux, européens, extrême-orientaux – pour prendre en quelque sorte les deux pôles où les choses se passent le moins mal ou le mieux – où l'on voit que ce ne sont plus des territoires qui naissent mais des géométries territoriales extrêmement complexes, volatiles où tout individu se définit comme appartenant simultanément à plusieurs espaces et dont l'allégeance prioritaire change en fonction des enjeux. Ce nouveau marché identitaire, cette nouvelle volatilité identitaire, c'est peut-être l'ordre social de demain mais ce n'est certainement plus l'ordre territorial westphalien.

Encore et toujours des territoires

Yves LACOSTE
Université de Paris VIII

Monsieur le Président¹, vous m'avez taquiné sur le contenu du dictionnaire de géopolitique, en me faisant remarquer qu'il n'y avait pas d'article "territoire" dans le sommaire. Je vous en remercie. Mais reconnaissez que "territoire", tout comme "géopolitique", "Histoire" – qui ne font pas l'objet d'article particulier – sont largement traités dans le Préambule.

Quand on parle de géopolitique, il faut entendre rivalité de pouvoir sur des territoires. C'est un thème qui est souvent abordé aujourd'hui. Mais si vous m'avez demandé de venir, ce n'est pas pour rompre des lances avec Bertrand Badie, mais pour parler de son livre – *La fin des territoires* – et rebondir sur ce qu'il vient de nous dire.

Il nous dit que le territoire n'existe plus. Cela est tout à fait surprenant, car lui-même reconnaît qu'on parle de plus en plus de territoire aujourd'hui. Regardez aussi le succès du terme "délocalisation" dans les milieux professionnels et dans les médias; cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de localisation, mais qu'il s'agit d'une autre localisation. Lorsqu'on parle de "déterritorialisation", cela ne veut pas dire non plus qu'il n'y a plus de territoire, mais qu'il s'agit d'un autre territoire.

Tout cela me semble curieux et, Monsieur le Président, vous avez à mon avis très bien fait de souligner le silence de la plupart des géographes à propos des territoires. Cela a été mon fait autrefois, j'en conviens, comme cela a été celui de Pierre Georges et de d'autres. Le terme n'est apparu que petit à petit. Je dirais aussi qu'il y a eu un autre silence depuis cinquante ans et bien avant et qui pourtant doit être souligné aujourd'hui, puisque nous avons un politiste, c'est le silence de géographes sur le politique. S'il y a eu silence des géographes sur le territoire, c'est peut-être parce qu'il y a eu aussi ce tabou, ce non-dit, sur les problèmes politiques; à la limite les géographes ne parlaient même pas de frontières. Ceci peut être mis en rapport avec cela.

Si l'on s'efforce à l'heure actuelle de dire qu'il n'y a plus de territoire, ce n'est pas tout à fait innocent. Il y a des enjeux de groupes de disciplines. Monsieur le Président, vous avez évoqué la géologie, l'économie comme disciplines dominantes. J'ajouterai l'histoire. Quand Braudel dit que "la géographie est une discipline asservie", alors qu'il fut lui-même un très bon géographe, cela veut dire que les historiens ne tiennent pas du tout à ce que les géographes se mêlent de politique. Que des politistes spécialistes de sciences politiques parlent du politique en termes théoriques, les historiens s'en félicitent, mais que des géographes parlent du politique, eh bien... non ! les géographes peuvent faire un peu d'histoire, ça tout à fait d'accord, mais ils ne doivent pas toucher aux problèmes politiques, c'est pour les historiens, un domaine réservé.

Je voudrais souligner très sincèrement l'intérêt du livre de Bertrand Badie. Je ne suis pas du tout d'accord avec son titre puisque j'ai proposé comme titre pour ma communication "encore et toujours des territoires", mais ce qu'il dit et surtout les exemples concrets qu'il présente dans la seconde partie de son ouvrage sur les crises, sont pour les géographes d'un intérêt considérable. Au fond, Bertrand Badie nous a fait un exposé sur les relations internationales et le territoire.

¹Il s'agit de Jean Robert PITTE.

Mais il y a beaucoup d'autres choses très intéressantes qui n'entrent pas dans ce cadre et sur lesquelles les géographes doivent méditer. Non pas du tout pour en conclure qu'il n'y a plus de territoires, mais pour dire que justement c'est très compliqué. A plusieurs reprises, je ne voudrais pas faire des citations parce que cela nous prendrait du temps, Bertrand Badie dit qu'il n'y a plus d'ordre territorial mais pourquoi devrait-il y avoir un ordre ? Je ne suis pas un partisan du désordre permanent, mais un ordre cela signifie une réalité simple et qui doit pouvoir se formuler en termes juridiques.

Or, nous savons tous que les choses sont compliquées et je crois qu'il faut aussi penser le désordre. Je ne sais pas si, aux tables rondes auxquelles malheureusement je n'ai pu assister, vous avez abordé un problème de territoire qui est d'une extraordinaire nouveauté : c'est la territorialisation d'une très grande partie des étendues marines depuis la seconde guerre mondiale. C'est quelque chose d'absolument nouveau dans l'histoire. Avec la promulgation de ce nouveau code de la mer, ce qui n'a pas été sans mal, on a vu des États, y compris des tout petits revendiquer des étendues territoriales gigantesques. Et ce partage s'est passé sans guerres ouvertes, même s'il y a des guerres insidieuses comme par exemple entre le Sénégal et la Guinée Bissau ou dans ce que les chinois appellent la mer de Chine, où la tension est très vive entre les États de l'Asie du sud-est.

Toute une série de problèmes politiques nouveaux émergent à propos des territoires. Mon propos n'est pas de les énumérer ni d'en faire l'analyse. Bertrand Badie, et il n'est pas le seul, avance l'idée que, compte tenu de ce que l'on appelle la mondialisation d'une part et la globalisation des poussées identitaires de l'autre, l'ordre territorial étatique est de plus en plus mis en cause. C'est juste, mais cette désagrégation d'un ordre traduit-elle nécessairement la crise des États, implique-t-elle la fin des territoires ?

Je ne le crois pas. Je rappellerai la définition que je donne dans le *Dictionnaire* de ce qui relève du géopolitique en tant que discipline, en tant que science. Ce sont, je le répète, des rivalités de pouvoir de différents types sur des territoires: pouvoirs des États, mais aussi des groupes, des ethnies, etc. On pourrait me dire, et on ne s'en est pas privé, qu'il n'y a là rien de très nouveau, que cela a toujours existé et que dès lors, il n'était pas nécessaire d'aller chercher un terme nouveau. Or il y a aujourd'hui dans ces rivalités de pouvoir sur les territoires, quelque chose de très nouveau : c'est qu'elles sont l'objet de débats, de polémiques entre citoyens, au sein d'une même nation mais également au plan international. Si bien que nous voyons des petits groupes arriver à faire connaître leurs revendications au plan international, grâce à tel ou tel avocat particulièrement habile, à des intellectuels dévoués ou à des journalistes sympathisants. Des États, fussent-ils très puissants, peuvent dès lors être mis dans une situation embarrassante par les revendications territoriales émanant parfois de quelques milliers d'hommes.

La poussée de ces phénomènes qu'on appelle identitaires (je n'aime pas ce mot, mais je n'arrive pas à formuler les raisons pour lesquelles je ne l'aime pas) mettent en difficulté beaucoup d'États de l'Afrique au sud du Sahara. Ils mettent aussi en cause "l'ordre westphalien" comme le dit Bertrand Badie. Mais n'est-ce pas là, au fond, le résultat des progrès de la démocratie ? Des gens, des groupes sont aujourd'hui en mesure de contester, de formuler des idées sur le territoire, sans qu'ils se fassent nécessairement massacrer ou mettre en prison. Il y a des revendications territoriales qui portent non seulement sur les frontières des États mais aussi sur leurs frontières internes... Il faut se rappeler que la tragédie yougoslave fut au départ un phénomène démocratique, né d'une "perestroïka" au sein de la Ligue des communistes yougoslaves, "perestroïka" qui a très mal tourné. Comme par exemple la révolution française – qui n'a pas été nécessairement une partie de plaisir – fut un progrès de la démocratie mais aussi la terreur.

Il y a là une contradiction de fond. Je pense que le développement des projets territoriaux qui souvent se formulent en termes d'autonomie, de régionalisation, de développement du local, etc... n'ont lieu que dans des sociétés démocratiques, ou dans des sociétés peut-être non démocratiques mais qui ont la possibilité de recourir à l'opinion internationale. Prenez par exemple le cas extraordinaire du Canada : les Inuit du Nunavik près de la baie d'Hudson n'y sont que 8 000, 7 800 exactement, mais ils ont pu, grâce à la force de pression des avocats new-yorkais, se faire reconnaître un territoire autonome de 500 000 km². C'est extraordinaire ! Ils n'étaient que 7 800 !... on aurait pu les "coller au trou" et ne plus en parler !

Il y a à l'heure actuelle tout un débat à propos du patrimoine. Des conservateurs expliquent que le patrimoine, c'est ce qui se met dans les musées, mais beaucoup d'autres disent le contraire. Prenons les Basques, pas seulement ceux au sud de notre frontière, mais aussi ceux du nord. Ils disent que le patrimoine basque, c'est tel nom de lieu, telle colline, telle forêt, telle rivière. Ils ont recours à la géographie historique et à la géographie culturelle pour dire que le territoire, c'est le patrimoine des Basques, c'est-à-dire que c'est à eux et non pas aux Français ou aux Espagnols. Il y a là des conséquences géopolitiques considérables.

Tout à l'heure, Monsieur le Président, vous avez fait allusion à un dictionnaire de géographie que j'ai critiqué, celui de Brunet et vous avez cité une définition qu'il donne du territoire. Mais beaucoup de géographes seront d'accord avec lui et moi tout autant, lorsqu'il dit que l'idée de territoire implique une appropriation de l'espace. Or cette volonté d'appropriation d'une portion du territoire d'un État, même en revendiquant des droits politiques partiels, par un groupe minoritaire, même tout petit, cela traduit les progrès de la démocratie.

Bertrand Badie va nous dire que cela complique, que c'est un désordre... et il a raison. Mais il ne s'agit pas d'établir un ordre – Badie ne nous le propose pas d'ailleurs –, il s'agit d'essayer de comprendre, d'analyser la complexité. Il faut, comme tous les historiens et comme Braudel l'a fait, distinguer des temps d'histoire, des temps longs et des temps courts de grands espaces et de petits espaces. C'est ce que je fais depuis vingt ans en essayant de distinguer les différents niveaux d'analyse spatiale, en les classant, non par niveau d'échelle (ce qui est un procédé mathématique de réduction d'objets), mais par ordre de grandeur. Il y a des ensembles, comme il y a des réseaux : un réseau, c'est un ensemble qui bouge plus ou moins, qui se déforme. Le premier ordre de grandeur concerne des ensembles qui se mesurent en dizaines de milliers de kilomètres, le deuxième ordre se mesure en milliers de kilomètres, le troisième en centaines, etc. pour en arriver à des ensembles de réseaux qui se mesurent en kilomètres, en centaines de mètres, etc.

La première démarche consiste à classer par ordre de grandeur les ensembles spatiaux et à noter que plus ces ensembles sont vastes et plus ils sont formulés en termes abstraits, alors que plus ils sont petits et plus ils sont formulés en termes concrets avec des mots différents. Sur chacun des ces plans, je considère que les ensembles doivent être envisagés dans leur forme, dans leur contour réel, tel que l'on peut les connaître (il ne s'agit absolument pas de les réduire à des modèles mathématiques) et que cet entrecroisement, cet enchevêtrement d'ensembles d'un même ordre de grandeur, donne une représentation assez précise de la complexité de territoires qui sont revendiqués dans le même temps, par des gens qui y fonctionnent dans tels ou tels rôles sociaux de façon différente. Les choses ne sont pas simples, mais la complexité, le désordre cela peut s'analyser. Les progrès de la démocratie, ne signifient pas nécessairement le désordre et l'effondrement de l'ordre. Cela peut signifier malaise, mais cela peut aussi signifier progrès.

Une nation peut avoir différents territoires, notamment dans des situations géopolitiques compliquées comme dans les Balkans ou autrefois dans l'Europe médiévale. Lorsque j'ai lancé cette idée en 1991, tout le monde a rigolé doucement, mais finalement on commence à se dire

"Pourquoi pas ?" Une nation avec plusieurs territoires, cela a-t-il un sens ? Bien sûr il y a d'abord le cas des nations-archipels qui peuvent effectivement avoir plusieurs territoires, comme les Îles Britanniques ou le Japon, mais cette idée ne nous entraîne pas très loin.

Le premier territoire de la nation, disons que c'est celui de l'État où cette nation est majoritaire, ce qui ne signifie pas qu'elle en constitue nécessairement le peuplement exclusif, quoiqu'en disent souvent les dirigeants de cet État. Le deuxième territoire de la nation, c'est la somme des territoires situés au-delà des frontières de cet État et qui sont occupés par des gens qui se réclament de cette même nation, mais qui ne sont pas majoritaires sur les territoires des États où ils habitent. Le rêve d'essayer, en déplaçant la frontière, de force, par la guerre, pour regrouper tous ces gens d'une même nation dans un même territoire, dans un même État, est une vieille histoire. C'est ce qu'on appelle la Grande Croatie, la Grande Serbie, la Grande Albanie, etc. Aujourd'hui tout le monde trouve ce genre de projet affreux, mais c'est une démarche tout à fait logique si une nation occupant un territoire sur lequel elle est majoritaire, considère que ses concitoyens habitant le territoire d'un autre État y sont opprimés. Que cela soit vrai ou faux, ce qui compte, c'est que des gens le disent.

Le troisième territoire de la nation – et il peut être essentiel –, c'est le territoire où la nation en question a été présente autrefois mais elle en a été chassée dans un passé plus ou moins récent; ce qui se traduit par des bâtiments, des églises ou des lieux (cimetières) considérés comme faisant partie de son patrimoine. Compte tenu du déplacement des frontières ou des phénomènes d'éviction de population, les exemples en sont nombreux. C'est le cas des 15 millions d'allemands chassés en 1945 des villes d'Europe orientales où ils se trouvaient depuis le Moyen-Age. Ils considèrent que Koenisberg, appartient toujours un peu à leur territoire. Cela pose évidemment un problème juridique et politique. Où commencent les droits et les devoirs sur le territoire ? Si la guerre se calme en Bosnie, le problème va rebondir au Kosovo. Les Albanais, majoritaires, vont revendiquer la création d'une république albanaise du Kosovo ou son rattachement à l'Albanie. Les Serbes se cramponnent à l'idée que le patrimoine du Kosovo est leur patrimoine historique et, Dieu sait si, depuis 1919, ils en ont entretenu les églises, les monastères et les tombeaux, car c'était là le centre du royaume de Serbie. Ils ne lâcheront pas le Kosovo. La plupart des États de l'Europe médiane se trouvent dans des situations de ce type. Les Allemands avec toute la force de la République Fédérale disent qu'il y a encore des Allemands en Pologne, en Silésie, à Koenisberg. Les Hongrois pensent à ceux de Transylvanie et ainsi de suite... Le développement de la démocratie favorise l'essor de revendications géopolitiques qui peuvent conduire au drame.

L'idée qu'une même nation puisse avoir plusieurs territoires avec des droits politiques différents et évidemment plus ou moins atténués, est une idée qui peut faire son chemin dans un cadre international. Ceci n'infirmes d'ailleurs pas le livre de Bertrand Badie qui s'appuie sur une conception unique du territoire de l'Etat-nation et ne fonctionne qu'à un seul niveau d'analyse. En ce sens, il peut effectivement parler d'illusion cartographique. Je pense de mon côté qu'il faut envisager les problèmes de territoires à différents niveaux d'analyse et dans leurs enchevêtrements, en considérant que ces enchevêtrements font partie de la réalité même des choses et que le meilleur moyen d'éviter qu'ils ne dégénèrent en catastrophes, est d'en tenir compte.
