

autrepart

Logiques identitaires, logiques territoriales



REP. DU
MALI

autrepart

Logiques identitaires, logiques territoriales

**Éditeur scientifique :
Marie-José Jolivet**

**Cahiers des sciences humaines
Nouvelle série numéro 14**

Déjà parus :

Les Arts de la rue dans les sociétés du Sud, Michel Agier et Alain Ricard

Familles du Sud, Arlette Gautier et Marc Pilon

Variations, 1997

Empreintes du passé, Edmond Bernus, Jean Polet et Gérard Quéchon

Communautés déracinées dans les pays du Sud, Véronique Lassailly-Jacob

Échanges transfrontaliers et Intégration régionale en Afrique subsaharienne,

Johny Egg et Javier Herrera

Variations, 1998

Drogue et Reproduction sociale dans le Tiers Monde, Éric Léonard

*La Forêt-monde en question. Recomposition du rapport des sociétés à la forêt
dans les pays du Sud*, François Verdeaux

Les identités contre la démocratie, René Otayek

Variations, 1999

Le sida des autres. Constructions locales et internationales de la maladie, Claude Fay

Survivre grâce à... Réussir malgré... l'aide, Bernard J. Lecomte, Jean-David Naudet

Couverture : AVECC/Hervé Vincent

Illustration : © Joseph Laure, IRD, *Le Mali vu de Guinée*

© Éditions de l'Aube, IRD

(Institut de recherche pour le développement, ex-Orstom), 2000

ISBN 2-87678-555-2

ISSN 1278-3986

Sommaire

Marie-José Jolivet, Philippe Léna : Des territoires aux identités	5
Yves Goudineau : Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos	17
Odile Hoffmann : Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)	33
Jean-Pierre Chaumeil : Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)	53
André Mary : Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation	71
Michel Agier : Perte de lieux, dénuement et urbanisation : les <i>desplazados</i> de Colombie	91
Catherine Quiminal : Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes	107
Claude Fay : La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali)	121
Jacky Bouju : Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali)	143
Marie-José Jolivet : Espace, mémoire et identité	165
Notes de lecture	177
Résumés	189
Hors-texte	176-177

Des territoires aux identités

Marie-José Jolivet *, Philippe Léna **

On observe actuellement, à travers le monde, une recrudescence des mobilisations identitaires qui suscitent un intérêt d'autant plus vif que s'affirme parallèlement la difficulté de s'accorder sur le sens de cette recrudescence dans le présent contexte de la mondialisation. Il existe évidemment différentes manières de poser le problème, selon la discipline et l'échelle d'observation privilégiées, selon la notion choisie, aussi, pour entrer dans l'analyse des phénomènes identitaires: ici le territoire, ailleurs plus directement l'espace, ou encore la mémoire, l'histoire...

En tant que tel ou dans sa relation à la question identitaire, le territoire a déjà fait l'objet de nombreuses réflexions. Il est possible de distinguer à cet égard deux grands types d'approches, qui correspondent en grande partie à des disciplines ou des groupes de disciplines.

Ainsi, les sciences politiques, la géopolitique et la géographie politique vont surtout se préoccuper des conséquences de l'affaiblissement des États-nations face au fractionnement interne lié aux phénomènes de décentralisation, de régionalisme, d'ethnisme ou de multiculturalisme, et à la perte de souveraineté engendrée, entre autres, par la mondialisation de l'économie. Ces disciplines s'intéressent essentiellement à la recomposition des rapports internationaux que peuvent amener ces bouleversements – auxquels il faut ajouter la fin de la bipolarisation du monde. Parmi les publications en langue française, il faut citer le livre de B. Badie [1995] qui, le premier, sous un titre provocateur, *La Fin des territoires, essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, a eu le mérite de dépasser le petit cercle des spécialistes pour porter le débat sur la place publique. La même année, paraissait l'ouvrage de F. Thual [1995] sur *Les Conflits identitaires*, qui venait en quelque sorte compléter le précédent, par une approche réunissant à la fois la dimension géopolitique et la problématique identitaire. D'autres ouvrages ont suivi dont on peut simplement rappeler ici, pour mémoire, quelques titres évocateurs: *Le Retournement du monde...* [Badie, Smouts (éd.), 1995], *L'International sans territoire...* [Badie, Smouts, 1995], *Le Désir de territoire...* [Thual, 1999], *Un monde sans souveraineté...* [Badie, 1999], auxquels il faudrait ajouter *Les Nouvelles Relations internationales*, de Smouts [1998], le *Dictionnaire de géopolitique*, dirigé par

* Socioanthropologue, directeur de recherche à l'IRD, Centre d'études africaines (EHESS-Paris).

** Géographe, directeur de recherche à l'IRD, Laget (Université fédérale de Rio de Janeiro).

Lacoste [1995] ou encore celui de Thual et Chauprade [1998, 1999], ainsi que de nombreux articles de la revue *Hérodote* confirmant l'intérêt du public pour cette approche.

D'autres chercheurs, géographes, sociologues ou économistes, s'attachent plutôt à tirer les leçons du retour au local et de la décentralisation, du point de vue du développement et de l'économie en général. Dans son expansion, le processus de mondialisation économique et financière valorise les territoires de façon différentielle, obligeant ces derniers à de profondes adaptations pour rester dans la compétition. Le territoire est alors considéré comme une ressource que le sentiment d'appartenance régional peut contribuer à valoriser. L'espace économique cesse d'être un simple support anonyme pour le développement d'activités économiques : il devient un espace d'identification et de mémoire susceptible de porter un projet. La population n'est plus seulement une « population économiquement active » ; c'est une société civile organisée et territorialisée, capable de faire des choix de développement. Les ouvrages qui abordent ces questions sont nombreux mais concernent, dans leur majorité, les pays industrialisés ; ils mettent l'accent soit sur la résistance ou l'organisation de la société civile, soit sur les mécanismes économiques et les nouvelles stratégies de développement. Citons, entre autres : Gagnon [1994], Poche [1996], Di Méo [1998], Ferrier [1998], Pecqueur (éd.) [1996], Clément et Tjoelker [1994], Kherdjemil (éd.) [1998], Savy et Veltz [1995], etc.

Par ailleurs, il existe toute une littérature abordant plus directement les phénomènes identitaires : elle est trop abondante pour que nous en fassions état ici. Nous n'en retiendrons que quelques ouvrages, parmi ceux qui, sans privilégier nécessairement le rapport au territoire, ont néanmoins quelque chose à voir avec lui.

Ainsi en va-t-il de certaines des approches qui, plutôt centrées sur les constructions identitaires et leurs conséquences, mettent en tension les deux pôles représentés par l'universalisme et les particularismes – ethniques notamment. L'une des questions posées est alors de savoir si une identité culturelle peut se transformer en identité politique sans remettre en cause la citoyenneté démocratique. Les études de cas sont souvent prises dans le Tiers Monde, dans la mesure où la formation des États-nations à partir des frontières laissées par la colonisation est à la fois inachevée et problématique. Mais l'expérience passée et actuelle de l'Europe est également sollicitée. Historiens, politologues, anthropologues, voire philosophes, alimentent ce champ. Citons, par exemple, les travaux de Saez [1995], de Bayart [1996] ou de Cahen [1999]. Signalons le livre de Delannoi [1999] et les trois niveaux de souveraineté (cité ou sous-région, État-nation, confédération) qu'il estime indispensables au contrôle des extensions concomitantes du réseau techno-économique mondial et des identités ethniques fragmentaires ; ou encore, sur un versant plus anthropologique, le livre récemment réédité d'Amselle et M'Bokolo (éd.) [1985 ; 1999] sur le problème de l'ethnie en Afrique, ainsi que l'intéressant recueil publié en 1999 par la revue du Mauss sur *Le Retour de l'ethnocentrisme...* Rappelons, enfin, l'approche sociologique de Poutignat et Streiff-Fenart [1995] qui, en nous livrant une minutieuse recension des théories de l'ethnicité, abordent nécessairement, au cours de leur argumentation, des questions comme celle de la nation ou celle des immigrants.

D'autres travaux prennent plutôt acte du fait qu'il existe, au sein de chaque État, des minorités ethniques et culturelles pour lesquelles la revendication particulariste, sans obligatoirement viser l'accession à un territoire et à une souveraineté politique, représente un droit culturel, un moyen de reconnaissance sociale et une liberté [Pallard, Stamatios, 1997]. C'est le cas des minorités ethniques indigènes, en particulier en Amérique du Sud, mais aussi des populations immigrées et des diasporas qu'on rencontre en Amérique ou en Europe – pour ne parler que des régions du monde où cette problématique interroge la démocratie. La revendication mêle indissolublement le social, l'ethnique – ou, plus généralement, le particularisme – et le politique. La difficulté est alors d'articuler, dans un cadre démocratique et citoyen, des appartenances et des fidélités de niveaux différents, à égale distance de l'éclatement social et de l'imposition d'un modèle centralisateur. Le débat français fait ici écho à un débat nord-américain déjà ancien entre libéraux et « communautariens » [Berten *et alii*, 1997], concernant la viabilité et les formes d'une société multiculturelle [Taylor, 1994]. Il faut dire que cette double question du multiculturalisme et des diasporas est très présente dans les travaux de langue anglaise. Citons, entre autres, les ouvrages dirigés par Modood et Werbner [1997] et les travaux de Brah [1996], avec mention particulière du livre de Gilroy [1993], *The Black Atlantic*, qui, en s'appuyant sur l'exemple de la musique et en se démarquant de l'essentialisme dont relèvent les positions ethnocistes liées à l'afrocentrisme, met en évidence toute l'importance des échanges transatlantiques dans l'identité et la culture noires. On signalera aussi, pour l'Amérique latine, l'intéressante relecture des mouvements sociaux faite par Alvarez et Dagnino [1998] qui cherchent à théoriser la dimension culturelle du politique.

En France, la question prend un relief accru par la tradition républicaine et jacobine encore dominante. La perplexité s'exprime parfois par des titres d'ouvrages en forme d'interrogation, tels que *Une société fragmentée?*, de Wiewiorka [1996], ou *Pourrons-nous vivre ensemble?*, de Touraine [1997]. Cette réflexion n'est pas réservée aux sociologues, anthropologues et politologues; elle a depuis longtemps gagné le terrain de la philosophie politique, comme le montrent les préoccupations de Habermas [1998], Mesure [1999] ou Renaut [1999]. Défenseurs de l'universel et relativistes s'affrontent, et le débat nourrit de nombreux ouvrages. Au-delà des radicalismes, cependant, on peut voir se dessiner une sorte de moyen terme, que cherchent à exprimer des auteurs comme Martiniello [1997] ou Laplantine [1999], ainsi que le numéro de la *Revue du Mauss*, déjà cité, ou peut-être encore Amselle [1996], lorsqu'il utilise l'histoire coloniale africaine pour éclairer le sens et les excès du multiculturalisme français.

Ces différentes approches se recouvrent partiellement, se complètent ou se répondent. Il existe cependant des travaux qui s'intéressent à la question identitaire et au territoire sans pour autant entrer dans l'une des précédentes catégories. Tel est le cas, dans un univers scientifique qui nous est proche, du colloque que Joël Bonnemaison organisa à Paris, en 1995. Par delà la variété des communications et la pluralité des disciplines représentées, ce colloque offre une bonne illustration de ce que peut être une approche du rapport entre identités et territoires, dans l'esprit de la géographie « culturelle », avec toute l'importance qu'elle accorde au concept d'espace. C'est ce que montrent les diverses publications qui en ont été

tirées, en particulier *Le Territoire, lien ou frontière* [Bonnemaison, Cambrésy, Quinty-Bourgeois (éd.), 1999], dont on trouvera un compte-rendu plus loin.

*

Si le présent volume met à son tour l'accent sur les rapports entre les constructions identitaires et les territoires, c'est bien sûr toujours parce que la dimension spatiale constitue un support identitaire privilégié, mais c'est surtout parce qu'à la faveur de ces constructions, de nouvelles articulations entre le spatial et le social sont élaborées, qui mettent en question les formes classiques, les dépassent et les transforment. Les études réalisées en Afrique, en Asie et en Amérique latine montrent que, le plus souvent, les phénomènes identitaires en question, loin de constituer un simple repli face à une menace culturelle hégémonique – qui peut cependant, dans certains cas, avoir encore le dernier mot –, mettent en place des stratégies collectives innovantes pour tenter de maîtriser pratiquement et symboliquement un destin incertain. Ces stratégies apparaissent là où des réalités d'échelles différentes, qu'elles soient sociospatiales, politiques, économiques ou autres, sont mises en relation inégalitaire au sein d'un processus général de désenclavement. Le fait en soi n'est pas nouveau, mais l'ampleur du phénomène est sans précédent. La multiplication et l'accélération des échanges économiques, financiers, culturels..., la mobilité accrue, le développement des techniques de communication contribuent à bouleverser les anciens cadres de référence spatiaux. C'est sur le sens de ces mutations qu'il convient de s'interroger.

Lorsqu'on juxtapose les notions d'identité et de territoire – que ce dernier soit homogène, imbriqué, réticulé, etc. –, on évoque en général un espace communautaire spécifique, à la fois fonctionnel et symbolique, où des pratiques et une mémoire collective construites dans la durée ont permis de définir un « Nous » différencié et un sentiment d'appartenance. Cette conception organique et traditionnelle du territoire est particulièrement adaptée aux espaces homogènes de petites dimensions où la densité du social est élevée, où les interactions directes entre les membres du groupe sont possibles et satisfont la plus grande partie des besoins économiques et sociaux. La notion est encore partiellement valable à l'échelle supérieure, celle des États-nations, capables d'engendrer une « passion spécifique » (Max Weber) chez ceux qui s'identifient à leur puissance, de construire une culture nationale et d'inscrire l'existence d'une communauté dans la durée. Entre ces deux pôles, il est possible d'identifier d'autres unités sociospatiales de plus faible intensité (« pays », région...), mais qui peuvent également se retrouver au centre de mobilisations identitaires à la faveur d'un changement de contexte économique et politique. Au-delà des États-nations, des ensembles de faible intensité sont également en gestation un peu partout dans le monde – l'Europe en est la forme la plus achevée à ce jour.

Pour ces formes classiques de territoire, en particulier celles d'échelle inférieure, la construction de limites spatiales concrètes, en déterminant un intérieur et un extérieur, accompagne étroitement le processus de définition du « Nous » et de l'« Autre ». La matérialité des caractéristiques propres d'un espace, tout comme des signes qui y sont inscrits par le groupe, constitue un gage de permanence.

Quant à la continuité de l'occupation d'un même espace, elle permet la transmission de valeurs et de significations localement référencées, assurant la pérennité de la représentation collective de soi et de l'identification au lieu. Certes, en tant qu'entités sociohistoriques, les territoires connaissent un processus de requalification et de resémantisation permanent, mais qui, en l'absence de phénomènes brusques tels que guerres ou catastrophes naturelles, sont assez lents pour être métabolisés sans heurts par le groupe.

Ces caractéristiques sont largement bouleversées par les dynamiques socioéconomiques contemporaines et les nouvelles articulations sociospatiales qu'elles entraînent. Ces articulations ne respectent pas les frontières, elles mettent en contact des espaces éloignés et d'échelles différentes. Elles ne reflètent plus une totalité sociale mais des aspects partiels dont l'ensemble n'est plus maîtrisable localement. En un même lieu, il y a multiplication des références spatiales. Par ailleurs, les transformations rapides des paysages et la mobilité des personnes marquent une rupture dans la continuité de la mémoire et de sa transmission. L'inscription du social à la fois dans l'espace et la durée devient aujourd'hui difficile [Chivallon, 1999]. Les progrès de l'individualisme, la multiplication des « non-lieux » [Augé, 1992] et des espaces-réseaux évolutifs, le caractère éphémère des temporalités sociales contemporaines transforment radicalement les conditions de la construction des identités sociales. Les formes sociospatiales traditionnelles, caractérisées par des limites spatiales de type communautaire, en sortent affaiblies et doivent redéfinir leur rôle. C'est notamment le cas pour les États-nations et le concept fondateur de souveraineté nationale. Non seulement ceux-ci ne parviennent pas à contrôler les processus économiques transnationaux agissant sur leur territoire, mais ils sont de plus en plus « contrôlés » par des organisations non gouvernementales dans les domaines des Droits de l'homme et de l'environnement.

La techno-économie contemporaine est à l'origine d'une déterritorialisation sans précédent qui semble engendrer en réaction des affirmations identitaires de type ethnique, religieux ou régional. Pourtant, le processus est loin d'être aussi mécanique et des expressions apparemment semblables recouvrent des phénomènes distincts. Là où des États en cours de structuration se donnent pour objectif la création d'une culture nationale relativement homogène, la crainte de la fragmentation ethnique les conduit en général à refuser des droits territoriaux aux « minorités », en particulier quand celles-ci sont nombreuses et/ou occupent de vastes espaces considérés comme stratégiques. La plupart des États-nations démocratiques modernes sont d'ailleurs passés par une phase semblable d'affirmation de l'autorité de l'État et d'homogénéisation du territoire, et cette approche jacobine est encore forte chez certains d'entre eux.

Les droits territoriaux sont donc souvent considérés comme le premier pas vers la création d'institutions politiques et le séparatisme. C'est le cas actuellement dans le Sud-Est asiatique, mais ce fut aussi le cas en Amérique latine jusqu'aux récentes constitutions promulguées après la fin des régimes autoritaires. Les minorités indigènes (souvent très minoritaires en effet) n'y sont plus considérées comme une menace pour l'intégrité territoriale et l'unité nationale – à l'exception de certains groupes nationalistes radicaux, en particulier militaires. Mais c'est justement à partir du moment où les droits territoriaux des minorités sont reconnus

que les mobilisations identitaires augmentent sensiblement, au point que l'exemple indigène vient servir de modèle à d'autres populations. On notera ici l'obligation faite aux populations qui revendiquent ces droits de posséder une organisation propre, en général mise en place grâce à l'aide d'assesseurs appartenant à des ONG, et qui conduit au développement des associations et de l'organisation politique.

L'instrumentalisation de la culture, de l'ethnie, du territoire, voire de la religion, semble correspondre avant tout à la recherche d'une reconnaissance sociale – et parfois d'une existence sur la scène politique nationale – de la part de populations dominées ou laissées pour compte, qui partagent au moins certains aspects d'une situation locale commune. Cette reconnaissance signifie également la possibilité d'accéder aux biens et services. L'insistance sur les particularismes permet de mettre en scène un sujet collectif capable de revendiquer un traitement spécifique au nom de sa différence. Au-delà du retournement d'un stigmate – ces populations ont souvent souffert de discrimination –, c'est aussi l'aveu d'une grande difficulté à rompre avec le milieu local qui donne sens à leur existence. Elles ne possèdent pas les outils qui leur permettraient l'insertion individuelle en ville, par exemple, ou dans d'autres régions plus cosmopolites. Elles vont donc puiser dans le stock de représentations disponibles localement (mémoire, coutumes, croyances...) pour trouver un dénominateur commun. Parfois, un groupe peut s'appuyer sur un héritage historique et culturel cohérent; d'autres ont recours au « bricolage » pour construire une unité qui ne va pas de soi, et gomment avec difficulté une diversité qui menace d'affaiblir le mouvement. Et l'on retrouve la même problématique aux différents niveaux (locaux, nationaux, blocs régionaux...); les « héritages cohérents » sont eux-mêmes le produit de bricolages antérieurs. On est donc apparemment loin d'une vision citoyenne de la réalité sociale. Pourtant, la nécessaire prise en compte des réalités concrètes au cours des multiples négociations et médiations mises en place durant le parcours vers l'autonomie démontre souvent beaucoup plus de souplesse que les discours à caractère performatif des idéologues – intellectuels du mouvement, assesseurs ou militants extérieurs – qui se réfèrent aux situations telles qu'elles devraient être, c'est-à-dire simplifiées et idéales. On peut alors s'interroger sur les conséquences qu'aurait une fixation officielle de ces identités alléguées quand, fluctuantes et relationnelles, elles sont surtout, pour certaines populations, l'instrument d'une négociation collective sur une scène plus vaste...

Les exemples africains montrent à quel point certains États, dans leur désir de rationalisation comme dans leurs déficiences, peuvent, à leur corps défendant, favoriser les particularismes, là où l'histoire a sédimenté des solidarités multiples. La protection et les avantages que l'État n'est pas en mesure d'assurer sont pris en charge par les « patrons » d'une clientèle de dépendants. Les notions de bien public, d'intérêt collectif et de citoyenneté ne parviennent pas à s'imposer et les appartenances ethniques, familiales, claniques, politiques ou religieuses continuent à déterminer les comportements individuels et collectifs et à fragmenter le tissu social. Dans ces conditions, les formes extérieures de la démocratie ne garantissent aucun espace civique; le vote (et l'alignement sur le « patron ») ne sert qu'à préserver des intérêts particuliers. Les logiques communautaires et hiérarchiques s'opposent aux principes égalitaires et universels théoriquement défendus par

l'État, qui lui-même tend à fonctionner selon un mode néopatrimonial. Les services publics et l'impôt, qui devraient être les outils impartiaux servant à la démonstration de l'efficacité des principes civiques, sont détournés par les logiques familiales et communautaires. Pourtant, ici non plus, rien de figé, semble-t-il. La décentralisation et le multipartisme ont pour effet de multiplier à la fois les dépendances et les différents croisements possibles, favorisant l'émergence de formes mixtes. Le développement peut également jouer un rôle dans le sens de l'autonomisation croissante des individus. Rien n'est écrit cependant et la capacité de l'État à créer ou élargir de véritables espaces publics jouera certainement un rôle fondamental.

Si la tension entre l'universel et le particulier est l'une des conditions de la démocratie [*Revue du Mauss, op. cit.* : 14], celle-ci paraît être aujourd'hui confrontée au défi qui consiste à la fois à permettre l'expression des particularismes sans tomber dans la fragmentation [Caillé, *ibidem* : 207], à inventer de nouvelles formes et niveaux de souveraineté, infra- et supranationale [Delannoi, *op. cit.*], à favoriser les organisations de la société civile sans succomber à la pression des lobbies, à repenser les frontières entre les sphères publiques et privées et surtout à permettre l'articulation et la négociation entre les niveaux hiérarchiques, les échelles et les différentes formes d'organisation. En bref, il s'agit de comprendre les nouveaux rapports qui se tissent entre la question sociale et la dimension identitaire, et de concilier l'identité citoyenne et le sentiment communautaire [Cahen, *op. cit.*]...

*

Les textes ici réunis abordent les différentes questions qui viennent d'être évoquées, chacun à sa manière, quoique d'un point de vue essentiellement anthropologique. Ces articles ne sauraient cependant suffire à brosser une image panoramique de ces questions, même si quatre continents sont, pour ce faire, visités. Chacun part en effet d'un terrain ou d'un réseau particuliers et, s'il tente toujours d'ouvrir sur une perspective élargie, la confrontation avec d'autres cas particuliers est nécessaire à toute avancée des débats. C'est cette confrontation qu'entend proposer concrètement le présent recueil.

Par delà la variété des situations qu'explorent les différents auteurs, deux catégories de logiques identitaires touchant le territoire peuvent être opposées : la première concerne les États, la seconde les populations elles-mêmes. Sous les logiques d'États perce évidemment la question de l'État-nation que l'on retrouve en filigrane de certains développements, mais qui est dans un cas plus directement lisible : il s'agit du Laos dont on voit bien la spécificité politique – c'est un régime socialiste – par rapport aux autres pays évoqués. Toutefois, cette spécificité est partagée par tout un pan du continent asiatique. D'ailleurs, pour cette raison et quelques autres, Yves Goudineau, dans son article, s'autorise à étendre son analyse au-delà des frontières du Laos, dans la péninsule indochinoise. Au Laos, comme dans plusieurs pays voisins, est en effet publiquement posée la question des « minorités ethniques », envisagée dans son double rapport à la culture dominante – ou plus exactement à la culture du groupe politiquement dominant, lao en l'occurrence – et à la modernité. Considérées comme minoritaires alors qu'elles sont

parfois démographiquement importantes si l'on ne tient pas compte des frontières, ces populations sont exclues de tous droits sur leurs terres ancestrales en raison d'un « archaïsme » qui, ainsi officiellement stigmatisé, vient servir de justification au déplacement forcé des montagnards vers les plaines, plus faciles d'accès et plus immédiatement contrôlables. Le pouvoir d'État vient ici conforter la place de la nation lao.

Ailleurs, l'heure est plutôt à la dérégulation étatique, ce qui n'empêche pas l'existence de politiques volontaristes en matière de minorités. Ainsi en va-t-il de la politique colombienne à l'égard des populations noires de la côte pacifique dont traite Odile Hoffmann: c'est une loi qui offre à ces dernières l'opportunité de revendiquer des droits territoriaux et les pousse pour autant à s'organiser en communautés clairement identifiées. Quant à la « Mission israelita », secte protestante dont Jean-Pierre Chaumeil nous retrace l'avancée aux confins du Pérou, de la Colombie et du Brésil, c'est le gouvernement du Pérou qui l'encourage à aller ainsi coloniser les peuples frontaliers du Trapèze amazonien.

Mais ces populations ont aussi leurs propres logiques identitaires et territoriales, leurs propres stratégies, et les auteurs de ce recueil nous les font apparaître dans toute la complexité des situations singulières et des contradictions qui, souvent, les accompagnent. En Colombie, contrairement à d'autres pays américains, les Noirs ne songeaient guère, jusqu'à une date récente, à s'affirmer en tant que « communautés »; ils sont néanmoins aujourd'hui engagés par une loi qui ethnise les principes d'accès à la terre, dans une véritable dialectique de mobilisations identitaires: la construction d'un discours spécifique, la restauration d'une mémoire collective au besoin recréée et quelques autres « bricolages » inventifs deviennent les nouvelles bases d'une négociation où les tendances essentialistes sont davantage le fait de l'État et des leaders du mouvement noir que des populations concernées.

Avec les Amérindiens du Trapèze amazonien, en revanche, on est plutôt du côté de la résistance. L'existence d'une grande solidarité religieuse transnationale vient faire obstacle à l'évangélisation des israelitas dont les pratiques sont davantage tournées vers la réussite matérielle, comprise comme un signe de Dieu, et dont le poids, par conséquent, est surtout celui de leur important flux migratoire. Ces israelitas trouvent, face à eux, une « culture de frontière » où se côtoient un chamanisme subaquatique – les chamanes y ont la faculté de se déplacer très rapidement sous l'eau – et un messianisme de type fédérateur. Qu'advient-il de ces populations qui utilisent « la frontière comme centre »? L'auteur ne peut pour l'instant répondre qu'en posant, devant le désengagement parallèle de l'État, l'alternative d'un processus d'autonomisation indigène ou d'une transnationalité diversifiée.

D'autres entreprises religieuses en expansion peuvent aussi se trouver face à des logiques de survie. Tel est le cas, en Afrique, avec l'Église du christianisme céleste dont André Mary nous retrace l'histoire. Née en 1947, à la frontière du Bénin francophone et du Nigeria anglophone, cette Église s'est depuis diffusée dans d'autres pays africains et même en Europe, par le biais des migrations; elle se veut universelle mais n'entend pas pour autant renoncer au contrôle des paroisses et des lieux saints; son expansion s'accompagne donc d'une reterritorialisation dont les enjeux sont aujourd'hui renforcés par les conflits de succession entraînés

par la mort du prophète fondateur. Mais dans la mesure où elle s'adresse à des populations dont les pratiques religieuses sont plus souvent cumulatives qu'exclusives, on peut s'interroger sur la portée de l'ouverture internationale de cette Église et sa possible instrumentalisation.

Examinés du point de vue des migrants, les processus identitaires offrent un autre cas de figure, aux possibilités également contrastées. On a vu plus haut, avec les minorités ethniques du Laos, un exemple de populations autoritairement déplacées. L'article s'attache surtout à décrypter le sens du déplacement lui-même et de la politique dont il relève. Toutefois, les ripostes des groupes ainsi bousculés sont signalées – en particulier le rôle des Hmong dont la forte diaspora, pilotée depuis les États-Unis, peut ouvrir une brèche dans la rigidité du dispositif de l'État laotien. Mais à l'évidence, ce sont les articles directement axés sur les migrants, leurs itinéraires et leurs éventuelles stratégies, qui apportent le meilleur éclairage sur cet aspect de la question. À cet égard, deux exemples très différents, presque opposés, sont ici présentés.

Michel Agier nous raconte le très difficile parcours des « déplacés de la violence » en Colombie, ceux que la peur des guérilleros, des paramilitaires ou des narcotrafiquants pousse à rejoindre la ville dans ces quartiers précaires qu'on appelle « invasions », sans oublier les jeunes que la délinquance commune et les milices urbaines obligent à aller d'une « invasion » à l'autre. N'ayant pour droit que celui de survivre dans l'illégalité, les uns et les autres sont pris dans une situation d'anomie qui laisse peu de place aux stratégies personnelles, si ce n'est l'allégeance à quelque politicien local dont ils attendent alors protection. Quels chemins peut prendre la reconstruction identitaire dans ces nouvelles situations urbaines nées de l'installation dans le dénuement et la précarité ? La question, dans ce cas, reste ouverte.

À l'inverse de ces parcours sans grand espoir, les migrations africaines vers la France peuvent s'accompagner de stratégies identitaires dont l'initiative revient aux migrants – quelles que soient, par ailleurs, les difficultés qu'on leur connaît. C'est ce que montre Catherine Quiminal, en nous exposant l'exemple du mouvement associatif intéressant des gens originaires de la vallée du Sénégal. Dans ce mouvement associatif, les hommes se regroupent par communautés villageoises et axent toute une partie de leur action sur la position que leur migration leur permet d'acquérir dans leur territoire d'origine qui, ainsi réapproprié, reste une référence fondamentale. Les femmes, de leur côté, condamnées à n'avoir aucune prise sur les structures villageoises, ont tendance à s'organiser en tant que femmes africaines et non par communautés d'origine. En privilégiant l'intégration dans l'espace de résidence, elles s'ouvrent ainsi la possibilité de renégocier leur position au sein de la famille.

Avec les deux articles suivants qui, tous deux, s'attachent au processus de décentralisation démocratique actuellement en cours au Mali, on aborde un dernier cas de figure dont l'intérêt n'échappera à personne : le rapport africain des mobilisations identitaires à la démocratie. Rappelant que le processus part d'une injonction – il est impulsé d'en haut –, Claude Fay montre que, sur la base d'une idéologie communautaire, cette politique engage des remodelages qui succèdent à tous ceux que l'histoire a vu apparaître à chaque fois qu'un nouveau pouvoir d'État est intervenu dans le jeu des relations locales. Les mécanismes de

« recouvrement » qui ont caractérisé l'histoire précoloniale, quand toute nouvelle chefferie vassalisait les pouvoirs antérieurs en reconduisant leurs propriétés et leurs privilèges, expliquent-ils la tendance des intéressés à composer leurs nouvelles communes sur la base des anciens cantons? Au fil d'un exemple examiné au plus près, l'auteur fait apparaître tous les jeux de pouvoir dont le découpage communal et les élections sont l'occasion, mais pose aussi l'idée d'une possible logique communale nouvelle dont l'avenir dira les chances.

Quant à Jacky Bouju, c'est directement la question du clientélisme et de la corruption qu'il traite, dans ce même contexte malien, mais considéré cette fois en milieu urbain. Partant de la contradiction bien connue entre logique bureaucratique d'État et logique démocratique, il met en relief toutes les contradictions du système électoral: les chefferies de quartier continuent à influencer des électeurs qui, avant d'être des citoyens, sont des sujets, des cadets ou des clients. Le contrôle foncier urbain restant l'enjeu principal, ces chefferies, à défaut de pouvoir briguer directement un mandat politique – aristocratie oblige –, cherchent les moyens de contrôler les mairies. Comme l'État continue à exercer sa tutelle « à l'ancienne », il fait coiffer nouveaux et anciens pouvoirs locaux par des instances de niveau supérieur; mais, faute d'une forte légitimité, il abandonne à ses représentants locaux le soin de se légitimer localement: clientélisme et corruption dès lors interviennent. Et sans qu'on puisse en attribuer la responsabilité à la société ou à la culture africaines, tant il est vrai qu'on a là le résultat du rapport paradoxal qui lie fréquemment légalité et légitimité – clientélisme et corruption apparaissent pour l'instant comme l'un des rares moyens de renverser les pouvoirs néotraditionnels...

*

Par la sensibilité très largement anthropologique – même si tous les auteurs ne relèvent pas de cette discipline – que montrent les présents articles en déclinant la relation entretenue par les mobilisations identitaires avec les stratégies ou les contraintes territoriales, ce recueil se distingue clairement d'autres études traitant également de territoire. Les logiques identitaires sont ici au cœur d'un questionnement qui puise ses indices dans les logiques territoriales; ces indices pourraient être cherchés aussi bien du côté de la mémoire – ou des deux à la fois, comme le fait d'ailleurs l'un de ces articles. Nous avons là des champs disciplinaires qui, s'ils se recouvrent partiellement, revendiquent chacun des prérogatives quant au traitement de la question identitaire: pour l'historien, ce traitement ne peut s'opérer qu'à partir de la mémoire; pour le géographe, c'est l'espace qui joue ce rôle clé. Si la question de l'identité est bien la question de l'anthropologie, l'anthropologue, quant à lui, ne se singularise en cette affaire que par sa méthode: mémoire, espace, territoire..., toute entrée est utile dès l'instant où elle aide à plonger dans les caractéristiques de la société étudiée.

La place donnée ici au territoire offre un axe commun aux contributions réunies, sans pour autant impliquer une problématique totalement unifiée. Certes, les auteurs partagent manifestement la même conception – non substantialiste – de l'identité, mais chacun s'attache à saisir la relation entre identités et territoires dans un contexte précis. Et c'est justement dans la variété de ces contextes, choi-

sis il est vrai aux quatre coins du monde, que réside le principal intérêt de l'entreprise : la comparaison de ces phénomènes dans la confrontation d'univers aussi différents que ceux, par exemple, de la délocalisation forcée au Laos et du clientélisme démocratique – si l'on peut oser cette formule – au Mali permet tout à la fois de relativiser les particularités et d'en faire apparaître les nœuds.

Dans un numéro antérieur de la revue, au temps où elle s'appelait encore *Cahiers des sciences humaines*, un numéro qui traitait déjà – mais sous un autre angle – de questions identitaires [Gérard, Jolivet (éd.), 1994], il était indiqué qu'il ne pouvait s'agir, à partir de quelques articles, que de poser quelques jalons. Le présent recueil n'a pas d'autre ambition – si ce n'est que, de jalons en jalons, le chemin finira bien par être un jour correctement balisé.

BIBLIOGRAPHIE

- ALVAREZ S., DAGNINO E. [1998], *Cultures of Politics, Politics of Culture*, Boulder, Westview Press.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (éd.) [1985; 1999], *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- AMSELLE J.-L. [1996], *Vers un multiculturalisme français*, Paris, Aubier.
- AUGÉ M. [1992], *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil.
- BADIE B. [1995], *La Fin des territoires : essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard.
- BADIE B., SMOUTS M.-C. (éd.) [1996], *L'International sans territoire*, Paris, L'Harmattan.
- BADIE B., SMOUTS M.-C. [1995], *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Dalloz.
- BADIE B. [1999], *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard.
- BAYART J.-F. [1996], *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BERTEN A. et alii (éd.) [1997], *Libéraux et Communautariens*, Paris, Puf.
- BONNEMAISON J., CAMBRÉZY L., QUINTY-BOURGEOIS L. [1999], *Le Territoire, lien ou frontière?*, vol. 1 : *Les territoires de l'identité*; vol. 2 : *La nation et le territoire*, Paris, L'Harmattan.
- BRAH A. [1996], *Cartographies of Diaspora : Contesting Identities*, London, Routledge.
- CAHEN M. [1999], *La Nationalisation du monde*, Paris, L'Harmattan.
- CHIVALLON C. [1999], « Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre? », *Géographie et Cultures*, 31 : 127-138.
- CLÉMENT E., TJOELKER T. [1994], *Gestion stratégique des territoires : méthodologie*, Paris, L'Harmattan.
- DELANNOI G. [1999], *Sociologie de la nation*, Paris, A. Colin.
- DI MÉO G. [1998], *Géographie sociale et Territoires*, Paris, Nathan.
- FERRIER J.-P. [1998], *Le Contrat géographique ou l'Habitation durable des territoires*, Paris, Payot.
- GAGNON C. [1994], *La Recomposition des territoires : développement local viable*, Paris, L'Harmattan.
- GÉRARD B.-F., JOLIVET M.-J. [1994], *Incertitudes identitaires*, Paris, Orstom, *Cahiers des sciences humaines*, 30 (3).
- GILROY P. [1993], *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, London, Verso.
- HABERMAS J. [1998], *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- KHERDJEMIL B. et alii (éd.) [1998], *Territoires et Dynamiques économiques*, Paris, L'Harmattan.
- KHERDJEMIL B. (éd.) [1998], *Mondialisation et Dynamiques des territoires*, Paris, L'Harmattan.
- LACOSTE Y. (éd.) [1995], *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Flammarion.
- LAPLANTINE F. [1999], *Je, Nous et les Autres*, Paris, Le Pommier.
- MARTINIELLO M. [1997], *Sortir des ghettos culturels*, Paris, Presses de Sciences po.
- MESURE S., RENAUT A. [1999], *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.
- MODOOD T., WERBNER P. (eds) [1997 a], *The Politics of Multiculturalism in the New Europe : Racism, Identity and Community*, London, Zed Books.

- MODOOD T., WERBNER P. (eds) [1997 b], *Debating Cultural Identity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-racism*, London, Zed Books.
- PALLARD H., STAMATIOS T. [1997], *Droits fondamentaux et Spécificités culturelles*, Paris, L'Harmattan.
- PECQUEUR B. (éd.) [1996], *Dynamiques territoriales et Mutations économiques*, Paris, L'Harmattan.
- POCHE B. [1996], *L'Espace fragmenté. Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris, L'Harmattan.
- POUTIGNAT P., STREIFF-FENART J. [1995], *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf.
- RENAUT A. [1999], *Libéralisme politique et Pluralisme culturel*, Nantes, Pleins Feux.
- REVUE DU MAUSS [1999], *Le Retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme can-nibale*, 13, Paris, La Découverte.
- SAEZ J.-P. (éd.) [1995], *Identités, Cultures et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.
- SAVY M., VELTZ P. [1995], *Économie globale et Réinvention du local*, Paris, Aube-Datar.
- SMOUTS M.-C. [1998], *Les Nouvelles Relations internationales*, Paris, Presses de Sciences po.
- TAYLOR C. [1994], *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Paris, Aubier.
- THUAL F. [1995], *Les Conflits identitaires*, Paris, Ellipses.
- THUAL F. [1999], *Le Désir de territoire*, Paris, Ellipses.
- THUAL F., CHAUPRADE A. [1998; 1999], *Dictionnaire de géopolitique: États, concepts, auteurs*, Paris, Ellipses.
- TOURAINÉ A. [1997], *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Paris, Fayard.
- WIEVIORKA M. [1996], *Une société fragmentée?*, Paris, La Découverte.

Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos

Yves Goudineau *

Je voudrais confronter la notion de « minorités ethniques » avec celle de « peuples indigènes » et envisager cette confrontation dans le contexte des États socialistes de la péninsule indochinoise, en m'appuyant sur le cas du Laos. Je souhaite montrer comment la question de l'ethnicité, qui n'y fait pas l'objet d'un débat public autorisé, peut être envisagée, au niveau de l'État, à travers cette confrontation.

La notion de minorité ethnique (ou d'ethnie minoritaire) est, dans le contexte indiqué, publiquement affichée, et fait dans chaque cadre national l'objet de constructions idéologiques, parfois laborieuses. En revanche, celle de « peuple indigène » y reste sans reconnaissance. Issue du contexte latino-américain, puis continuellement reformulée au gré des divers avatars des théories et pratiques de l'indigénisme [Favre, 1996], cette dernière notion s'est vu progressivement conférer une portée universelle par de nombreuses organisations internationales (voir, parmi d'autres, la convention n° 169 du Bureau international du travail, sur les droits des « Peuples indigènes »). Pourtant, en dépit de tentatives pour l'importer en Asie du Sud-Est continentale, tentatives réitérées par des experts étrangers acquis à la cause des *indigenous people* (ONG, etc.), cette notion, quoique plastique dans son acception, y demeure largement non « comprise », donc pas admise, et dans les faits est jugée inadmissible. Comment entend-on la première notion, et pourquoi la seconde, quelles qu'en soient les traductions, est-elle à ce point indésirable? En tâchant de répondre à cette double interrogation, nous verrons que sont en jeu non seulement la référence à l'autochtonie de certaines populations, donc à d'éventuels droits territoriaux, mais aussi la persistance d'une dialectique, officiellement validée, de l'arriéré et de l'évolué, d'un « grand partage », qui commande une anthropologie naïve et très appliquée.

Je m'appuie essentiellement sur l'exemple du Laos, d'une part parce que plusieurs années de terrain m'y ont placé quotidiennement face à ces questions, d'autre part parce que ce pays permet d'évoquer – au-delà de lui seul – le problème

* Ethnologue, IRD-École française d'Extrême-Orient.

Je remercie pour leurs remarques les deux lecteurs anonymes de ce texte, lequel doit indirectement beaucoup aussi au dialogue amical poursuivi depuis 1994 avec Grant Evans.

au plan régional. Le Laos, pays enclavé au centre de la péninsule indochinoise et possédant des frontières avec les cinq autres pays qui la composent géographiquement, est, en effet, fortement inspiré, concernant la question nationale, comme d'autres questions du reste, par les modèles idéologiques vietnamiens et chinois. Par ailleurs, il suit avec intérêt, comme un possible modèle moyennant certains aménagements, le développement thaïlandais et les essais d'intégration économique des minorités ethniques en Thaïlande. Enfin, il stigmatise les ethnonationalismes birmans comme symptomatiques d'une situation de dissolution nationale dont il convient de se préserver absolument.

La référence régionale importe donc pour comprendre la situation laotienne; réciproquement, au regard de l'ethnicité, une certaine intelligence de la région peut se faire jour au travers du cas laotien. Je n'entends pas, cependant, développer une vue comparative systématique, laquelle excéderait le cadre imparti ici, mais réfléchir à partir de l'expérience laotienne, en empruntant, quand cela apparaît nécessaire, à certains de ses voisins, au Viêt-nam notamment, l'explicitation de composantes idéologiques qui, bien qu'indéniablement à l'œuvre au Laos, n'y sont pas ouvertement formulées.

Quelques caractéristiques laotiennes

La première caractéristique importante est une faible densité, la plus faible de la péninsule : un peu moins de cinq millions d'habitants pour un pays d'une superficie équivalente à celle de la Grande-Bretagne. Certaines régions connaissent cependant de plus fortes concentrations : le relief, montagneux sur les deux tiers du pays, a conduit près de la moitié de la population à habiter la plaine du Mékong, région frontalière à l'ouest avec la Thaïlande.

Deuxième caractéristique, les dites minorités ethniques représentent près de 50 % de la population, tandis que les Lao proprement dits (de langue et de culture lao), majorité théorique, sont à peine 40 % : ils sont en fait – donnée sociologique d'importance – six fois plus nombreux en Thaïlande dont ils occupent toute la partie nord-est. Cette situation tranche avec les pays voisins qui, bien qu'abritant également de nombreuses ethnies minoritaires, possèdent des groupes indiscutablement majoritaires sur le plan numérique : Kinh au Viêt-nam, Han en Chine ¹, Siamois en Thaïlande, etc. Le peuplement de ce qui forme aujourd'hui la République démocratique et populaire lao (RDP Lao), dont les frontières résultent d'un découpage colonial qui n'a plus guère varié depuis le début du siècle, s'est *grosso modo* opéré en trois temps. D'abord, aussi loin que l'on sache remonter, un peuplement austro-asiatique qui couvre tout le pays, peuplement vieux d'au moins trois mille ans (peut-être plus ancien : les données pré- et protohistoriques restant conjecturales); puis, à partir sans doute du XI^e siècle, l'arrivée de popula-

1 J'inclus ici la Chine bien qu'elle ne soit généralement pas considérée comme relevant de l'Asie du Sud-Est, d'une part parce qu'elle offre un modèle politique proche en matière d'ethnicité, d'autre part parce que de nombreuses ethnies minoritaires présentes dans la péninsule indochinoise (Yao, Hmong, Tibéto-Birmans) en sont directement originaires et y occupent de vastes régions (au Yunnan, au Guangxi ou au Guizhou).

tions *tai* depuis le Sud de la Chine, formant le premier royaume lao au XIV^e siècle; enfin, depuis le début du XIX^e siècle, des migrants venus pour certains du Yunnan ou du Guangxi en Chine (Hmong et Yao), d'autres originaires des marches tibétaines (Tibéto-Birmans), qui s'installent dans le Nord du pays. La majorité Lao-Taï, formée des Lao et d'autres groupes taï (Taï noirs, Taï rouges, etc.), représente donc un peu plus de 50 % de la population totale; tandis que les Austro-Asiatiques en forment aujourd'hui environ 30 %, et les migrants les plus récents, Hmong-Yao et Tibéto-Birmans réunis, 12 %.

Troisième caractéristique notable, une césure culturelle et culturelle majeure, entre majorité lao-taï, largement bouddhiste et pratiquant une riziculture inondée de plaine, et les autres populations, non bouddhisées (et de ce fait étiquetées globalement « animistes ») et pratiquant une riziculture « sèche » sur les contreforts montagneux selon diverses méthodes de défriche-brûlis [Dufumier, 1996]. D'un côté donc, gens des vallées avec une unité culturelle fondée principalement sur une commune adhésion au bouddhisme théravadin, de l'autre « montagnards » présentant une grande diversité de structures sociales et de systèmes religieux.

La question des minorités ethniques

Cette question est officiellement posée depuis 1975, date à laquelle le Parti révolutionnaire laotien, le Pathet lao, prend – avec l'aide de l'armée vietnamienne – le pouvoir et instaure un régime de type communiste. Il y avait bien auparavant, sous le régime royal, un comité chargé des relations interethniques, mais la division du pays durant presque trente années de guerre plaçait cette préoccupation dans l'orbite des questions militaires, chaque camp tâchant d'obtenir le ralliement des minorités qui occupaient des positions jugées alors stratégiques dans les zones montagneuses.

Après 1975, il s'agit de réunifier le pays et de rendre sa polyethnicité viable. La formulation de la question ethnique au Laos suit, avec quelques variantes, celle qui en est faite au Viêt-nam, lui-même tributaire des expériences soviétiques et chinoises. On peut y lire un double souci: d'une part, savoir s'il convient ou non d'accorder une forme d'autonomie à certaines régions sur la base de critères ethniques; d'autre part, un souci positiviste, représentatif d'une manière de scientisme socialiste, relatif à la dénomination et à la classification des groupes ethniques.

L'idée d'une autonomie régionale dans le contexte d'une union de républiques ou de nationalités socialistes est, on le sait, d'abord posée en Union soviétique. Puis, le Parti communiste chinois dans les années trente reprend la notion d'un droit à l'autodétermination des nationalités. Mais une fois la République populaire instaurée en 1949, il en diffère la mise en œuvre, jugeant que la tâche prioritaire est l'union nationale et que la question des nationalités autonomes peut attendre. L'affaire est rendue encore plus délicate du fait de l'intégration du Tibet et de la Mongolie devenue « intérieure ». Un premier pas vers la création de zones ou de districts autonomes pour certaines nationalités sera cependant accompli au début des années soixante, vite abandonné du fait, durant la révolution culturelle, d'une violente poussée de nationalisme *han* et d'une ferme volonté assimilationniste [Harrell, 1995]. Il faut attendre la période des quatre modernisations, qui scelle la fin de la révolution culturelle, pour voir un certain degré d'autonomie accordé à de

nombreux districts de minorités ethniques. Encore ne s'agit-il que d'une autonomie de gestion de certains secteurs (santé, éducation...), le contrôle politique demeurant aux mains du Parti communiste, très majoritairement *han*.

Côté vietnamien, deux zones autonomes sont définies au nord-Viêt-nam : une zone Thai-Méo, en 1955, puis, en 1956, une zone Viêt-Bac (ainsi, la même année, qu'un district autonome pour les Hmong de Tua chua). L'existence de ces zones autonomes va jouer un rôle essentiel de support de la propagande de la République populaire du Viêt-nam à l'endroit des autres minorités, notamment celles des hauts plateaux du sud, dont le soutien sera particulièrement recherché par les divers belligérants durant les deux guerres successives, française puis américaine [Saleminck, 1991]. De fait, l'évocation de l'exemple de ces provinces « ethniques » autonomes servira de garantie à la promesse faite à d'autres groupes minoritaires d'une autonomie équivalente en cas de victoire de l'armée révolutionnaire [Evans, 1992]. Les mêmes espoirs seront entretenus parmi les minorités situées en territoire laotien, tant par le Pathet lao que par l'armée populaire du nord-Viêt-nam. La frontière entre le Viêt-nam et le Laos, en fait, n'a plus à cette époque qu'une existence théorique : la période de guerre crée des délimitations nouvelles qui suivent le déplacement des lignes de front. De périphériques qu'elles étaient, les anciennes zones frontalières deviennent centrales – elles sont l'axe même de la guerre – et les minorités montagnardes qui les habitent, jadis marginalisées géographiquement, se retrouvent en position d'acteurs essentiels (la guerre américaine débutera, du reste, sur les hauts plateaux, fin 1959). Leurs territoires au nord abritent le gouvernement révolutionnaire clandestin lao, tandis qu'au centre et au sud ils sont traversés par les pistes Ho Chi Minh. La coopération des montagnards s'avérera indispensable [Goudineau, 1997 a] : ils constitueront le gros des effectifs du Pathet lao, et par ailleurs défendront militairement les pistes permettant la circulation des troupes de l'armée populaire du Viêt-nam (les « Vietcong » de la presse américaine, selon une expression du président sud-vietnamien Ngo Dinh Diêm) à travers la Chaîne annamitique.

Pourtant, dès 1976, au lendemain de la victoire des troupes révolutionnaires, le nouveau gouvernement vietnamien non seulement n'accorde pas l'autonomie aux minorités montagnardes des hauts plateaux du Sud – suscitant leur dépit et la réactivation d'un mouvement de type ethnonationaliste (le FULRO²) – mais, de plus, dissout les zones autonomes du Nord, là encore au nom de la réunification nationale, rendue nécessaire après trente ans de guerre.

Au Laos, de même, le gouvernement de Kaysone Phomvihane (principal dirigeant de la révolution laotienne et secrétaire général du Parti communiste) fait savoir, dès sa prise de pouvoir, qu'il privilégiera l'unité du pays. Il promet que chaque minorité pourra conserver ses « coutumes ancestrales », et que le Parti veillera à ce que tous les groupes ethniques soient traités sur un même pied d'égalité. Mais, contrairement aux premières positions chinoises ou vietnamiennes, il refuse toute idée de nationalités, et d'autonomie régionale, et défend celle d'une

2 Front unifié de lutte des races opprimées. Sur l'histoire de l'émergence de mouvements ethnonationalistes « montagnards » au sud-Viêt-nam (et leur soutien par la CIA), voir Hickey, 1982.

solidarité polyethnique dans le cadre de la nation lao, une et indissoluble. Reconnaître des nationalités autonomes serait, selon Kaysone, un retour à la féodalité, au morcellement du pays, ou encore aux politiques coloniales du « diviser pour régner », dont la Birmanie montre, depuis 1945, les sinistres conséquences : un pays divisé, les ethnies principales ayant chacune fondé leur État, et une guerre civile et interethnique qui semble sans fin.

Au lieu de cela est proposée l'unité nationale, soutenue par une culture nationale, cette dernière étant calquée sur les normes culturelles lao-taï [Trankell, 1998]. Cela, reconnaît Kaysone, non seulement parce que les Lao-Taï forment le groupe majoritaire, mais surtout – je reviendrai plus loin sur cette conception évolutionniste – parce qu'ils présentent le plus haut degré de « développement culturel ». « La culture lao – dit-il au cours d'un discours de 1981 spécialement consacré au problème ethnique – doit être la culture de base partagée par tous les groupes ethniques, et ce doit être cette culture qui permettra des échanges entre groupes différents. La langue lao, écrite et parlée, doit être la langue commune de la nation, et l'écriture lao (seule admise) le lien entre tous les groupes ethniques » [cité in Evans, 1999].

Le refus de « nationalités » dotées d'une forme d'autonomie, même superficielle, au sens chinois, participe à cette époque d'une critique générale du modèle chinois, après la guerre sino-vietnamienne de 1979 où le Laos s'est rangé sans ambiguïté du côté vietnamien. On peut y voir aussi la crainte d'une non-intégration au Laos de certains groupes ayant un poids régional important : faible part de la population au Laos, les Hmong ou les Yao, par exemple, sont plusieurs millions en Chine. Les Hmong notamment font peser une menace ethnonationaliste constante sur le gouvernement laotien, menace entretenue depuis 1975 par les anciens de l'armée hmong de la CIA réfugiés aux États-Unis où ils disposent de lobbys influents, menace aussi utilisée un temps par les Chinois après 1979.

En affirmant l'usage nécessaire d'une langue nationale unique qui exclut à terme la reconnaissance ou la pratique de toute autre, le Laos va plus loin, en cette matière, que ses voisins. Tant en Chine qu'au Viêt-nam, un effort important fut fait, dès l'instant que le primat de la langue nationale était assuré, pour préserver certaines langues locales : des linguistes travaillèrent à des systèmes de transcription, tandis que l'éducation primaire acceptait parfois dans les premières années un enseignement bilingue [Dang, 2000].

La majorité culturelle lao est confrontée d'un côté à la multiplicité de cultures « minoritaires » à l'intérieur de ses frontières, de l'autre à l'influence sans cesse grandissante de la culture thaïe voisine (les Laotiens comprennent facilement la langue thaïe, langue cousine du lao, et sont grands consommateurs des programmes télévisuels thaïlandais qui tranchent avec l'archaïsme et la monotonie des programmes lao). C'est cette fragilité qui, selon les autorités, justifie l'adoption d'une ligne dure en matière linguistique.

Classifications

Autre préoccupation, presque obsessionnelle, que le régime laotien a directement héritée de ses mentors vietnamiens, celle de la classification des groupes ethniques. De fait, durant la période de guerre, des chercheurs vietnamiens initièrent

à l'intérieur du territoire laotien des enquêtes ethnographiques, prolongement de celles qu'ils menaient au Viêt-nam même, visant à un inventaire et à une classification des « ethnies » nationales. Dans le même temps, des apprentis ethnographes laotiens reçurent une formation tant à Moscou qu'à Hanoi [Evans, 1999]. Depuis lors, le décompte des groupes ethniques n'a cessé d'agiter l'esprit des quelques spécialistes locaux comme celui du Parti. La première classification adoptée faisait apparaître la présence de 68 « ethnicités » (*sonphao*) distribuées selon trois grandes « nationalités » (*sonsaat*): Lao loum (Lao « des plaines », dénomination correspondant aux Lao-Taï), Lao theung (Lao « des contreforts », censé regrouper tous les Austro-Asiatiques), Lao soung (Lao « des sommets », appliqué indifféremment aux Hmong-Yao et aux Tibéto-Birmans).

Cette dernière distribution selon trois strates écologiques, stratification conçue par certains nationalistes dans les années cinquante (dont l'un des buts avoués était de montrer que, quelle que soit la population considérée, l'on n'avait jamais affaire qu'à des « Lao ») et reprise dans les textes officiels d'après 1975, fut utilisée couramment jusqu'à l'absurde [Ovesen, 1999]. Absurde non seulement parce que les incessants mouvements de villages entre monts et vallées depuis cinquante ans rendent la caractérisation par étagement topographique caduque, mais aussi parce qu'un usage mal compris de cette trinité générique aboutit à des aberrations comme celle consistant à dire de quelqu'un qu'il parle lao theung ou lao soung. Tout en diffusant à profusion cette image des trois frères « lao » (en fait plus souvent trois « sœurs » figurées chacune dans « son » costume ethnique sur les billets de banque, les affiches murales, les spectacles de danse...), le gouvernement, peut-être conscient des limites de cette catégorisation très large ou bien redoutant que ces identifications artificielles puissent engendrer un jour des identités réelles, décida en 1976 la création d'un Comité des nationalités dans le cadre du Front lao d'édification nationale, organisation de masse du Parti, dont la tâche officielle fut d'établir un inventaire scientifique des minorités.

Le recensement de 1985, qui faisait place à l'intérieur du questionnaire à une question ouverte permettant à la famille recensée d'indiquer l'identité ethnique qu'elle se reconnaissait, fit apparaître, à côté des 68 ethnonymes officiels, plusieurs centaines d'autonymes. Devant cette prolifération identitaire déclarée, on fit appel à des experts étrangers, vietnamiens, russes, mais aussi occidentaux, pour tenter d'endiguer, selon des critères ethnolinguistiques censés être rigoureux, la profusion d'ethnonymes. En 1988, un Institut d'ethnographie fut aussi institué dans ce but. La tâche s'avéra épineuse, et la classification plusieurs fois remise sur le métier: on hésita entre le chiffre de 38 minorités en 1990, 40 en 1991, puis 47, chiffre finalement utilisé dans le dernier recensement, en 1995, avec là encore une case supplémentaire « autre » qui reçut tant de réponses (c'est là notamment que durent se situer les importantes minorités urbaines chinoises et vietnamiennes, non catégorisées ailleurs!) que l'on estime aujourd'hui qu'il convient de repenser l'inventaire.

On retiendra cette passion bureaucratique pour la classification, et pour le nom « exact » des groupes ethniques, mais aussi cette exception laotienne qui fait que jusqu'à ce jour rien n'est encore vraiment fixé, quand en Chine ou au Viêt-nam les catégories ethniques sont devenues immuables pour avoir été officiellement arrêtées. L'exercice taxonomique est peut-être, dans la région, lié à un héritage français

[Salemink, 1991] : à côté de la volonté de fixer les frontières et de délimiter des districts administratifs, on trouve, dans l'histoire coloniale de l'Indochine française (comme ailleurs, en Afrique, etc.), ce même désir bureaucratique de découper des groupes ethniques précis, suffisamment précisés en tout cas pour identifier et faire reconnaître en leur sein des chefs tribaux, intermédiaires désignés du pouvoir colonial. S'y ajoute par ailleurs ce souci confucéen, légué par le Viêt-nam, et au-delà par la Chine, de noter le « juste » nom de l'ethnie considérée. Le nom doit exprimer comme l'essence du groupe, et l'essentiel du travail ethnographique, une fois le nom fixé, sera de déterminer les caractéristiques et les attributs liés à cette essence. D'où les catalogues par groupes ethniques auxquels se réduit la plus grande partie des ouvrages ethnographiques vietnamiens ou chinois : à un ethnonyme spécifique l'on va accoler des « traditions » spécifiques : une architecture, un costume, une règle matrimoniale, une croyance... jugés représentatifs, le tout aboutissant à des reconstructions prétendues identitaires particulièrement arbitraires.

Évolutionnisme

Ces catalogues permettent non seulement de classer par catégories linguistiques et par « traditions », mais aussi d'étager les divers groupes ethniques par stades ou degrés de « développement culturel ». Jusque très récemment, en effet, la littérature ethnographique des pays socialistes asiatiques était fidèle à certains schémas d'évolution simplifiés construits d'après Morgan ou Engels [Harrell, 1995]. On notait consciencieusement, par ethnies, si le groupe était resté à un stade de communisme primitif, ou participait d'un système esclavagiste, ou bien était de type féodal. Selon l'analyse faite, on déterminait l'effort qui devait être produit pour amener la société en question à rejoindre le développement socialiste. Aujourd'hui, les stades caractéristiques de l'évolution sociale tendent à être remplacés par une échelle de degrés d'arriération. Un plus grand nombre de critères est utilisé, tels l'existence d'une écriture ou non, le recours à des sacrifices animaux, l'habitat en familles élargies ou bien nucléaires, etc. C'est sur la base de ces critères d'arriération que, par exemple, le Front lao d'édification nationale conçoit et adapte ses programmes en direction des différentes minorités ethniques : pour lui, il s'agit d'abord de lutter contre les « mauvaises » coutumes et contre les superstitions [voir Central Party Organisation, 1992, *Resolution Concerning Ethnic Minority Affairs in the New Era*]. Les bonnes coutumes – identifiées comme caractéristiques d'un groupe – se réduisent à quelques marqueurs, assez superficiels : danses, chants, costumes, fêtes annuelles (que l'on tend à couper de leur aspect religieux), etc. La diversité ethnique est d'ordinaire présentée officiellement selon ces marqueurs folklorisés, fréquemment retravaillés en vertu d'une esthétique dite « nationale » et jugés compatibles avec la modernité ou le progrès socialiste.

Les nationalismes sud-est-asiatiques continentaux, certains fermement établis comme au Viêt-nam, en Thaïlande, en Chine, d'autres encore dans une phase de quasi-conquête, comme au Cambodge, en Birmanie, au Laos, utilisent tous le double registre des valeurs de la modernité et des valeurs de la culture nationale. Des fonctionnaires prosélytes dénoncent chez les minorités l'arriération économique et sociale au nom de la modernité, et fustigent la marginalité culturelle au

nom de l'unité de la culture nationale. Tout nationalisme implique une globalisation des valeurs dans les limites du territoire national, et exige que toutes les populations intériorisent ces valeurs.

Mais l'évolutionnisme qui conduit à opposer des sociétés archaïques et des sociétés évoluées engendre également un intérêt marqué pour la recherche des origines. L'origine des ethnies et les tentatives de reconstruction de filiations forment une composante idéologique importante de l'ethnographie chinoise [Dikötter, 1997] comme de celle de la péninsule indochinoise. Il faut noter, à cet égard, ces dernières années une tendance au révisionnisme en matière d'analyse de l'histoire du peuplement régional. J'ai indiqué plus haut que ce sont les populations de parlers austro-asiatiques qui peuvent figurer les autochtones les plus anciennement connus dans la région (plus de trois mille ans), tandis que les populations lao-taï n'y apparaissent que vers le XI^e siècle au mieux : les chroniques le confirment, et plusieurs rituels lao rappelaient, il y a encore peu, cette antériorité reconnue des Austro-Asiatiques sur le sol. Pourtant, on s'efforce, à l'heure actuelle – se cachant derrière le flou qui entoure l'origine des premiers groupes lao –, d'oblitérer l'ancienneté des populations austro-asiatiques et de faire croire à une autochtonie collective : la « trinité lao » (Lao loum, Lao theung, Lao song) serait présente depuis le départ ! De même, au Viêt-nam, où l'on invoque l'existence d'une multiethnicité, comparable à celle existant actuellement, aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps, et où – pour se démarquer de la culture chinoise héritée – l'on défend l'hypothèse d'une brillante civilisation « austrienne », antérieure à toute sinisation, dont la vallée du fleuve Rouge aurait été le centre [Dang, 2000]. Cette attitude permet, entre autres choses, d'affirmer que tous les groupes ethniques ou sociaux ont – en principe – les mêmes droits sur le sol national, et qu'il n'y a pas de premiers occupants identifiables du territoire. En d'autres mots, il n'y a pas de minorités véritablement autochtones, pas de « peuples indigènes » : « Ici nous sommes tous des indigènes » est le message renvoyé par les Lao comme par les Vietnamiens à tous ceux (ONG, organisations internationales...) qui tentent d'importer localement des éléments du débat indigéniste, qui fleurit ailleurs.

En refusant toute comparaison avec, par exemple, la situation en Amérique latine ou en Australie, résultat d'une colonisation occidentale durable, les autorités se refusent aussi à toute analyse des « colonisations internes » à la région [Evans, 1992], qui montreraient les dynamiques passées et contemporaines d'occupation (et d'expulsion) des plateaux, territoires ancestraux de la plupart des populations minoritaires, par les « majorités » nationales [Desbarats, 1987 ; Hardy, 1998].

Territoires et déterritorialisation

Je rappellerai, en étant très schématique, qu'une distinction fondamentale est faite dans toute cette partie d'Asie continentale entre sociétés des plaines – dont sont issues les grandes civilisations et les sociétés étatiques régionales – et populations montagnardes. Que cela soit dû à la notion chinoise et vietnamienne de « barbares des quatre orientes », sorte d'espace transcendant, lieu des esprits démoniaques, où il ne fait pas bon se rendre, aux confins de l'espace civilisé – donc humanisé –, ou bien à la notion plutôt taï de mandalas ou de « muang », centre

politique et culturel qui irradie de façon centrifuge mais dont les limites de rayonnement restent floues, toujours est-il que durant longtemps on ne s'inquiéta guère d'aller occuper tout l'espace connu. Les frontières, leur notion même, restèrent indéterminées, laissant aux sociétés périphériques montagnardes une autonomie de fait, sociétés intercalaires dont on ne faisait que contrôler de temps à autre les éventuels débordements [Condominas, 1980]. La colonisation occidentale, soucieuse de borner de façon précise les territoires conquis [Gunn, 1990], puis les guerres, enfin la pression démographique induisant une demande accrue de terres à mettre en culture, firent que progressivement les États asiatiques identifièrent, tinrent militairement, puis occupèrent leurs frontières. Le Laos, à cet égard encore, fait exception (avec la Birmanie, comme on l'a dit, mais dans un contexte très différent), qui ne contrôle que très imparfaitement son espace national.

Outre le fait que certaines zones frontières sont encore l'objet de négociations (avec la Thaïlande ou avec le Viêt-nam), environ un tiers du territoire du pays reste quasi inaccessible en permanence aux services administratifs, proportion encore plus importante en saison des pluies. D'une part, faute d'infrastructures, il est extrêmement difficile d'accéder à la plupart des districts de montagne, particulièrement à tous ceux situés dans la Chaîne annamitique, à la frontière vietnamienne, ou à ceux du Nord proches de la frontière chinoise, toutes régions où les villages sont fréquemment situés à plusieurs jours de marche de l'axe de communication (piste ou rivière) le plus proche. D'autre part, il y a une répugnance évidente de beaucoup de fonctionnaires (particulièrement ceux d'origine lao), pour des raisons logistiques mais aussi culturelles, à se rendre dans des villages reculés. Compte tenu de cela, l'on peut parler d'une autonomie de fait de ces districts et villages éloignés. Une forme de contrôle politique s'exerce pourtant, mais comme à distance et sans intervention sur place: si les gens du « centre » (représentants de la province ou du district) ne se déplacent pas, ou peu, chaque village, aussi éloigné soit-il, se doit, en revanche, d'envoyer à intervalles réguliers – au moins tous les six mois – un délégué, généralement responsable villageois du Front lao d'édification nationale, du Parti donc, qui fera un rapport sur la « situation » dans le village.

On peut penser que cette autonomie relative, consentie de fait, correspondit également dans certains cas, dans la période suivant la fin des conflits, à une manière de payer une dette à l'endroit des minorités ayant combattu le plus vaillamment aux côtés du Pathet lao³, d'autant, comme on l'a dit, que les services de propagande leur avaient laissé entrevoir cette possibilité. Ainsi dans le Sud, les minorités katuiques chez lesquelles je travaille (Ta Oy, Katu, Ngkriang) purent à cette époque reconstruire leurs villages et reprendre des pratiques sociales comme « à l'ancienne » (longues maisons, édifices rituels, sacrifices de buffles, etc.) alors

3 Contrairement à une idée répandue en France ou aux États-Unis selon laquelle les montagnards auraient rejoint dans leur majorité le camp occidental durant les guerres, le soutien de nombreuses minorités aux armées révolutionnaires fut l'une des principales raisons de leur victoire. Les villageois katuiques parmi lesquels j'ai vécu rallièrent le Pathet lao et le Viêt-minh dès 1945, puis, après l'anéantissement de leur région, située dans un noéud stratégique des pistes Ho Chi Minh, par les bombardements des Américains, ils combattirent ces derniers avec conviction.

que, dans le même temps, les « traditions archaïques » de ce type étaient officiellement dénoncées [Goudineau, 1997 a; 2000].

À partir des années quatre-vingt, une action volontariste fut cependant décidée à l'égard des ethnies minoritaires, visant à réduire leur éloignement géographique et culturel. Bien que l'on refusât officiellement toute distinction parmi les citoyens lao, une véritable politique d'action sociale – rappelant par certains côtés les politiques anciennes d'indigénat – fut définie afin, fut-il indiqué, de tenter de combler l'écart entre le « développement culturel et social » de la majorité lao et celui des minorités. On mit en avant le principe louable, jamais exprimé par les régimes précédents, selon lequel toutes les populations, de plaine comme de montagne, devaient pouvoir bénéficier au même titre des services de l'État (santé, éducation...). On entendait reconnaître par là la situation d'extrême précarité dans laquelle se retrouvaient les populations montagnardes au lendemain de la guerre: terres dévastées par les armes chimiques, bétail décimé, etc. [voir les monographies provinciales in Goudineau, 1997 b: vol. II]. Mais on fit de cette action aussi une lutte contre l'arriération des montagnards (contre les pratiques de défriche-brûlis, contre les superstitions, etc.). L'éducation des ethnies comprenait, entre autres choses, le message politique insistant qu'elles devaient comprendre et accepter que l'État puisse utiliser les ressources naturelles, bois et hydroélectricité particulièrement, des zones montagneuses, régions qui étaient une propriété de la nation entière, quels qu'en aient pu être traditionnellement les occupants [Goudineau, 1998].

La solution qui, sans jamais être ouvertement exprimée, fut finalement retenue fut celle de la relocalisation (*resettlement*) des minorités montagnardes avec sédentarisation définitive en plaine. Le projet, qui rappelle certaines dynamiques migratoires anciennes [Barber, 1979; Taillard, 1989], fut progressivement mis en place à partir du début des années quatre-vingt-dix, et devait toucher en l'an 2000 environ un million de villageois, soit près du quart de la population totale du pays. Le prétexte présenté le plus souvent pour justifier les déplacements de villages est celui de la nécessité de donner un coup d'arrêt aux pratiques d'essartage, dénoncées comme cause principale de la déforestation dans le pays, même quand de nombreux rapports d'expertise internationaux mettent en doute cette assertion, désignant plutôt certaines sociétés spécialisées dans la coupe de bois (et liées, pour les plus importantes, à l'armée) comme acteurs majeurs de la réduction du couvert forestier. Le cadre institutionnel des relocalisations est celui de la politique de développement rural qui définit des « zones focales », zones de développement prioritaires vers lesquelles sont dirigés les villages déplacés.

Les effets négatifs ou pervers de ces relocalisations sont vite apparus, aboutissant dans certains cas à des situations catastrophiques. Non seulement l'inadaptation des villageois déplacés à leur nouvel environnement provoqua parmi eux un dépérissement physique (mortalité considérable) et culturel rapide, mais il résulta aussi de l'afflux des montagnards dans certaines plaines étroites un véritable engorgement, faisant naître des problèmes de pressions foncières et démographiques là où il n'en avait jamais existé auparavant [Goudineau, 1997 b: vol. I]. La rationalité économique ou sociale de ce mouvement de relocalisations-sédentarisation au Laos semble donc peu ou mal fondée, et qui plus est apparaît paradoxale au regard de l'expérience des pays voisins. Au Viêt-nam, comme en Chine, les

terres des hauts plateaux sont également le lieu de déplacements de populations de grande ampleur, mais tandis que les minorités sont repoussées sur des territoires toujours plus exigus, les ethnies majoritaires, Kinh au Viêt-nam ou Han en Chine, développent des fronts de colonisation de plus en plus vastes, avec une mise en culture systématique des sols qui se solde par une déforestation massive [Hardy, 1998]. Au contraire de cela, le Laos entend vider de ses habitants près d'un tiers du territoire national, sans envisager pour autant une colonisation de remplacement. On ne peut manquer, avec certains observateurs, de soupçonner qu'il y a là – sous couvert de l'argument de l'éradication de la défriche-brûlis – une volonté de « libérer » la forêt de toute occupation humaine afin de la mieux mettre en exploitation selon des normes « modernes » (meilleur rendement) prétendues devoir servir le développement économique du pays [Ireson, 1991].

De fait, lorsque l'on considère les diverses raisons données officiellement pour justifier les déplacements villageois, on s'aperçoit qu'aucune ne résiste véritablement à l'examen. Une raison mieux fondée, mais jamais évoquée, sauf peut-être à l'intérieur de certains cercles fermés du Parti, est sans doute d'ordre idéologique. Il s'agirait de « déterritorialiser » de façon irréversible les minorités ethniques.

D'abord dans le cadre de cette politique d'action sociale, nouvel indigénat, qui prône sans ambiguïté aucune une intégration radicale : on prête au déménagement en plaine, sans considération de son coût humain, la vertu remarquable de pouvoir opérer d'un coup la transformation sociale recherchée (usage obligé de la langue lao, confrontation avec la culture « nationale », accès aux axes de communication, au marché, aux soins, adoption immédiate d'une architecture conforme aux normes, etc.). Ensuite, au travers de la réduction des populations vivant dans les régions frontalières, zones dont la gestion est toujours délicate, du fait notamment des mouvements transfrontaliers, difficilement contrôlables et plaçant de nombreux villages dans une proximité culturelle plus grande avec le pays voisin qu'avec le Laos même (ainsi certains Pacoh ou Tà Oy, au sud du pays, parlent plus volontiers vietnamien que lao). Peut-être, encore, souhaite-t-on effacer le souvenir des hauts plateaux comme axe principal de la guerre, et faire oublier par là même le rôle essentiel joué par certaines minorités ethniques qui ont aujourd'hui le mauvais goût de s'y référer pour émettre des revendications ou rappeler à l'État certaines de ses promesses non tenues. Enfin, la déterritorialisation confirme sur le terrain la non reconnaissance de l'autochtonie de certaines populations austro-asiatiques, et leur ôte pratiquement toute possibilité de référence à un territoire ancestral. En échange de cet abandon définitif d'une revendication de droits territoriaux dans les districts de montagne, l'on promet aux villageois venus se sédentariser en plaine la reconnaissance d'un droit d'usage indéfini sur les sols cultivés dans le cadre du nouveau village.

Minoritaires versus indigènes

Cette déterritorialisation programmée de nombreuses minorités ethniques entraîne, en coupant ces dernières de leurs territoires traditionnels, une déperdition identitaire certaine, la conscience de leur autochtonie restant pour beaucoup une composante importante de leur identité. Pourtant le déracinement des

« peuples indigènes », au sens où la communauté internationale l'entend, est compris par les autorités locales comme une étape normale dans le processus d'intégration nationale. En même temps que les anciennes désignations péjoratives *Kha* (Laos) ou *Moi* (Viêt-nam), signifiant « esclaves », « sauvages », sont officiellement condamnées, l'État affiche une volonté de réformer les pratiques indigènes jugées archaïques. Au Viêt-nam comme au Laos, le nouveau statut d'ethnie minoritaire exige une adhésion au progrès socialiste et aux valeurs nationales. Une sorte de dialectique de l'indigène (archaïque, et partant réactionnaire) et du minoritaire (progressiste) est élaborée, le minoritaire représentant une transformation qualitative par rapport à l'indigène. Toute une littérature théorique – particulièrement développée au Viêt-nam (et en Chine) et implicitement reprise au Laos – analyse les caractéristiques de l'arriération, et s'attaque particulièrement aux attitudes « ethnocentriques » (au gré d'un retournement de la notion) et au communautarisme des sociétés indigènes traditionnelles [Evans, 1992; Salemink, 2000]. Les ethnies minoritaires doivent se libérer de cet ethnocentrisme atavique pour s'ouvrir à une vision du monde plus large, elles doivent nier leurs tendances communautaires pour accéder de plein droit à la société socialiste multiethnique. L'ethnologue vietnamien Dang Nghiem Van (dont les écrits se sont infléchis ces dernières années) opposait ainsi l'« homme traditionnel » et l'« homme socialiste » [Dang 1984, et critique dans Evans, 1992]: là où le premier est obsédé par la défense de ses intérêts égoïstes, le second raisonne en termes de coopération, quand l'un fait reposer la production sur des techniques obsolètes (comme la défriche-brûlis), l'autre utilise des procédés modernes lui permettant d'atteindre un niveau de vie matériel et spirituel élevé, alors que l'indigène arriéré s'investit dans les superstitions, l'évolué socialiste croit dans l'éducation, etc. Un « grand partage » est ainsi opéré, que l'on retrouve en fait dans toute l'Asie du Sud-Est, qui tend à identifier majorité culturelle et modernité *versus* minorités et arriération.

Dans des contextes où l'initiative reste largement aux mains de l'État, cette opposition génère nombre de différenciations qui intéressent de près l'ethnicité. La querelle indéfiniment jouée des anciens et des modernes sous-tend, dans beaucoup de minorités ethniques, des affirmations identitaires. Des familles à l'intérieur des villages (souvent celles des chefs de village censés montrer l'exemple, ou sélectionnés pour leur « ouverture d'esprit »), voire des villages entiers ou bien, dans certaines régions, des groupements ethniquement redéfinis en fonction de leur « évolution » jouent la carte dite de la modernité, adoptant par exemple des techniques agricoles nouvelles, ou reniant des pratiques culturelles anciennes, et rompant, ce faisant, avec leur mode de vie passé. D'autres, au contraire, prennent le risque (parfois payant à terme) d'afficher résolument une position jugée conservatrice (ou contre-révolutionnaire), et mettent l'accent sur le respect de certaines attitudes religieuses ou techniques – quitte à les amplifier pour mieux les faire reconnaître comme la quintessence de l'identité du groupe (on assiste ainsi dans plusieurs régions du Laos à tout un renouveau rituel « réactionnaire »). Entre les deux, de nombreuses positions moyennes sont observées. Mais toutes ces stratégies, provoquées par la reprise, hors Occident, de ce grand partage – évolué *versus* rétrograde –, conduisent à des phénomènes de fractures identitaires, parfois à grande échelle, et à de nouveaux découpages sociaux dans les fabrications ethniques.

Les ethnographes officiels, comme on l'a vu plus haut, n'hésitent pas à classer « leurs » minorités selon des degrés d'arriération, degrés dans l'estimation desquels interviennent tout autant les critères « scientifiques » marxistes, hérités de l'ethnographie soviétique (théorie des stades d'évolution), que des normes empruntées à la culture majoritaire pour définir des niveaux de civilisation. Cette mixture idéologique de moderne et de civilisé, mixture variable selon les régions ou pays considérés (où le civilisé – comme l'interprétation du moderne, du reste – s'entend de manière différente, et parfois opposée : par exemple, l'un des critères de civilisation au Laos est d'avoir une maison sur pilotis tandis qu'au Viêt-nam, elle doit être posée sur le sol), définit, par opposition, des catégories variables elles aussi de sauvages et d'archaïques.

Un débat en quête d'avenir

On comprend que dans ce contexte le débat indigéniste que l'on trouve ailleurs, droits des peuples indigènes, affirmation des droits territoriaux des sociétés autochtones, etc., prenne le plus souvent des allures de dialogue de sourds. Les tentatives se réclamant de l'indigénisme en direction de pays comme la Chine, le Viêt-nam ou le Laos sont généralement initiées depuis des pays voisins où une ouverture démocratique, même relative, laisse un certain espace d'expression sur cette question. C'est particulièrement le cas de la Thaïlande où des ONG « ethniques » (Karen, Akha, etc.) ont été fondées ces dernières années, et où des organisations environnementalistes posent la question au plan régional de l'accès aux ressources naturelles, et de leur possible contrôle, par les ethnies minoritaires [voir McKinnon, Vienne, 1989; McCaskill, Kampe, 1997]. Ces tentatives pour exporter le débat sur l'ethnicité sont fréquemment qualifiées de réactionnaires dans les pays socialistes asiatiques car, dit-on, elles réinstaurent, en les valorisant, des notions qu'il s'agit au contraire de dépasser telles celles de communauté, d'indigène, d'autochtonie, etc. Ce sont des tentatives subversives camouflées, dénonçables, qui visent au morcellement des sociétés étatiques, et reprennent le projet colonialiste ancien de la division ethnique, qui a notamment abouti à la désintégration de la Birmanie. Les mouvements indigénistes sont dans leur essence fractionnistes, donc contre-révolutionnaires et doivent être combattus : cette conviction des autorités vietnamiennes ou laotiennes peut légitimement s'appuyer aussi sur l'histoire récente, guerres et après-guerres, qui vit l'utilisation de certains groupes ethniques, avec un soutien de l'étranger, à des fins évidemment militaires ou politiques [Salemink, 1991].

Cela dit, des brèches apparaissent, que je ne peux que signaler ici en conclusion. Les pays de la péninsule indochinoise, le Laos particulièrement, sont de plus en plus dépendants de l'aide internationale, ONG, organisations internationales (le Pnud en premier lieu), banques de développement... Les experts de ces organisations, même si beaucoup d'entre eux ne sont pas exempts d'attitudes opportunistes, sont parfois en position de force pour faire passer certains messages ou soumettre à discussion des problèmes sociaux, tels ceux concernant les ethnies minoritaires, même si une fin de non recevoir leur est régulièrement opposée. Nous avons ainsi pu faire accepter par les autorités un débat public sur les effets des déplacements

de villages minoritaires au Laos, sujet particulièrement sensible, dont il était impensable de parler ouvertement il y a encore peu [Goudineau, 1997 b]. Autre brèche possible, la force de certaines populations transnationales, les Hmong notamment, qui – à côté de règlements de compte politiques – savent imposer des revendications économiques et culturelles et obligent les gouvernements à considérer la question de l'ethnicité. La christianisation de certaines ethnies transnationales, relancée depuis la fin des années quatre-vingt à travers un regain de prosélytisme missionnaire plus ou moins clandestin, fait aussi peser la menace d'un autre type de brèche dans les essais de construction d'une culture nationale.

Mais, malgré cela, on ne peut parler de mouvements indigénistes comme l'on en connaît en Amérique latine. L'État reste l'acteur principal dans la dynamique des ethnicités actuelle, ne serait-ce que parce qu'il détient le monopole de l'information interne. En ce sens, la péninsule indochinoise offre à l'observateur une problématique qui semble ancienne, encore en pleine phase jacobine. On peut cependant penser que cette phase ne sera que transitoire, et que, dès l'instant que la coercition étatique se relâchera un peu, des acteurs indigènes apparaîtront, ne serait-ce que pour rappeler la place éminente qu'ils n'ont cessé d'occuper depuis plusieurs siècles dans l'histoire régionale.

BIBLIOGRAPHIE

- BARBER M. [1979], *Migrants and Modernisation. A Study of Change in Lao Society*. Unpublished Ph. D. Thesis, Hull, University of Hull.
- CENTRAL PARTY ORGANISATION (Lao PDR) [1992], *Resolution Concerning Ethnic Minority Affairs in the New Era*, Vientiane.
- CONDOMINAS G. [1980], *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 541 p.
- DANG NGHIEM VAN [1984], « Glimpses of Tay Nguyen on the Road to Socialism », *Vietnam Social Sciences*, (2): 40-54.
- DANG NGHIEM VAN [2000], « La sauvegarde et la promotion du patrimoine culturel immatériel des groupes minoritaires montagnards du Vietnam », in Y. Goudineau (éd.), *Ethnic Minorities in the Lao PDR: the Intangible Cultural Heritage*, Paris, Unesco (à paraître).
- DESBARATS J. [1987], « Population Relocation Programs in Socialist Vietnam – Economic Rationale or Class Struggle », *Indochina Report*, 11 (avril-juin): 1-43.
- DIKÖTTER F. (ed.) [1997], *The Construction of Racial Identities in China and Japan*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 217 p.
- DUFUMIER M. [1996], « Minorités ethniques et agriculture d'abattis-brûlis au Laos », *Cahiers des sciences humaines*, 32 (1): 195-208.
- EVANS G. [1992], « Internal Colonialism in the Central Highlands of Vietnam », *Sojourn*, 7 (2): 274-304.
- EVANS G. [1999], « Apprentice Ethnographers. Vietnam and the Study of Minorities in Laos », in G. Evans (ed.), *Laos, Society and Culture*, Chiang Mai, Silkworms Books: 161-190.
- FAVRE H. [1996], *L'Indigénisme*, Paris, Puf, 128 p.
- GOUDINEAU Y. [1997 a], « Des survivants aux survivances: quelle ethnographie en zone démilitarisée? », in M. Agier (éd.), *Anthropologues en dangers*, Paris, J.-M. Place.
- GOUDINEAU Y. (éd.) [1997 b], *Resettlement and Characteristics of New Villages in the Lao PDR*, Vientiane, Unesco-Pnud-Orstom, 2 vol., 392 p.
- GOUDINEAU Y. [1998], « La diversité ethnique au Laos: un patrimoine culturel, des enjeux politiques et sociaux », *Mutations asiatiques*, 11, mai 1998.
- GOUDINEAU Y. [2000], « Préserver l'héritage des vivants: culture immatérielle et normes du développement. Réflexion sur le devenir des populations katouiques de la Cordillère anna-

- mitique », in O. Salemink (ed.), *Ethnic Minorities in Vietnam: the Intangible Cultural Heritage*, Paris, Unesco (à paraître).
- GUNN G. [1990], *Rebellion in Laos. Peasants and Politics in a Colonial Backwater*, Boulder, Westview Press.
- HARDY A. [1998], *A History of Migration to Upland Areas in 20th Century Vietnam*, Unpublished Ph. D. Thesis, Camberra, Australian National University.
- HARRELL S. (ed.) [1995], *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Washington, University of Washington Press, 379 p. [et commentaire de Jacques Lemoine in *L'Homme*, 148, octobre-décembre 1998: 231-249].
- HICKEY G. [1982], *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954-1976*, New Haven and London, Yale University Press, 350 p.
- IRESON C.J., IRESON W.R. [1991], « Ethnicity and Development in Laos », *Asian Survey*, XXXI (10): 920-937.
- MCCASKILL D., KAMPE K. (ed.) [1997], *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia* (ed.), Chiang Mai, Silkworms Books.
- MCKINNON J., VIENNE B. (ed.), [1989], *Hill Tribes Today. Problems in Change*. Bangkok, Orstom-White Lotus, 507 p.
- OVESEN J. [1999], *All Lao? « Minorities » in the Lao People's Democratic Republic*, unpublished paper, AAA Annual Meeting, Philadelphia, february, 20 p.
- SALEMINK O. [1991], « Mois and the Maquis: the Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA », in *Colonial situations. Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press: 243-287.
- SALEMINK O. [1997], « The King of Fire and Vietnamese Ethnic Policy in the Central Highlands », in D. MacCaskill, K. Kampe (eds), *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworms Books: 488-535.
- SALEMINK O. [2000], *Beyond Complicity and Naïveté. Conceptualizing the Ethnography of Vietnam's Central Highlanders 1850-1990*, Hawaï, the University of Hawaï Press (à paraître), 305 p.
- TAILLARD C. [1989], *Le Laos, stratégies d'un État-tampon*, Montpellier, Reclus, coll. Territoires, 200 p.
- TRANKELL I.-B. [1998], « "The Minor Part of the Nation" Politics of Ethnicity in Laos », in I.-B. Trankell, L. Summers (eds), *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 25.

Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)

*Odile Hoffmann **

Les nouvelles conditions de l'accès aux terres et au territoire suscitent une intense redéfinition identitaire dans le Pacifique colombien. Des Noirs qui ne s'étaient jamais perçus ou « nommés » comme tels dans leurs propres milieux, sinon comme des « libres » ou en référence à des noms de lieux, de rivières qu'ils habitent depuis plus d'un siècle sans titres fonciers, le « deviennent » pour s'assurer une relative sécurité foncière, en application de la loi 70 de 1993 qui prévoit l'attribution de titres fonciers collectifs aux « communautés noires riveraines du Pacifique ». Pour des raisons du même ordre, des Blancs s'associent (s'assimilent?) aux Noirs, sans état d'âme (dans le haut-Mira, Tumaco) ou au contraire après une profonde mutation de leurs valeurs racistes (la côte nord du Nariño). Des métis en tous genres, souvent proches des Indiens, se revendiquent « noirs » après moult réflexions et discussions, provoquant chez leurs voisins comme chez les fonctionnaires – blancs – des réactions d'incompréhension et de crispation.

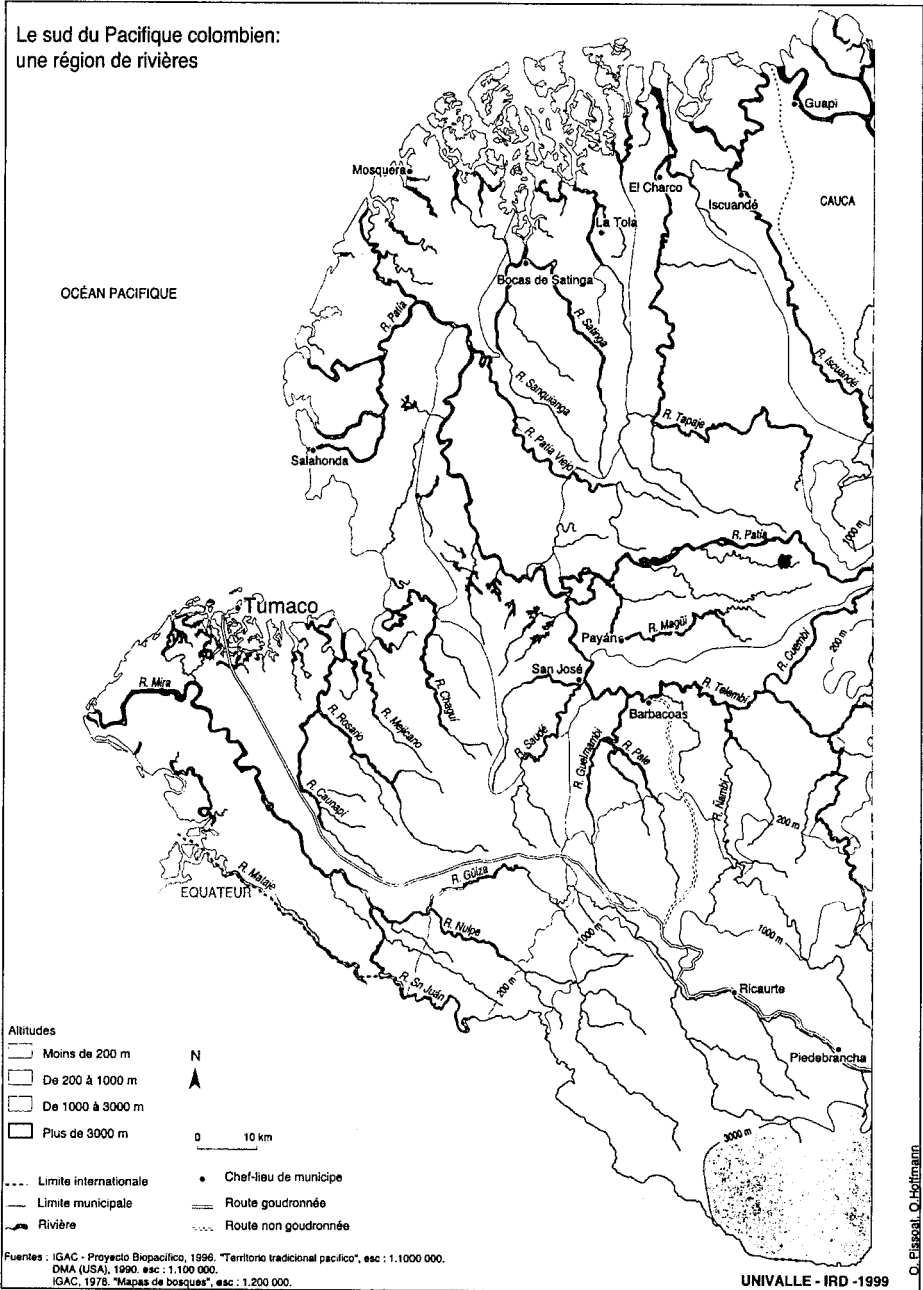
Cet étrange ballet identitaire, provoqué au départ par des préoccupations relatives à l'accès et au contrôle de territoires, débouche sur un renversement des rapports de pouvoir, sur le plan symbolique (et bientôt politique?), autant au sein des groupes sociaux directement concernés que sur les marges. Son analyse contribue dès lors à éclairer les processus de construction de barrières et de frontières entre groupes [Barth, 1995], en précisant par qui, pour quoi, et surtout comment celles-ci sont mises en œuvre, et en soulignant quels sont les contextes sociaux et historiques, politiques – aux niveaux local, national et international et à leur interface – qui les facilitent ou les induisent.

Dans le cas du pacifique colombien après la constitution de 1991 et la loi des négritudes de 1993, l'instrumentalisation identitaire est sous bien des aspects évidente, mais ne peut en aucun cas expliquer, à elle seule, l'ensemble des dynamiques observées. C'est pourquoi on préférera parler de mobilisation identitaire sous ses différentes dimensions, pour n'en déduire qu'a posteriori la nature

* Géographe, IRD.

Je remercie Anath Ariel De Vidas, Michel Agier, Pedro Quintin et Carlos Agudelo qui ont aimablement accepté de commenter ce texte et l'ont enrichi par leurs remarques et suggestions.

Le sud du Pacifique colombien:
une région de rivières



éventuellement instrumentaliste ou pragmatique des options assumées par les différents acteurs.

La démarche suivie est délibérément descriptive, partant de l'observation de « situations » dans lesquelles se négocient aujourd'hui de nouveaux consensus identitaires, en distinguant celles qui se nouent au sein des « communautés » noires, de celles qui commencent à émerger à leurs frontières (pour simplifier: Indiens, métis et Blancs). Dans chaque cas, on cherche à préciser les conditions de production et d'énonciation des nouveaux discours (les scènes et les outils), les acteurs individuels ou collectifs qui y participent et éventuellement les nouvelles pratiques que ces repositionnements impliquent. La contextualisation fine de ces trois composantes (outils, acteurs, pratiques, à travers leur mise en situation) permet de capter la complexité des phénomènes identitaires, d'échapper aux fausses dichotomies de type essentialisme *versus* instrumentalisation, et de pointer ainsi les connexions local-global et les passages de frontière entre les champs politique, culturel et social.

Dans tous les cas, il est fait appel à une supposée « mémoire collective ¹ » pour légitimer les positions actuelles en les fondant sur une expérience partagée – réelle, reconstruite ou mythique –, utilisant pour ce faire des registres de communication divers – écrit et oral, individuel et collectif. Parmi ces derniers, certains sont « traditionnels » (la « tradition orale »), d'autres d'usage plus récent (la tradition « savante », les « conseils communautaires »), et leur interaction est, en soi, un puissant moteur de création culturelle, sociale et politique. La mémoire collective reconstruite devient ainsi à la fois recours et ressource, fin et moyen des élaborations identitaires, et met parfois en concurrence des versions différentes, voire antagoniques, en fonction des acteurs et des auteurs participant à ces élaborations. On peut ici rappeler que la mise en discours des expériences passées n'est toujours qu'une reformulation d'événements ou de récits, dans laquelle les opérations de sélection (oubli) et d'invention dépendent à la fois des acteurs présents (destinataires), des besoins du moment et de l'auteur (qu'il soit individuel ou collectif) de la reformulation, qui reproduit et/ou innove en fonction de ses propres stratégies.

Dans le Pacifique colombien, la population noire, majoritaire en nombre, a longtemps vécu en marge – sur les plans géographique et politique – dans la société nationale. Dès l'abolition de l'esclavage (1851-52), les migrations des Noirs récemment émancipés, mais aussi de travailleurs libres ou libérés depuis plusieurs générations, s'intensifient en direction des forêts hyperhumides du littoral pacifique, peu peuplées et dépourvues de voies de communication, où ils s'installent le long des rivières (*cf. carte 1 ci-contre*). Ils y pratiquent l'agriculture, la chasse, la pêche, l'orpaillage, en interaction fréquente, quoique distante, avec les groupes indiens – embera et waunana au nord et au centre, awa au sud – et, de façon épisodique, avec des commerçants blancs qui leur achètent des produits

1 Ici définie sans entrer dans les débats théoriques classiques [Halbwachs, 1997 (1950)] ou plus contemporains [cf. par exemple Hobsbawm, Ranger, 1983], comme ce qui reste du passé dans le vécu des groupes, ou bien ce que ces groupes font du passé [cf. Pierre Nora, 1984].

de collecte forestière (caoutchouc, écorce de palétuviers pour les tanins, noix de corozo) et, à partir des années cinquante, du bois d'œuvre. De cette histoire particulière, la phase de l'esclavage a disparu de la mémoire parlée : cette amnésie collective qui veut gommer souffrances et humiliations, cet oubli nécessaire² à la recomposition sociale postesclavagiste [Losonczy, 1996], fonctionne également comme un non-dit collectivement assumé qui constitue un ciment identitaire entre les nouveaux résidents d'origines très diverses (des haciendas des vallées interandines, des mines des piémonts, des plantations, des maisons de maîtres et des résidences urbaines, sans parler des origines plus lointaines que l'on connaît encore mal), ayant vécu des expériences également variées et qui ne commencent à « partager » une histoire commune qu'à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, avec les migrations vers le Pacifique. D'ailleurs, cette « épopée fondatrice » n'acquiesce que tout récemment ses lettres de noblesse, confinée qu'elle était jusqu'alors aux espaces/temps fragmentés de chaque rivière. Dans un texte d'une grande force, W. Villa [1998 : 435] décrit les migrations des XVIII^e et XIX^e siècles comme le grand voyage engagé par les Noirs « pour refaire leur culture », lorsque, « à la recherche des terres basses où ils pourront vivre en liberté, ils parcourent rives et collines qu'ils peuplent d'êtres imaginaires hérités des ancêtres », lorsque « des hauts faits et des histoires de rivières et d'embouchures lointaines commencent à alimenter la mémoire collective », lorsque, finalement, « ils réinventent leurs propres formes de gouvernement pour recommencer à faire l'histoire » (traduction OH).

Au-delà de cette unité fondamentale, le peuplement s'effectue sur le modèle d'un archipel de petites communautés distribuées le long des rivières, autonomes et régies par la parenté, où la mémoire se construit sur des références exclusivement locales et contextuelles, en fonction des rapports qui s'établissent avec les populations voisines, les ressources et les territoires disponibles : « L'autochtonie sur le territoire devient *ontologique* et partagée avec les autres » [Losonczy, 1996 : 170, souligné par l'auteur]. Dans ces conditions, « la mémoire « nègre » apparaît déclinée au pluriel : une multiplicité de temporalités [OH : et de spatialités] juxtaposées, articulées dans des matrices culturelles diverses » [*idem* : 171]. La même auteur parle d'un « régime de mémoire dispersé et discontinu », associé à des « identités de creuset aux frontières ouvertes et mouvantes » [*idem* : 165].

Comment, en partant d'une telle mémoire fluide et mobile, éclatée en de multiples espaces/temps juxtaposés, construire une unité désormais rendue nécessaire par l'évolution du contexte politique et social ? La loi 70 de 1993 définit en effet la population bénéficiaire sur des particularismes géographiques (habitants riverains du littoral pacifique) et raciaux (populations noires), tout en prenant le soin de définir « la communauté noire » comme « l'ensemble de familles d'ascendance afro-colombienne qui possèdent une culture propre, partagent une histoire et ont leurs propres us et coutumes, qui révèlent et conservent une conscience identitaire

2 Cf. M. Augé [1998 : 122] : « Il faut oublier pour rester présent, oublier pour ne pas mourir, oublier pour rester fidèle. »

qui les distinguent des autres groupes ethniques » (loi 70 de 1993, article 2, alinéa 5, traduction OH). Mémoire et ethnicité sont ici aussi clairement associées, conditionnant l'application de la loi à l'appartenance à cette communauté noire légalement instituée.

Pourtant, si la catégorie de « communauté noire » est d'apparition récente dans les discours, on ne peut nier l'existence bien antérieure d'une notion qui s'en approche, fondée sur le partage d'aspirations et d'expériences que ne connaissent pas d'autres individus, non noirs. Ce « partage », le plus souvent tu (l'esclavage comme on l'a dit, mais aussi les confrontations quotidiennes à la discrimination raciale et à l'exclusion), forge un sentiment d'appartenance à un ensemble social aux frontières diffuses, non nommé, construit en opposition à d'autres ensembles qui, eux, sont identifiables : les Blancs principalement, les possédants, les dominants, les habitants des Andes, les Indiens, etc. Combinant dans le désordre des critères géographiques, socioéconomiques, raciaux, cette « proto-communauté » noire se traduit par exemple, dans le quotidien, par les termes d'adresse d'usage courant et exclusif des populations noires : « cousin », « famille », « mon sang », « ma race » sont des expressions fréquemment employées entre personnes qui se rencontrent ou simplement se croisent sans se connaître. De même, deux Noirs dans les rues de Bogotá auront tendance à se saluer, ne fût-ce que par un léger haussement de sourcils, signifiant par là reconnaissance mutuelle et connivence silencieuse face à la majorité « blanche » confusément perçue comme agressive [cf. Mosquera, 1998]. Loin de revendiquer un « essentialisme » noir, ces remarques vont dans le sens de Gilroy [1993] pour qui la « double conscience » des Noirs nord-américains (quand tout qualificatif identitaire – riche ou pauvre, étudiant ou ouvrier... – est systématiquement « doublé » de la précision : « et noir ») serait un trait de l'expérience subalterne de la modernité. Pour sa part, Rappaport [1998 : 21], travaillant avec les communautés indiennes du Cauca en Colombie, attire l'attention sur le fait que « notre fixation narcissique sur la fluidité des frontières ethniques, malgré l'élégance des théories de certains intellectuels comme Bhabha, fait oublier la sensation palpable d'un « nous intérieur » vécue par les groupes subalternes ». Ce « nous intérieur » se perçoit dans les « creux de la mémoire » que mentionne A.-M. Losonczy [1996], qui sont des « silences » partagés – au sujet de l'esclavage, du racisme au quotidien – plutôt que des oublis, c'est-à-dire des apports et non des soustractions à la mémoire collective³.

Les reconstructions identitaires s'appuient donc, d'une part, sur un capital commun historiquement constitué mais jamais explicité et ré pondent, d'autre part, à un contexte au contraire très récent, où l'on peut observer, en temps réel, comment s'effectuent localement les redéfinitions identitaires liées à des modifications des textes législatifs et à des réformes des politiques nationales, voire supranationales [cf. Hoffmann, 1998 a]. À travers l'exposé de données empiriques, on analysera diverses façons de formuler l'identité – et de gérer la mémoire –, autour d'un même groupe « ethnique » (le concept de « groupe ethnique noir » n'est en lui-

3 À cet égard, les réflexions maintenant nombreuses sur « l'indicible » au sujet des camps de concentration et de la Shoah pourraient s'élargir à d'autres contextes, dont celui du racisme contemporain [cf. Le Breton, 1997].

même pas évident à « construire ») et dans une même dimension spatiotemporelle, au moins à une certaine échelle, celle de la région Pacifique sud-colombienne dans les années quatre-vingt-dix⁴.

Récupération de la mémoire et identité ethnique noire

La transition de l'oral à l'écrit, le rôle de la culture savante

La population noire du Pacifique, très peu prise en compte, voire longtemps ignorée par les sphères académique, économique et politique, a pourtant fait l'objet, depuis les années quarante, d'études scientifiques qui ont forgé quelques images fortes construites autour de concepts clés : communautés rurales dispersées, capacités d'adaptation à des environnements écologiques et socioéconomiques adverses, organisation sociale fondée sur les rapports de parenté, pratiques productives traditionnelles [cf. Restrepo, 1997], traits culturels spécifiques (danse, musique, gestuelle, certains rituels). Ce discours, évidemment loin d'être faux mais figé dans la ruralité et influencé par les modèles indiens, a toutefois fait preuve d'une réelle efficacité puisqu'il a considérablement influencé la conception et la rédaction des textes constitutionnels et législatifs relatifs aux communautés noires [cf. Hoffmann, 1998 a; Wade, 1996].

La sphère savante (anthropologues essentiellement, mais aussi prêtres, législateurs, hommes et femmes politiques – Blancs et Noirs confondus –, assesseurs des ONG) a ainsi produit depuis plus de cinquante ans un ensemble de représentations identitaires restreintes qui s'affichent comme des « descriptions scientifiques » et partent du principe d'une altérité fondamentale des Noirs, s'attachant à souligner leurs particularités : dans l'habitat, dans les pratiques matrimoniales, dans les rapports de parenté, dans les pratiques productives, dans l'accès à la terre et au territoire. Ce faisant, ils oblitèrent le plus souvent les phénomènes qui attestent de la vitalité et la diversité infinies des pratiques sociales, culturelles, politiques et économiques, d'une région à l'autre, et surtout d'un temps à l'autre, ainsi que commencent à le décrire les études récentes [Losonczy, 1997; Hoffmann, 1998 b; Villa, 1998 : 447]. La flexibilité des pratiques est ainsi gommée au profit d'une construction intellectuelle cohérente et proche des schémas d'organisation sociale déjà connus, plus facile à faire passer auprès du public et des décideurs. Le « succès » de ces représentations, pourtant mutilées de leur modernité, s'explique par deux facteurs principaux. D'une part, leur légitimité est acquise d'entrée dans la mesure où les sociétés modernes reconnaissent la parole savante comme parole de vérité, surtout lorsque les sujets/objets

4 Les données proviennent du travail de terrain effectué dans le cadre du programme de recherche « Identités, mobilités et urbanisation des populations afro-colombiennes du Pacifique sud-occidental », mené en collaboration entre l'IRD (ex-Orstom) et la Universidad del Valle, à Cali (1996-2000). En particulier, les descriptions d'assemblées (cf. plus loin) procèdent de ma participation à ces réunions soit en tant qu'« observatrice » invitée par les organisations noires (dans le bas-Mira), soit en tant qu'« assesseur » pour l'élaboration de la partie cartographique du dossier de titularisation de territoire collectif (haut-Mira), en plus de réunions informelles et de discussions avec et entre membres et leaders des organisations noires, dans la région de Tumaco, dans les années 1997, 1998 et 1999.

du discours sont perçus comme retardés dans la course au développement, marginaux, proches de la nature et bien loin de la culture. Plus récemment, ce pouvoir de parole se traduit en pouvoir tout court, lorsque le discours sort du champ académique ou folkloriste pour participer de plein droit aux débats politiques. D'autre part, l'efficacité de ces représentations provient, dans une large mesure, du fait qu'elles fonctionnent comme la première mémoire écrite de ces sociétés jusqu'alors inscrites dans les registres de la mémoire et de la communication orales. Cette mémoire écrite, plus « lisible » aux yeux des contemporains, devient vite « vérité » incontournable puisque sans réelle contre-proposition qui émanerait d'autres « auteurs » ou d'autres sphères.

Cette situation a commencé à changer dans les années quatre-vingt, avec l'organisation de certains secteurs de la population noire et leur prise de parole, d'abord sur les scènes régionales ou locales (surtout dans la partie nord du Pacifique, le Choco), puis, depuis le débat sur la constitution et la rédaction de la loi 70 (1991-1993), sur la scène nationale. Dans le cadre, mais au-delà, de cette mobilisation politique, un discours propre a vu le jour⁵ et se décline selon divers modes: celui de la politisation, de la néo-africanisation, de l'hyperethnisation, de la biodiversité, etc. [Losonczy, 1996]. Ces nouveaux énoncés commencent à aborder d'autres thèmes, souvent moins ethnographiques et plus impliqués dans les débats politiques nationaux que les précédents. Un des objectifs clairement exprimés des nouveaux « maîtres de la vérité » [Détienne, 1967] est précisément celui de se réapproprié la parole, qu'ils considèrent comme trop souvent confisquée par les intellectuels blancs, et par là de construire une mémoire collective indispensable pour donner aux « communautés noires » une place visible et dicible au sein de la complexité sociale nationale.

Cette réappropriation de la mémoire, condition de l'identité et de la reconnaissance, devient enjeu de lutte contre la domination et la discrimination. Pour nombre d'intellectuels noirs colombiens, la récupération de la mémoire et sa mise en écrit s'inscrivent explicitement dans le cadre d'une conquête de pouvoir, dans un contexte politique qui ouvre, pour la première fois dans l'histoire de la Colombie, des espaces d'interlocution et de reconnaissance aux populations noires et à leurs représentants [cf. Agudelo, 1999].

Mais passer de l'oral à l'écrit, c'est également modifier les hiérarchies sociales qui concernent les porteurs de mémoire et de parole. Cette transition⁶ suppose, pour les intellectuels engagés dans cette aventure, un double défi: face aux intellectuels non noirs (académiques, politiques...) pour affirmer leur place et leur légitimité à produire un discours propre, face aux populations noires pour tester la « vérité » de leurs positions et diffuser la nouvelle parole.

5 Cf. par exemple Cifuentes [1986], Grueso, Rosero, Escobar [1998], Vanin [1996].

6 Je me réfère ici au Pacifique rural. En termes plus généraux, cette transition de l'oral à l'écrit ne date évidemment pas de ces dernières années, ni dans le Pacifique des villes où les intellectuels noirs ont laissé des traces depuis le XIX^e siècle (poésie, littérature et politique), ni surtout dans d'autres régions du pays, plus intégrées à la modernité naissante, où les Noirs remplissaient des offices et des rôles qui les inséraient dans le registre de la communication écrite, déjà sous la Colonie (travailleurs libres, artisans). Un objet de recherche serait précisément de retrouver et contextualiser ces écrits jusqu'à maintenant peu valorisés.

La construction d'une mémoire collective, les débats au quotidien

La mobilisation intense que connaît aujourd'hui la région du Pacifique, suscitée dans les années quatre-vingt par des préoccupations de survie matérielle (lutte pour le territoire et demande de sécurité foncière, cf. les premières luttes dans le Choco, soutenues en grande partie par l'Église), a déjà largement débordé le champ des revendications matérielles, pour provoquer un vaste questionnement identitaire qui atteint les villages les plus isolés.

Le débat principal porte sur l'association des notions d'identité et de territoire, posée comme « ontologique » par les textes législatifs et conditionnant par là même la reconnaissance des droits fonciers. Pourtant cette association n'est pas évidente dans le cas de sociétés jusque récemment morcelées en une infinité de « territoires » concrets discontinus, disposés comme on l'a vu, le long des rivières parallèles entre elles et perpendiculaires à la côte. Existerait-il autant d'identités noires que de territoires locaux ? ou n'existe-t-il qu'un seul et même « territoire ethnique » commun à toutes les populations noires du littoral ? Ces questions obligent à repenser chacun des termes et à expliciter leurs relations, pour construire un discours spécifique aux « communautés noires » désormais instituées, qui prenne ses distances face aux modèles indiens et intègre les modalités concrètes de la vie des populations noires riveraines (modes de peuplement, pratiques de l'espace, organisations sociales...). Il s'agit en effet, ne l'oublions pas, de revendiquer et d'accéder à des droits qui, pour être exercés, impliquent la participation des populations de base dans la mise en place de nouvelles règles de négociation et d'autorité locale. La recherche d'un nouveau discours n'est donc pas seulement une spéculation intellectuelle mais appartient au domaine du concret, elle se forge dans le quotidien et exige un consensus entre des parties qui, toutes d'accord pour revendiquer identités et territoires, n'en ont pas moins des priorités et des objectifs souvent distants : nécessités à court terme, voire immédiates (accès à la terre et protection des territoires) pour certains, ambition théorique et politique de grande ampleur (la redéfinition de l'identité noire) pour d'autres.

Dans la pratique, les compromis s'élaborent lors des rencontres et assemblées organisées dans les villages pour diffuser le contenu de la loi 70 et mettre en place les mécanismes de son application. Le déroulement même de ces réunions souvent très nourries (50 à 200 personnes réunies pour deux jours dans un hameau ou un petit village) témoigne de la richesse des échanges, à travers la juxtaposition de formes de communication appartenant à des registres très différents. Les conteurs et poètes populaires y ont toujours un espace réservé, les tableaux de l'école servent de support aux explications des assesseurs venus de la ville, des listes d'assistance circulent, des discussions dégénèrent parfois en règlements de comptes internes... Un film vidéo peut clore la journée, et plus tard chacun trouve un espace où poser sa natte pour passer la nuit. Comme le décrit Villa [1998 : 444], « le chant et la danse s'intègrent à la dimension politique de la réunion, les vieux rappellent l'histoire du peuplement du fleuve, sur la carte se dessinent les lieux où s'installèrent les aïeux, ils nous parlent d'histoires [récits] de maîtres et d'esclaves, de repas et de fêtes du passé, d'Indiens et de Noirs, de l'histoire [Histoire] qui, dans la réunion, est porteuse d'identité » (traduction OH).

Ces « moments » fonctionnent comme des lieux de construction de l'histoire (de récits consensuellement acceptés) et de la mémoire collective, où les poètes jouent un rôle déterminant. Dans le Pacifique, les *decimeros* et *copleros* racontent en vers le passé et se gaussent des présents, ironisent sur les puissants et défendent les plus faibles. On retrouve ici les traits associés aux sociétés orales, dans lesquels la mémoire collective se transmet selon des procédés de « reconstruction générative » (et non pas de mémoire mécanique, mot à mot) où la dimension narrative est fondamentale et concède à la mémoire une grande créativité [Le Goff, 1988].

Ces procédés permettent aux habitants ruraux souvent analphabètes de participer, aux côtés des dirigeants, au processus de récupération de la mémoire. La réunion, en un même espace/temps, de ces deux registres symboliques – celui du rituel traditionnel et celui du rituel politique moderne [cf. Bierschenk, 1995] – permet aux uns et aux autres de se reconnaître et de contribuer, de façon certes inégalitaire et dissymétrique, à une entreprise dans laquelle les objectifs peuvent être distincts mais confluent, dans une situation donnée, en une même recherche de légitimité.

Souvent chargées d'émotion due au caractère exceptionnel de ces réunions-rencontres entre gens qui se côtoyaient sans se connaître, les assemblées organisées pour des motifs d'ordre politico-territorial sont aussi l'occasion de diffuser les nouvelles normes et la nouvelle mémoire, cette fois-ci des intellectuels vers les populations rurales. Dans cette optique, la récupération et la revalorisation des pratiques « ancestrales », données comme preuve et condition de l'identité, jouent un rôle central. Cela passe souvent par la remémoration des termes qui les nomment, souvent tombés en désuétude, et donne lieu à d'étranges échanges.

Lors de réunions du Conseil communautaire du bas-Mira, on a pu voir comment certains termes étaient réappropriés par les leaders régionaux (d'origine urbaine pour la plupart) puis rediffusés auprès des paysans qui « apprenaient » ainsi, de la bouche des plus jeunes, la valeur de pratiques souvent obsolètes : le travail collectif (*minga*, terme d'origine quechua) pour les défriches aujourd'hui devenues rares, la chasse en commun quand il n'y a plus de gros gibier, l'échange de travail désormais remplacé par un salaire dans les grandes plantations... Les pratiques ont beau être caduques, le discours, lui, est très actuel, et consacre un retournement d'autorité entre générations. Les anciens, dont on honore la sagesse et la connaissance, sont appelés à valider le discours des plus jeunes, quitte à taire leurs doutes ou leurs réticences éventuels. Ce fut le cas, à l'une de ces réunions, d'un ancien demandant publiquement pardon à la communauté pour avoir osé contredire un jeune dirigeant au sujet de « pratiques ancestrales » dont il doutait, mettant ainsi en péril la mémoire et l'identité collective... Une autre fois, ce furent ces mêmes leaders qui employèrent en réunion plénière des termes dits traditionnels comme *porfia* (discussion collective pour arriver à un consensus), qu'aucun des paysans présents n'utilise ou même ne comprend. Personne n'osa en demander la signification, et le seul qui posa la question se vit réprimandé pour son ignorance ; on mit en doute jusqu'à son appartenance à la communauté.

De la part des intellectuels, cet effort pour recycler et resignifier des termes anciens (*minga* pour « assemblée plénière », *porfia* pour « séminaire ») correspond à une volonté délibérée de particulariser pratiques et vocabulaires afin d'affirmer une identité opposable à celle des voisins (Blancs et Indiens). Il rappelle ainsi ceux

des intellectuels indiens nasa, dans le Cauca colombien, qui s'emploient à réélaborer « les connaissances historiques, ethnographiques et linguistiques afin qu'elles reflètent les expectatives et les épistémologies « natives » – indiennes – plutôt que les occidentales » [Rappaport, 1998 : 31]. Il vise enfin à établir des ponts entre modernité et tradition, en intégrant les populations paysannes dans la vaste entreprise de reconstruction de la mémoire, tout en répondant au besoin des dirigeants, souvent élevés loin du monde rural, de légitimer, auprès des anciens, des pratiques nouvelles (la mobilisation et l'organisation politique) par leur connaissance du « traditionnel » (le vocabulaire).

Qu'elle réponde aux exigences venues des textes – qui posent le traditionnel comme conditionnant l'identité – ou à la dynamique de mobilisation populaire – qui revalorise des pratiques et valeurs oubliées –, la référence à l'ancestralité est devenue obligatoire et indispensable dans la construction identitaire ethnique. Fondements de la mémoire collective, les traits « ancestraux » sont ramenés au grand jour, inventés parfois, toujours réélaborés et recontextualisés, puis rediffusés sous des formes et pour des publics divers (écrits, vidéos, conférences).

D'un côté, ces dynamiques permettent une circulation des savoirs, avec intégration – pas toujours contrôlée – de certains éléments en cours de route et rétro-alimentation entre sphères qui jusqu'alors ne se mélangeaient guère (la culture savante et la tradition orale, le milieu rural et les assesseurs urbains). D'un autre côté, le retour à l'écrit, vue la primauté de ce registre de communication dans la société globale, entraîne des risques de cristallisation et réification des discours autour de quelques idées-forces.

À grands traits, le nouveau discours identitaire politisé consiste à revendiquer une « essence noire » (*el Ser Negro*), définie paradoxalement comme un ensemble d'affirmations à *construire*, briques par briques, en reprenant des éléments dans la tradition orale, dans le discours savant et dans la modernité [Grueso, Rosero, Escobar, 1998]: un bricolage identitaire bien connu mais ici en pleine ébullition. Dans le Pacifique, cette identité ethnique noire s'appuierait sur l'existence d'un « territoire-région » défini comme « l'espace où se crée et se recrée la vie culturelle, sociale, politique et organisationnelle des différentes communautés noires », qui aurait une traduction spatiale – équivalant à l'espace régional occupé par les populations noires du littoral – mais qui représente surtout, aux yeux de ses promoteurs, un concept susceptible d'intégrer la grande diversité des situations sous une même catégorie spatio-identitaire, au-delà des éventuelles appropriations foncières [*idem*].

On le voit, les efforts développés par les intellectuels tendent par moments vers une normalisation identitaire qui passe par une homogénéisation de la mémoire, qui suppose à son tour une relative confiscation des mémoires populaires. En retour toutefois, ils ne peuvent ignorer la grande vitalité et variabilité des pratiques des populations rurales, et sont amenés à innover en construisant au jour le jour des catégories plus élaborées et plus « respectueuses » des communautés noires de base: la notion de « territoire » s'est considérablement enrichie avec les nombreux débats menés dans les villages du littoral, intégrant des éléments non naturels ni même spatiaux (le territoire comme espace de référence, même s'il est parfois discontinu et contrôlé par d'autres), et la définition même « d'identité noire » se voit

chaque jour remise en cause et enrichie par les usages qu'en font les paysans, en contact quotidien avec leurs voisins, non noirs.

Les négociations identitaires chez « les voisins » (Blancs, Indiens, métis)

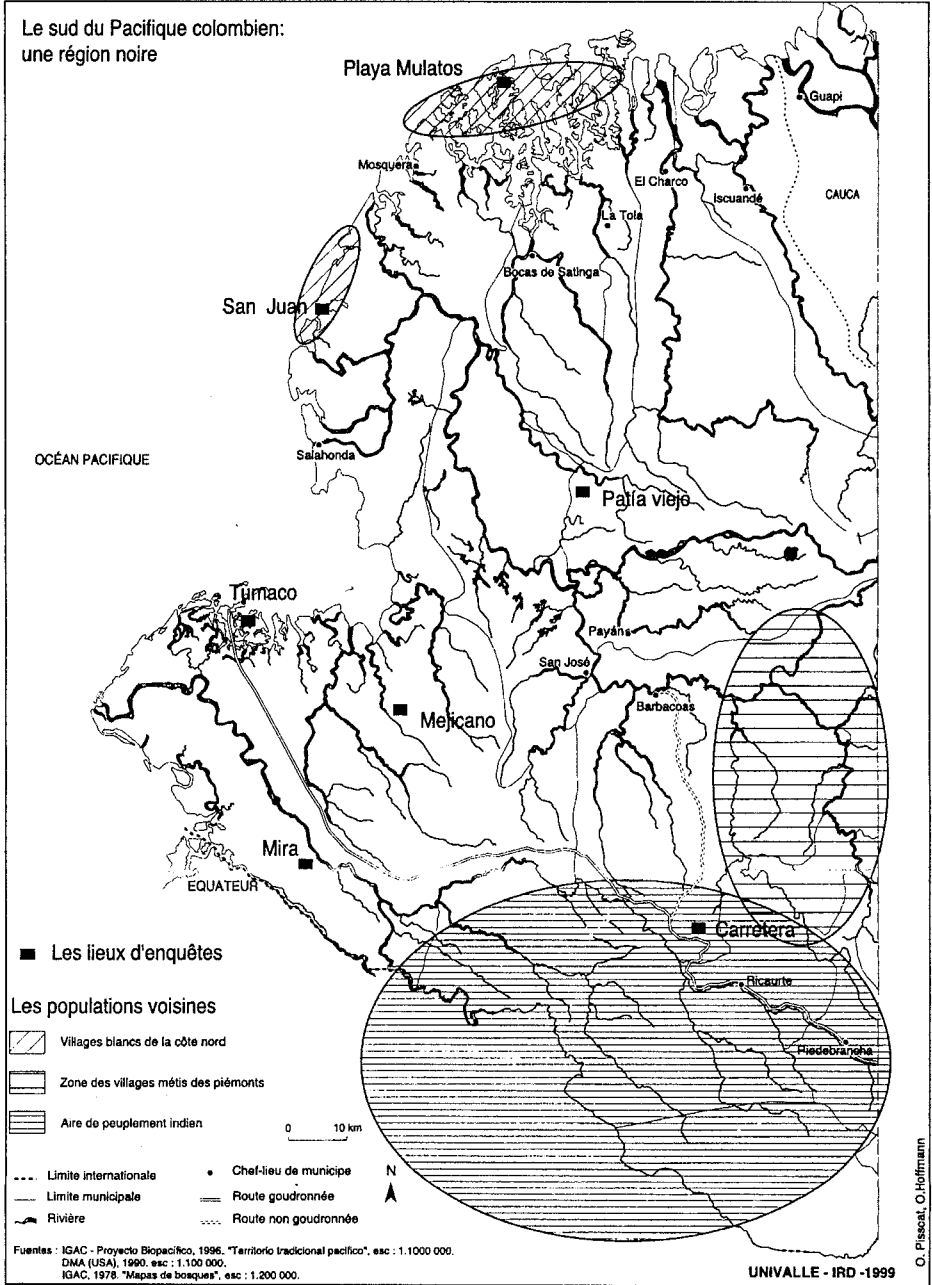
Si le remue-ménage identitaire débouche sur la définition d'un « être noir » dont la construction incombe à « tous les Noirs », comment se situent ceux dont l'identité raciale n'est pas clairement définie, ceux qui ne se retrouvent dans aucune des catégories admises aujourd'hui, ceux enfin qui ne se perçoivent pas tels que les autres les qualifient : métis et mulâtres aux phénotypes les plus variés, paysans blancs intégrés depuis des générations dans les villages noirs avec lesquels ils partagent un même mode de vie, Indiens refusant les réserves et proches des Noirs tout en conservant à leur égard une méfiance historique, par ailleurs réciproque ? Les sociétés locales du Pacifique, particulièrement originales par leur histoire de peuplement, on l'a vu, ont abrité toutes sortes d'unions et d'alliances, ou ont au contraire érigé des limites infranchissables entre groupes sociaux distincts par leurs phénotypes. Elles doivent aujourd'hui gérer ces combinaisons socioraciales, sous des pressions multiples qui poussent à la particularisation et la définition univoque des identités. Trois cas de figure illustreront les débats qui en découlent et les « solutions » trouvées à ce jour – et qui peuvent changer demain, dans la mesure où tout cela est en pleine définition : les enclaves de villages blancs sur la côte nord du Nariño, les villages métis des piémonts, les individus blancs et/ou indiens insérés dans les territoires collectifs noirs en construction.

Les Blancs de la côte nord

Une petite dizaine de « villages blancs » s'échelonnent sur le littoral au nord de Tumaco, peuplés d'une part de descendants de colons dont on ignore l'origine et qui n'ont pas laissé de traces ni « d'histoire » (San Juan), et d'autre part des « héritiers » – c'est ainsi qu'ils se nomment – d'un Espagnol qui acheta un morceau de plage à la fin du XVIII^e siècle et en garda jalousement le contrôle – et les titres fonciers originaux –, allant jusqu'à indiquer, dans son testament, les droits d'usage et de partage que ses descendants devaient respecter (Playa Mulatos) (*cf. carte 2 ci-après*).

La culture quotidienne de ces villages (dans l'habitat, l'alimentation, les pratiques de pêche et d'agriculture, la religion et même la musique) est très similaire de celle des villages noirs environnants, avec lesquels ils partagent un isolement chronique et toujours actuel (quatre heures de hors-bord, et douze heures en canoë de Tumaco ou de Guapi, les deux villes les plus proches). Pourtant, jusqu'à il y a une vingtaine d'années encore, aucun échange n'était pensable entre les deux groupes. Si un Noir s'aventurait sur les plages de San Juan ou de Mulatos, « on le rejetait et l'on gommait jusqu'à la trace de ses pas sur le sable » ou « on cassait le verre dans lequel il avait bu⁷ », façons claires pour les Blancs de nier jusqu'à l'exis-

7 Entrevue à San Juan avec des habitants noirs, travailleurs dépendants des Blancs qui habitent le quartier voisin du même village, octobre 1997.



tence et l'humanité de l'Autre, noir. Ces *culimochos*, comme on les nomme à Tumaco de façon grossière et péjorative, avaient construit leur domination microlocale sur l'exclusion et la discrimination raciale, sur l'affirmation et la préservation de l'identité (blanche dans ce cas, avec une stricte endogamie) et, dans le cas de Mulatos, sur le contrôle d'un territoire transmis intact – et indivis – de génération en génération. C'est à partir de ce « capital spatial » qu'ils purent assurer leur reproduction et une relative expansion. En effet, à partir du début du XX^e siècle, ils se différencièrent des villages noirs par certaines activités, dont un tourisme rudimentaire pour les citadins de Buenaventura et quelques aventuriers de l'intérieur. Dès les années quarante, des constructions plus imposantes (« hôtels ») virent le jour, et une stratification économique évidente vint s'ajouter à la ségrégation raciale.

Au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, cette microsociété se vit sérieusement menacée par l'affaiblissement des deux piliers qui la soutenaient. D'un côté son pouvoir économique se vit gravement affecté par deux tremblements de terre suivis de raz-de-marée, en 1949 et surtout en 1979, qui détruisirent les installations, firent disparaître une partie des terres, provoquèrent de nombreux morts et le départ de survivants qui avaient tout perdu. Plus récemment, elle est fragilisée par la perte de légitimité de ses « valeurs » racistes qui sont en passe d'être renversées, ou en tout cas ne sont plus avalisées par le discours global qui prône le respect et l'égalité ethnico-raciale.

À San Juan, les « petits Blancs » de la côte affrontent un problème qu'ils partageaient naguère avec les Noirs – celui de la non légalisation de leurs titres fonciers – mais que ces derniers sont en passe de résoudre dans le cadre de la loi 70. Désormais, c'est la base même de leur survie – leur territoire – qui peut être menacée dans un futur proche. La loi prévoit en effet de régulariser les titres, sous forme collective, au bénéfice des seules populations « afro-colombiennes », et interdit dans le même temps toute régularisation foncière sans l'accord formel des « communautés noires » voisines des terrains en question. Serait-ce un nouveau chapitre de l'histoire universelle de l'arroseur arrosé ? Les Blancs dépendent aujourd'hui des Noirs dans leur course légitime pour la sécurité foncière. À moins qu'ils ne se déclarent eux-mêmes « noirs » pour bénéficier de la loi, dans la mesure où ils remplissent toutes les conditions prévues par les textes (ancestralité, pratiques traditionnelles, respect de l'environnement, etc.), sauf celles relatives au phénotype.

Sans encore nous avancer trop loin, on peut voir comment cette petite société réagit à ces « coups du sort » – de son point de vue – successifs. Une première option, la plus commune, consiste à quitter la côte pour s'installer en ville. Là, les individus reconstruisent des projets sur d'autres bases, loin du rural et de la pêche – et des Noirs –, continuant et alimentant le racisme urbain, et dans certains cas s'investissant dans le champ politique où ils commencent à représenter, à l'échelle du municipe de Tumaco, une force non négligeable – élection assurée d'un ou plusieurs conseillers municipaux à chaque élection. Ceux qui restent dans les villages du littoral investissent dans d'autres domaines productifs et/ou économiques (contrôle de la filière bois notamment) qui leur permettent de maintenir leur supériorité économique microrégionale, hors de leur territoire « ancestral ». Enfin, une petite minorité semble disposée à rester au village, quitte à modifier en profondeur les anciennes pratiques locales racistes, comme l'attestent par exemple

l'augmentation des mariages « mixtes » et une relative baisse de la discrimination. Il leur faut alors renoncer au discours « ancestral » pour en construire un autre, qui intègre les nouvelles conditions de vie partagées avec les Noirs.

Dans tous les cas, l'hégémonie des Blancs dans les territoires qu'ils contrôlaient est fortement remise en cause. Aujourd'hui, les Noirs et les mulâtres peuvent vivre dans les villages de « la côte ». Les Blancs ont perdu une grande partie de leur capital spatial qu'ils cherchent à transformer au plus vite (en capital économique, en capital politique) avant qu'il ne s'épuise totalement. L'histoire aura voulu que, localement, les dynamiques économiques – et naturelles – et l'évolution du contexte politique global s'allient pour contrer une microformation sociale originale, fondée sur le racisme et la ségrégation, qui avait pu se reproduire dans l'isolement pendant deux siècles.

Les métis du piémont

Ni Noirs, ni Blancs, ni Indiens, les métis ne sont ni de la côte ni de la sierra, et occupent leurs terres sans titres légaux. Ils n'aspirent pas à rejoindre les réserves indiennes toutes voisines mais ne peuvent prétendre à légaliser leur situation foncière de façon individuelle, sous forme de propriété privée, puisque la frange altitudinale qu'ils occupent est déclarée « aire fragile et protégée, non aliénable » par l'Institut colombien de la réforme agraire (Incora). De plus, ils sont en majorité des habitants récents, de deux ou trois générations tout au plus, originaires soit des régions indiennes voisines, soit de la sierra ou encore du littoral, et sont perçus négativement par les autorités comme un groupe sans homogénéité sociale, sans mémoire collective, sans droit reconnu, sans identité partagée... C'est un lourd fardeau que portent ces populations paysannes venues coloniser ces terres vierges dans l'espoir d'y fonder familles et villages.

Désormais, le problème de sécurité foncière ne peut se résoudre, pour eux, sans passer par un positionnement explicite dans la « grille identitaire » prévue par les textes. Tant qu'ils restent qualifiés comme une population mouvante, dans l'espace et dans l'identité, ils ne peuvent prétendre à aucun pouvoir de dialogue politique qui leur permettrait d'exposer leurs revendications. Ils doivent donc rentrer dans le cadre construit depuis la sphère nationale et globale.

Le régime de propriété privée est, comme on l'a vu, hors de portée de ces habitants, sauf à recourir à des pressions politiques extrarégionales qui pourraient justifier une exception à la règle, ou une remise en cause de la règle, deux choses impossibles pour l'instant vu le faible – ou nul – pouvoir de négociation dont disposent les paysans.

Le régime de réserves indiennes, s'il est par certains côtés le plus efficace et le plus rapide aujourd'hui pour obtenir et garantir des territoires⁸, suppose en contrepartie la mise en place et le respect des institutions locales correspondantes

8 Depuis le renouveau des luttes indiennes dans les années soixante-dix, et surtout depuis l'adoption de la constitution de 1991, les Indiens ont acquis un pouvoir de négociation tel, au niveau national, qu'ils ont pu multiplier les territoires de réserves et exercent maintenant le contrôle sur près du quart du territoire national [cf. Gros, 1996].

(*cabildo, gobernador*) et l'insertion dans les structures organisatrices régionales et nationales (Onic, Organisation nationale indienne de Colombie). Pour ces populations dispersées et aux pratiques assez individualistes, l'adoption du régime foncier indien – et de l'identité associée – serait assurément très contraignante.

Dans ce contexte et d'un point de vue pragmatique, la solution « noire » serait encore la plus viable. Les modes de vie (d'exploitation des terres, d'organisation sociale) sont objectivement assez proches de ceux du littoral marqués par la mobilité, la flexibilité et l'individualisme. Les conditions posées pour l'obtention de titres collectifs sont moins contraignantes que dans le cas précédent dans la mesure où les structures organisatrices régionales et nationales noires ne sont pas encore consolidées, tant s'en faut, ce qui laisse une certaine marge de manœuvre aux initiatives et aux innovations locales. Cependant, vu d'un autre angle, le coût de cette redéfinition identitaire est élevé : se revendiquer comme Noir suppose d'assumer la stigmatisation qui reste associée à ce groupe socioculturel, de s'exposer encore plus à la discrimination et au racisme, encore intenses dans la région comme dans le pays. « Devenir noir » impose de se reconnaître comme membre d'un sujet collectif, et d'intégrer les espaces de luttes et de pouvoir que ce nouvel acteur social mène ou tente de mener. Bien au-delà d'une simple instrumentalisation identitaire pour accéder à la terre (une argutie juridique en quelque sorte), ce nouveau positionnement dans l'espace social et politique exige un important travail collectif et individuel. Apparemment, ce n'est pas un obstacle rédhibitoire, comme le montrent les débuts de mobilisations en ce sens, appuyés par certains secteurs de l'Église catholique : organisation de réunions, premières négociations entre voisins, et l'indispensable travail de mémoire qui consiste à retracer l'histoire des migrations et des premiers arrivants, à retrouver la localisation des maisons des ancêtres, actuelles ou disparues, à reconstruire les généalogies familiales et villageoises, à cartographier un hypothétique futur territoire collectif... Dans ces séances de réflexion collective, les racines indiennes, blanches, métisses et noires s'enchevêtrent inextricablement, et l'appartenance aux « communautés noires » n'apparaît pas aussi incongrue qu'on peut le penser de prime abord, tant l'histoire récente rapproche ces individus devant faire face aux mêmes problèmes de reconnaissance sociale et politique d'une part, de reconnaissance foncière d'autre part.

Toutefois le chemin est encore long, et déjà certains contestent le droit de ces habitants à se réclamer « de la négritude », en présentant des arguments relatifs à leurs phénotypes : ce ne sont pas des « vrais Noirs ». L'Incora se débarrasserait ainsi d'un dossier explosif, et pourrait continuer à considérer ces populations comme une juxtaposition de colons illégalement installés, plutôt que comme un groupe social participant d'une dynamique régionale légitimée par les textes. Les organisations noires déjà constituées, sur la côte, ont elles-mêmes parfois du mal à reconnaître comme faisant partie des leurs ces groupes très hétérogènes, et craignent une récupération du processus de mobilisation ethnique à des fins exclusivement territoriales.

Les positionnements individuels

Les mobilisations identitaires évoquées jusqu'ici n'impliquent pas seulement des débats d'idées ou des enjeux collectifs ; elles supposent des positionnements

individuels qui se construisent notamment à l'occasion des réunions qui rassemblent les habitants en vue de discuter de l'application de la loi 70 et de la constitution des territoires collectifs.

Le territoire en cours de constitution dans le haut-Mira compte une trentaine de localités, hameaux et petits villages, et est entouré à l'est de réserves indiennes awas, à l'ouest et au nord de vastes palmeraies ou pâturages déjà anciens, propriétés d'agroindustriels de Cali ou Bogota, et au sud de forêts en cours de déforestation par ces mêmes entrepreneurs avides de nouvelles terres, le plus souvent sans titres ou après achats non légalisés. Pris en étau entre ces voisins tentés par l'expansion territoriale, les paysans du haut-Mira ne contrôlent que difficilement leur territoire, d'autant que les cultures illicites (coca) se sont répandues massivement depuis quelques années, entraînant l'apparition de nouveaux habitants non noirs, peu enclins à discuter de droits fonciers. C'est donc dans un contexte de grandes tensions que s'engagent et se déroulent les discussions relatives à l'organisation de la population pour demander la reconnaissance de leur territoire.

Lors d'une assemblée consacrée à la cartographie des limites, des localités, des lieux et des espaces compris dans ce territoire, il fut évidemment fait mention des conflits ouverts ou larvés avec les colons blancs limitrophes. Cependant, ce ne fut qu'à la fin du deuxième jour que les paysans mentionnèrent l'existence d'une petite localité, incluse dans le territoire et dans le recensement correspondant établi par la communauté noire, et composée d'une demi-douzaine de maisons habitées par des Blancs. Pour les assistants, il était évident que ceux-ci s'intégraient au territoire, sans besoin même d'en débattre en assemblée. En effet, installés depuis deux générations, ces Blancs constituent une famille étendue qui travaille et vit comme ses voisins noirs, commence à établir avec eux des unions matrimoniales, aspire au territoire collectif dans les mêmes conditions et participe en tous points à la vie locale. Le phénotype n'était à aucun moment apparu comme pertinent, aux yeux des Noirs présents à l'assemblée, pour justifier une éventuelle exclusion, ou pour simplement mettre en doute leurs droits sur le territoire. Même les assesseurs externes, au départ un peu étonnés, entérinèrent cette position.

À l'inverse, à la même assemblée, arriva le deuxième jour un paysan indien qui prétendait participer aux réunions, puisqu'il habite un village inclus dans le projet de territoire collectif. Un débat s'engagea à mi-voix, dans la pièce adjacente de celle où se trouvait le nouvel arrivé, pour décider de l'attitude à prendre à son égard. Il ne peut pas participer car il n'est pas noir, disait l'un (lui-même fortement métissé); oui, mais sa femme est noire, répondit l'autre. Ce n'est pas un critère, rétorqua un troisième, que sa femme vienne si elle est intéressée, lui n'a pas voix au chapitre. Finalement, après un quart d'heure d'échanges, un consensus se dégagait quant à son acceptation, car il était « résident actif » depuis plusieurs années, intégré dans les réseaux d'échanges traditionnels informels qui caractérisent la vie locale (de nourriture, de travail, de menues aides pour garder les enfants par exemple, d'appuis ponctuels, etc.) et disposé à participer pleinement au processus de discussion.

Les critères d'identité qui fonctionnent dans le quotidien, loin de se restreindre aux phénotypes, intègrent pleinement la dimension sociale des individus, leur participation au temps et à l'espace du territoire (sa mémoire), et vont par là même

différer d'un lieu à l'autre. Dans certains territoires, les Blancs sont clairement les « ennemis » (territoriaux) et aucun compromis n'est pensable. Dans d'autres, ce sont les Indiens qui font figure de l'Autre menaçant. Dans d'autres cas enfin, les combinaisons sont plus complexes et obligent à nuancer les positions. C'est là une chose bien difficile à gérer pour les leaders régionaux ou nationaux qui s'efforcent de construire une « identité noire ».

La mémoire collective, fruit de tensions identitaires pour l'instant indépassables

La reconstruction de la mémoire collective s'effectue dans une dialectique entre intérêts individuels et stratégies collectives plus ou moins explicites pour répondre à des besoins qui, dans le cas du Pacifique colombien, sont autant d'ordre pratique – s'assurer le contrôle de territoires – que politique – se constituer comme acteur politique sur des bases ethniques – et même « existentiel » – « se sentir noir » et le revendiquer, comme condition en même temps qu'objectif de la mobilisation: « Les gens veulent ressentir l'orgueil d'être noir. C'est un sentiment collectif⁹. » Selon que l'une ou l'autre de ces dimensions l'emporte, l'accent est mis sur la mémoire du territoire qui alimente la construction d'une identité ethnique noire, ou plus pragmatiquement sur une mémoire collective de l'occupation des lieux et des terres qui justifie l'usage, la possession et finalement l'obtention de titres fonciers. La mémoire est donc le résultat de processus complexes, plus qu'une donnée de départ qu'il faudrait « récupérer » pour atteindre tel ou tel objectif.

Dans tous les cas cependant, ces processus impliquent un travail d'innovation assumé par les leaders comme par les populations rurales, dans le contenu comme dans les modalités de transmission de la mémoire. Ces changements influencent en retour d'autres dimensions de la vie collective. Ainsi le recours à un vocabulaire spécifique (la *minga*, la *porfía*) ou la mise en place de nouvelles scènes d'interaction (les assemblées, les réunions) introduisent des modes de communication qui décident de nouvelles hiérarchies: qui est écouté, au nom de quoi, qui est porteur de « vérité »? Dans le même sens, la rénovation des débats autour de la question de l'identité, dans la mesure où elle doit déboucher sur des compromis pratiques – qui a accès à la terre? Qui représente les populations rurales? – oblige les uns et les autres à entamer le dialogue et installe ainsi des canaux de communication entre plusieurs mondes qui tendaient à s'ignorer.

Les innombrables médiations nécessaires à l'élaboration, à la discussion et à la diffusion des nouveaux discours constituent, en tant que telles, une innovation sociale et politique majeure qui remet en cause les systèmes locaux de hiérarchie et d'autorité (entre rural et urbain, mais aussi paysan et technicien, lettrés et non scolarisés, jeunes et anciens, Noirs et Indiens). Ces recompositions ne sont pas

9 « El derecho a ser negro es también un sentimiento, la gente quiere sentir pleno orgullo de ser negra. Hay un sentimiento colectivo. [...] En los ríos se decía que un criterio a tener en cuenta para que alguien los represente es que sea y se sienta negro » [« Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura », p. 246].

neutres, pas plus que les scènes et moyens de communication employés par les uns et les autres. Comme le note Bierschenk [1995 : 460] à propos des Peuls du Bénin, « la symbolique des rituels politiques et autres doit donc être comprise comme étant aussi une ressource politique; [...] comme pour les autres types de ressources politiques, tous les acteurs sociaux n'ont pas le même accès aux domaines symboliques; la possibilité de manipulation des symboles est généralement répartie socialement de façon inégale ». Dans le Pacifique colombien, on ne peut ignorer les tendances parfois très fortes à la confiscation du discours et de la vérité de la part de certains dirigeants qui contrôlent les flux d'information – et de fonds – qui arrivent aux communautés noires rurales [cf. Agier, Hoffmann, 1999].

D'une manière générale, les catégories élaborées par les « gens des rivières » autour de la question identitaire sont souvent plus nuancées et plus flexibles que celles proposées par les intellectuels et dirigeants du mouvement noir (cf. par exemple les combinaisons de critères phénotypiques, résidentiels, de parenté et de pratiques sociales pour définir qui est membre d'un territoire et donc « Noir »). Plus qu'une contradiction, ce déphasage répond à des contraintes externes pour l'instant indépassables: les dirigeants ne peuvent que se situer dans les cadres de pensée construits ailleurs (dans la capitale, les milieux politiques) qui exigent de mettre l'accent sur les particularismes et poussent ainsi à une interprétation « essentialiste » des réalités sociales, culturelles, économiques et politiques des populations concernées, alors que, à la base, les expériences quotidiennes de coexistence inciteraient plutôt à la souplesse et la négociation. On retrouve là la distinction mentionnée par de nombreux auteurs entre les discours destinés à l'extérieur et ceux élaborés à l'intérieur des « communautés » [*frontstage/backstage* de Goffman, 1973; Feirman; 1990; *public transcript/hidden transcript* de Scott, 1990]. Ceux-ci, à leur tour, renvoient, d'une part, à l'idée de « double conscience » des groupes subalternes [Gilroy, 1993] et, d'autre part, à celle de l'imposition paradoxale de discours particularistes sous l'effet de la globalisation.

Aujourd'hui, alors que les dynamiques engagées sont loin d'avoir atteint leurs objectifs, on ne peut que souligner l'existence de forces divergentes qui indiquent de possibles développements futurs: entre normalisation et invention du discours – et de la mémoire –, entre rigidification et souplesse dans les pratiques sociales et politiques, entre fermeture identitaire et ouverture aux autres groupes et ensembles sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER M., HOFFMANN O. [1999], « Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs », *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, La Documentation française, 32, janvier-mars: 17-42.
- AGUDELO C. E. [1999], « Changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs en Colombie », *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, La Documentation française, 32, janvier-mars: 43-52.
- AUGÉ M. [1998], *Les Formes de l'oubli*, Paris, Manuels Payot, 123 p.
- BARTH F. [1995 (1969)], « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf: 203-249.

- BIERSCHENK T. [1995], « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des sciences humaines*, 31 (2): 457-484.
- CIFUENTES A. (comp.) [1986], *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura-ICAN.
- ESCOBAR A., PEDROSA A. [1996], *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p.
- FEIERMAN S. [1990], *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, Madison, University of Wisconsin Press.
- GILROY P. [1993], *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GOFFMAN E. [1973], « Les relations en public », in *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, II, 374 p.
- GROS C. [1996], « Un ajustement à visage indien », in J.-M. Blanquer, C. Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, IHEAL-Credal, 438 p.: 249-275.
- GRUESO L., ROSERO C., ESCOBAR A. [1998], « The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia », in S. Alvarez, E. Dagnino, A. Escobar, *Cultures of Politics/Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Colorado, Westview Press: 196-219.
- HALBWACHS M. [1997 (1950)], *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 295 p.
- HOBBSBAWN E., RANGER T. [1983], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 322 p.
- HOFFMANN O. [1998 a], « Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México », *Análisis Político*, Bogotá, IEPRI, 34: 2-24.
- HOFFMANN O. [1998 b], « Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco), revisión de algunos conceptos », *Documentos de trabajo del CIDSE*, Cali, Univalle, 36, 33 p.
- LE BRETON D. [1997], *Du silence*, Paris, Métailié, 283 p.
- LE GOFF J. [1988], *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 409 p.
- LOSONCZY A.-M. [1996], « Mémoires "nègres": le creux et le plein », *Bastidiana*, 13-14: 163-173.
- LOSONCZY A.-M. [1997], *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá*, Paris, L'Harmattan.
- MOSQUERA C. [1998], *Acá antes no se veían negros*, Cuadernos de investigación, Estudios monográficos, Bogotá, Observatorio de cultura urbana.
- « Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura » (sans auteur) [1996], in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Ecofondo-Cerec, 374 p.: 245-265.
- NORA P. (dir.) [1984], *Les Lieux de la mémoire*, 1: *La République*, Paris, Gallimard NRF, 672 p.
- RAPPAPORT J. [1998], « Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia », in M.L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican-Colciencias, 441 p.: 17-40.
- RESTREPO E. [1997], « Inventiones antropológicas del negro », *Revista colombiana de antropología*, XXXIII: 237-269.
- SCOTT J. [1990], *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- VANIN A. [1996], « Lenguaje y modernidad », in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p.: 41-65.
- VILLA W. [1998], « Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región », in *Geografía humana de Colombia*, VI: *Los Afrocolombianos*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica: 431-449.
- WADE P. [1996], « Identidad y etnicidad », in A. Escobar, A. Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, 374 p.: 283-298.

Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)

Jean-Pierre Chaumeil *

Cadre général et problématique

Depuis les années soixante, et surtout depuis la signature en 1978 du Traité de coopération amazonienne (TCA), la politique des pays amazoniens a oscillé entre la coopération dans le cadre d'accords bi- ou multinationaux d'intégration frontalière et les exigences de souveraineté et de sécurité nationales (renforcement de l'État aux frontières). Ces deux attitudes divergentes soulignent les difficultés d'application d'une politique de développement conjuguant les idées d'intégration et de souveraineté. Les pays concernés hésitent en effet à s'engager ouvertement dans ce type de coopération au regard des fortes tensions qui subsistent encore entre États voisins.

Dans un tel contexte, l'occupation des espaces frontaliers (concept de « frontières vivantes ») reste un impératif stratégique majeur pour tous ces pays [Rivière d'Arc, 1981]. Conçu à l'origine pour contrer les velléités d'internationalisation de l'Amazonie, le TCA vise en effet à renforcer le développement des régions frontalières en vue de leur intégration future au sein d'un « grand ensemble régional amazonien ». Sa mise à exécution a vu la création de plusieurs commissions mixtes de coopération interfrontalière entre le Pérou, la Colombie et le Brésil, pour en rester aux trois pays qui nous intéressent dans cette étude. La revue *Allpanchis* [1995] s'est fait l'écho des projets interfrontaliers entre le Pérou et le Brésil, pays qui partagent près de 3 000 kilomètres de frontière commune. De leur côté, la Colombie et le Pérou ont signé en 1988 un Plan binational pour le développement intégral du bassin du Putumayo, région relativement isolée d'environ 160 000 kilomètres carrés entre le Caquetá et l'Amazone. Tout récemment, le Pérou et l'Équateur viennent de mettre fin à un litige frontalier vieux de plus d'un demi-siècle. Malgré les violentes protestations des autorités régionales du Loreto accusant le gouvernement péruvien de « brader » les intérêts nationaux (relance de la thèse souverainiste), un accord de paix entre les deux pays a finalement pu être trouvé, octroyant notamment à l'Équateur un accès fluvial au bassin de l'Amazone. Dans le cadre de cet accord, un programme binational de développement frontalier est également prévu. Lorsqu'elles seront pleinement appliquées (si tant est qu'elles le

* Directeur de recherche au CNRS.

soient un jour), ces dispositions auront à l'évidence d'importantes répercussions sur l'ensemble du territoire. La connaissance des formes actuelles de solidarité et d'identité sociales qui se déploient dans ces régions apparaît donc plus que jamais nécessaire pour conduire à une meilleure définition des politiques régionales et de gestion des territoires de frontière en Amazonie.

L'article se propose dans cette optique de réunir les premiers éléments d'une recherche anthropologique dans la région dite du Trapèze amazonien, aux frontières du Pérou, de la Colombie et du Brésil, région au demeurant fort peu étudiée [Seiler-Baldinger, 1980, 1983; Chaumeil, 1996, 1997; Goulard, 1994; Sampaio Silva, 1991]. L'objectif général de notre recherche concerne l'étude des dynamiques identitaires et territoriales contemporaines dans un ensemble de populations (d'origine indigène et métisse, mais aussi plus récemment de migrants andins) établies au carrefour des trois frontières. Plutôt que par leur hypothétique sédentarisation ou assimilation dans l'un des trois pays, ces populations se caractérisent au contraire par une grande mobilité interfrontalière, marquée par d'incessants va-et-vient de part et d'autre des limites séparant ces États. Très concrètement, il ne s'agira donc pas simplement d'établir un cadre de référence pour l'étude d'une région mais d'engager une réflexion plus large sur la manière dont les situations transfrontalières influent sur la constitution et la dynamique des identités culturelles, ethniques, religieuses et régionales. Ces mouvements régionaux jouent en outre un rôle fondamental face à la dispersion ethnique si caractéristique de ces régions, recréant du lien social ou réunifiant, comme c'est le cas ici, des groupes divisés par plusieurs frontières nationales à travers la mise en place de réseaux qui transcendent ces délimitations et circonscrivent de nouveaux espaces de solidarité et d'identité. On commence à reconnaître le caractère transnational et transétatique de ces sociétés qui partagent des territoires contigus appartenant à différents États-nations suite aux découpages coloniaux et postcoloniaux [Varese, 1996]. Ce faisant, l'approche anthropologique doit à son tour changer d'échelle et proposer des cadres de vision spatialement plus large ne se limitant plus comme par le passé aux frontières politiques d'un seul État.

On sait par ailleurs que les notions de globalisation et d'ethnicité ne sont nullement antagoniques, qu'elles relèvent de processus complémentaires; les deux notions se développant souvent en écho l'une de l'autre, comme le souligne Geana [1997 : 207, citant Spencer]: « Plus le monde se "globalise", plus l'idée opposée – que le monde est divisé en unités sociales discrètes et distinctes – gagne en force. »

Une fois menée à son terme, la recherche devrait par ailleurs fournir une base de comparaison avec d'autres situations comparables en Amazonie, celles par exemple entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela sur le haut rio Negro [Oliveira, 1995], entre le Brésil et la Colombie sur le Caquetá [Faulhaber, 1998], entre le Pérou, l'Équateur et la Colombie sur le haut rio Napo ou encore plus au sud entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou.

Le concept de frontière

Ce concept recouvre des réalités différentes en fonction de la double nature de la frontière: elle est en effet à la fois ligne de séparation et lieu de mise en

contact. Dans le premier cas, l'idée de frontière (hormis celle que constitue tout obstacle géographique infranchissable) se réfère d'abord à une démarcation géopolitique précise séparant deux ou plusieurs États. C'est donc avant tout une ligne purement conventionnelle qui, au regard du droit international, garantit les limites d'un territoire sur lequel s'exerce la souveraineté d'un État. Dans le second cas, qui nous intéresse au premier chef dans cette étude, l'idée de frontière entre États ou régions se réfère surtout à un espace diffus, une aire sociopolitique ou culturelle particulière, produit de l'interaction des populations qui l'habitent et la transforment dans leurs pratiques quotidiennes en un espace continu [Uriarte, 1994 : 43-44]. La première divise, la seconde forme une zone de communication et d'échange, et c'est à ce propos que l'on a pu parler de « culture de frontières ». Uriarte [*ibidem*] a développé ce concept en menant une étude sur un segment de la frontière luso-espagnole (la Raya) que les habitants manipulent selon des stratégies mouvantes et complémentaires, accentuant ou minimisant selon les époques les différences nationales (le même phénomène s'observant dans l'utilisation stratégique du territoire). Nationalisme et territorialité dans la « culture rayana » de frontière sont des conceptualisations constamment redéfinies plutôt que des réalités statiques. La frontière, tracée pour diviser et séparer, de fait unit les populations à travers une multitude d'activités, de lieux et de déplacements transfrontaliers, qu'ils soient de type économique (contrebande, etc.) ou culturel (centres cérémoniels, chamanisme, bilinguisme). Contrairement aux prévisions, la suppression de la frontière luso-espagnole dans le cadre de l'Union européenne n'aurait fait, selon l'auteur, que désarticuler cette région qui constituait la base territoriale des transactions socioéconomiques et culturelles, obligeant les *rayanos* à redéfinir radicalement leur culture de frontière.

La notion de frontière utilisée dans la suite du texte adoptera cette approche et sera donc envisagée comme « espace central » (endocentré sur la ligne de partage) et non comme zone périphérique (selon la perspective adoptée par les États concernés) ou comme simple ligne de démarcation. Les populations actuelles, indigènes en particulier, se réfèrent en effet continuellement à cet axe dans leurs échanges et leurs perceptions du territoire. Cette définition recoupe grosso modo celle de « frontières ethniques » comme lieu à partir duquel les échanges et les identités sociales vont se constituer. Dans cette contrée où, en l'absence de réseaux terrestres, les fleuves fournissent les principales voies de communication, l'Amazone constitue l'axe par excellence des échanges : elle unit les rives, connecte l'amont et l'aval, ordonne l'espace...

Dans les cosmologies indigènes, l'Amazone est souvent perçue comme un tracé, un « chemin » qui parcourt et relie la terre d'Est en Ouest, et du Nord au Sud par l'imposant dédale d'affluents qui l'alimente. Nous verrons plus loin le rôle crucial joué par le fleuve dans les échanges économiques, culturels et symboliques de ces sociétés, à propos notamment de ces nouvelles formes de chamanisme qualifiées de « subaquatiques » qui se développent dans la région depuis quelques années.

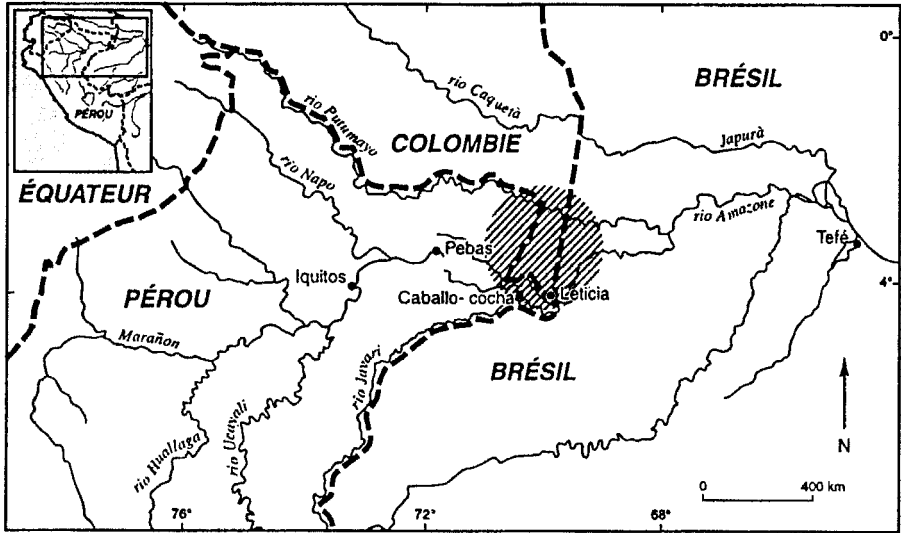
Le Trapèze amazonien

Cette désignation vient de l'étroite bande de terre en forme de trapèze qui relie l'extrême sud de la Colombie à l'Amazone, couloir acquis par ce pays au détriment du Pérou en 1922. La frontière septentrionale entre les deux États suit en effet le cours du Putumayo jusqu'à l'embouchure du rio Yaguas où elle bifurque en ligne droite vers le sud-ouest en direction du rio Atacuari, légèrement en amont de sa confluence avec l'Amazone. À partir de là, la frontière suit la ligne de thalweg de l'Amazone jusqu'au rio Yavari dont le cours délimite la frontière entre le Pérou et le Brésil. On se trouve donc à cet endroit (situé près de Tabatinga) au point d'intersection des trois frontières. De ce point, la limite entre la Colombie et le Brésil suit la ligne géodésique (direction nord-est) jusqu'à la confluence du Caquetá (appelé Japura au Brésil) et de l'Aporis.

Ainsi délimitée, cette région de forêt basse comprend une population extrêmement atomisée que l'on peut évaluer, à défaut de recensement précis, à quelque 160 000 personnes. Du côté indigène, les groupes concernés sont les Cocama-Cambeba (estimés à 30 000 dans les trois pays), les Ticuna (plus de 30 000 également sur les trois pays) et les Yagua (environ 4 000 entre le Pérou et la Colombie), auxquels il faut ajouter 200 à 300 Witoto dans les environs de Leticia (Colombie). La population métisse (cabocla au Brésil) est en majorité constituée de petits colons et de pêcheurs riverains. Ajoutons qu'au Pérou, 20 000 à 30 000 migrants d'origine andine se sont récemment installés dans la zone. Le reste de la population (commerçants, industriels, fonctionnaires, militaires, employés, etc.) réside dans les centres urbains qui constituent les pôles économiques et les principaux marchés de main-d'œuvre de la région. Situé à 90 kilomètres à vol d'oiseau de Tabatinga et capitale de la province de Ramon Castilla au Pérou, Caballo-cocha regroupe aujourd'hui 4 000 habitants (dont plusieurs familles-souches d'origine brésilienne). Leticia, avec ses 35 000 habitants (beaucoup d'origines brésilienne et péruvienne), constitue le principal port colombien sur l'Amazone et le centre d'un très actif commerce frontalier. Contigu à Leticia, mais en territoire brésilien, s'étend le complexe portuaire en pleine expansion de Marco-Tabatinga (20 000 habitants). Enfin, sur la rive opposée, non loin de la confluence du Yavari avec l'Amazone (frontière Pérou-Brésil) se trouve Benjamin Constant (environ 15 000 habitants) qui maintient d'étroites relations par le fleuve avec Tabatinga et Leticia. Dans ce pays où les fleuves constituent, comme on l'a vu, les principales voies de communication, le réseau routier est quasiment inexistant. Outre les six kilomètres de « route internationale » reliant Leticia à Tabatinga, les vingt kilomètres de piste carrossable au nord de Leticia en direction de Tarapacá et le tronçon raccordant Benjamin-Constant à Atalaya do Norte sur le rio Yavari, le reste du réseau se compose de pistes forestières difficilement praticables.

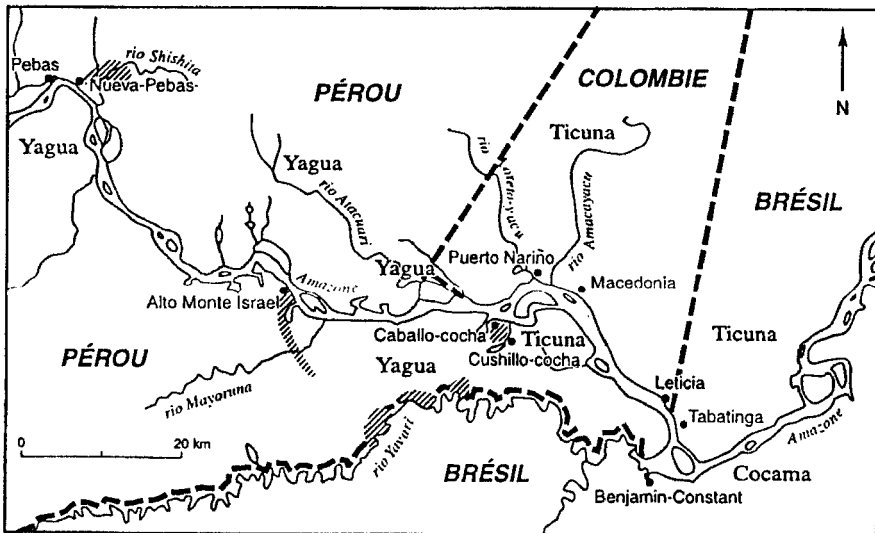
Composée en majeure partie de terres inondables, la frontière péruvienne n'est guère avantagée en termes d'infrastructure et d'occupation humaine comparée à celles des deux autres pays. Les projets de colonisation fomentés par le gouvernement du Pérou entre 1972 et 1985 se sont en effet tous soldés par des échecs. Précisons enfin qu'une grande partie du territoire colombien du Trapèze est occupée par le parc national Amacayacu (293 000 hectares) où résident plusieurs groupes Ticuna.

Figure 1 – Frontières Pérou-Colombie-Brésil



Le "Trapèze Amazonien"

Figure 2 – Région du Trapèze amazonien



Principales zones de colonisation Israélita

Si la zone ainsi circonscrite forme un ensemble régional relativement autonome en termes d'aire d'échanges, elle n'en demeure pas moins située le long du grand couloir amazonien qui la rattache à des villes importantes comme Iquitos (300 000 habitants, Pérou), Tefé (60 000) et surtout Manaus (1,5 million d'habitants) au Brésil. Toute étude sur cette région devra nécessairement tenir compte de ce contexte élargi. S'agissant toutefois d'une recherche en cours, la réflexion développée dans ce texte se limitera pour l'heure au mouvement indigène (Yagua en particulier) et à celui plus récent de migrants andins tels qu'ils se développent depuis quelques années. Un travail plus complet mobilisant l'ensemble des composantes régionales (démographiques, politiques, économiques et culturelles) nous entraînerait bien au-delà des limites d'un simple article. Pour saisir tout d'abord la configuration particulière de cette frontière, il convient de faire un peu d'histoire.

Formation de la frontière

Comme la plupart des zones frontalières en Amérique du Sud, celle qui nous occupe fut le théâtre d'innombrables conflits opposant d'abord les deux puissances coloniales, l'Espagne et le Portugal, puis les États constitués après l'indépendance. Le traité de Tordesillas (1494) avait fixé la frontière lusitanienne bien plus à l'est, mais au cours du processus de colonisation les Portugais repoussèrent cette limite vers l'ouest pour occuper peu à peu les deux rives de l'Amazone jusqu'à l'embouchure du rio Yavari. Leur avancée n'est contenue qu'en 1777 avec le traité de San Ildefonso, fixant les frontières entre les deux colonies aux rio Yavari et Caquetá-Japura. Après la proclamation des Républiques andines et la constitution du Brésil en Empire, les litiges frontaliers reprirent de plus belle. L'Équateur et la Colombie revendiquèrent à leur tour leurs prétentions sur cette région. En 1851, le Pérou signait une convention de navigation fluviale avec le Brésil qui lui fit perdre 80 000 kilomètres carrés en échange de la libre navigation sur l'Amazone. Le triangle Caquetá-Amazone-Yavari passa alors du côté brésilien avec pour nouvelle frontière la ligne géodésique reliant Tabatinga au rio Apaporis. La « guerre des frontières » sur l'Amazone concerna désormais le Pérou, la Colombie et l'Équateur. Les deux premiers pays parvinrent cependant, grâce à l'accord préalable de 1851 avec le Brésil, à la signature, en 1922, du traité Salomon-Lozano (confirmé en 1935) garantissant à la Colombie une sortie sur l'Amazone (le « trapèze de Leticia ») ainsi que l'immense territoire jusqu'alors péruvien compris entre le Caquetá et le Putumayo. Le récent conflit (1995) opposant le Pérou et l'Équateur sur le haut-Cenepa montre cependant à quel point la question des frontières pour l'accès à l'Amazone reste toujours vive dans la région.

Quoi qu'il en soit, ce redécoupage marque le second moment fort de l'histoire des frontières dans cette zone : d'une bipartition Pérou-B Brésil, on est passé à une tripartition Pérou-Colombie-B Brésil, changement qui eut d'importantes répercussions sur les populations indigènes. Au moment de la tripartition par exemple, plusieurs groupes indigènes (Ticuna et Cocama notamment) se trouvèrent répartis sur les trois frontières, le traité de 1935 garantissant toutefois la libre circulation des personnes de part et d'autre des limites. Bien vite les États cherchèrent à réduire cette libre cir-

culatation devenue difficile avec l'attribution des titres sur les terres. Cela revenait pour les indigènes à définir leur appartenance comme Colombiens, Péruviens ou Brésiliens s'ils voulaient obtenir des terres, et à adopter entre eux des attitudes, voire des langues (espagnol-portugais), différentes [Seiler-Baldinger, 1983].

Mobilité et flux migratoire transfrontaliers

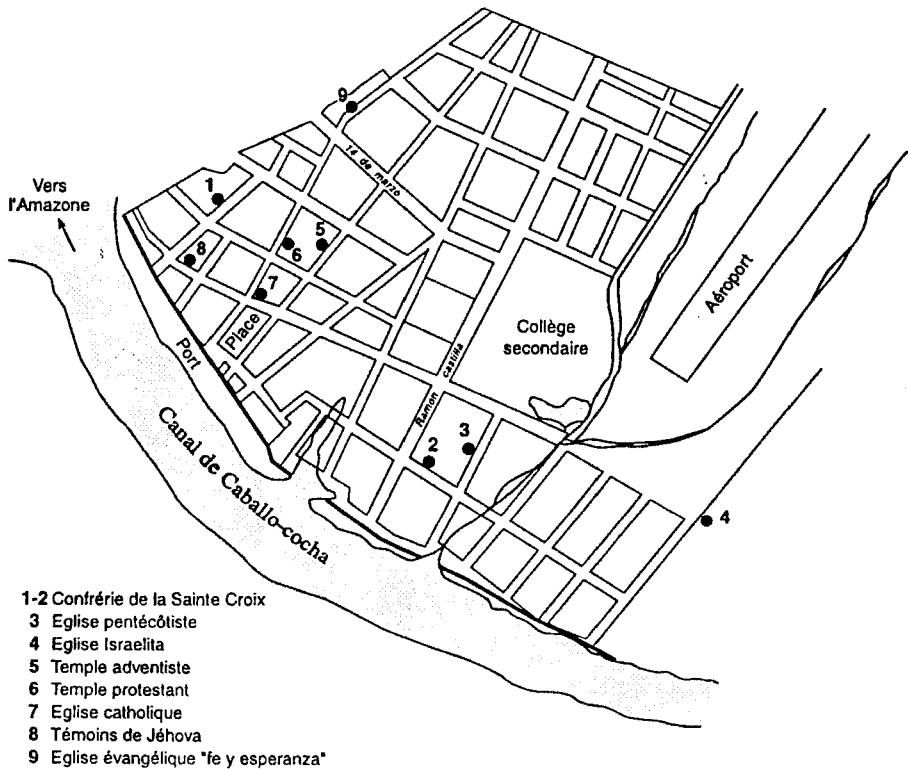
Ce nouveau tracé des frontières n'a cependant nullement empêché les échanges commerciaux entre les trois pays ni les fréquents va-et-vient des populations indigènes. Les Ticuna par exemple se visitent fréquemment de part et d'autre des frontières. Les Yagua du Pérou vendent souvent à meilleur prix leur production (bois, viande, poisson, artisanat) sur les marchés colombiens mieux achalandés, notamment à Leticia où, par ailleurs, un nombre croissant de Brésiliens affluent pour bénéficier de salaires plus avantageux. Cette mobilité transfrontalière toujours très active a parfois débouché sur des mouvements migratoires d'ampleur variable selon les époques. Au moment de la tripartition et les années suivantes, le flux migratoire frontalier était plutôt orienté est-ouest. Près de la moitié de la population de Leticia, par exemple, est d'origine brésilienne, de même que les familles souches de Caballo-cocha ou encore les premières familles Ticuna qui ont peuplé dans les années cinquante la communauté de Cushillo-cocha au Pérou (2500 habitants en 1998). Aujourd'hui, c'est plutôt la tendance inverse qui s'observe, du Pérou vers la Colombie ou même vers le Brésil.

C'est ainsi qu'aux abords de Leticia vient de se constituer un « quartier péruvien » (*barrio peruano*) de 500 à 600 personnes appelées *cholombianos* (contraction de *cholo*, terme dépréciatif désignant le paysan andin et par extension l'Indien acculturé, et de *colombiano*: colombien) ou encore *chinombo* (de *chino*, en référence à l'origine japonaise de l'actuel président du Pérou, A. Fujimori). Ces migrants péruviens sont originaires pour la plupart du département limitrophe du Loreto et se sont progressivement constitués en réserve de main-d'œuvre sur le marché colombien. De même, au cours des dix dernières années, un quart environ de la population Yagua (1 000 sur 4 000) a migré du côté colombien (région du Trapèze), voire encore plus récemment du côté brésilien (région de l'Ituy et du Curuzá, affluents du Yavari), là où, il y a quelques années encore, ils étaient d'illustres inconnus [pour une carte des migrations yagua jusqu'en 1976, voir Chaumeil, 1981].

Plusieurs raisons à cela. Tout d'abord le commerce et le marché du travail et des services (éducation, santé, tourisme) sont actuellement plus actifs et mieux organisés du côté colombien, ainsi que, semble-t-il, le système d'appui aux communautés indigènes. Les Yagua du Tucuchira (non loin de Leticia) viennent par exemple d'obtenir avec le soutien d'une ONG internationale commissionnée par différentes entités gouvernementales d'aide aux communautés indigènes de Colombie un financement de la Communauté européenne pour la réalisation d'un projet d'écotourisme. Un projet similaire fonctionne déjà chez les Ticuna de San Martin, dans le parc national Amacayacu. Ce genre d'initiative ne peut qu'inciter les groupes péruviens, pour qui ce type d'aide est plus difficile à obtenir, à venir les rejoindre.

D'autre part, les avantages économiques liés à la contrebande et au narcotrafic en majorité aux mains des Colombiens (mais pas exclusivement) ont mobilisé une main-d'œuvre indigène ou rurale croissante, du moins jusqu'à ces derniers temps (ouverture de pistes clandestines, transport de la drogue, etc.). En 1980, Seiler-Baldinger [1983 : 30] estimait qu'environ 90 % des habitants de Leticia étaient impliqués de près ou de loin dans le narcotrafic. Enfin la présence de centres religieux, notamment de sectes évangéliques d'origine nord-américaine, a joué et continue de jouer un rôle important sur la mobilité et le flux migratoire des populations surtout indigènes. L'Église évangélique *Centro de fe y esperanza* basée à Macedonia (en amont de Leticia en territoire colombien) maintient de nombreuses ramifications au Pérou et au Brésil, dont un temple à Caballo-cocha (fig. 3). Les réunions du culte, organisées en alternance dans l'un des trois pays par les pasteurs évangélistes, obligent les adeptes (dont plusieurs communautés yagua) à effectuer de fréquents voyages interfrontaliers. De même, les membres (essentiellement Ticuna et Cocama résidant au Pérou et en Colombie) de la confrérie de la Sainte

Figure 3 – Principales églises et sectes religieuses du Caballo-cocha (1994)



Croix, mouvement messianique fondé en 1971 au Pérou par un prophète d'origine brésilienne, doivent-ils franchir la frontière pour se rendre en pèlerinage à la ville sainte élevée par le fondateur sur un affluent du Putumayo, en territoire brésilien. Ces informations parcellaires suffisent pour donner une idée de l'ampleur des mouvements démographiques qui parcourent depuis des années cette frontière.

À la différence toutefois de ses voisins, le Pérou ne s'est préoccupé de sa frontière nord-orientale que fort récemment (depuis en fait le conflit désastreux avec l'Équateur). Renouant avec le vieux système consistant à confier aux ordres missionnaires la défense des territoires limitrophes en Amazonie [voir Garcia Jordan, Sala i Vila, 1998], le gouvernement péruvien encouragea, dans le cadre de la nouvelle législation agraire de 1995, l'implantation massive dans cette région de membres d'une secte religieuse en majorité d'origine andine. Il s'agit de l'« Association évangélique de la mission israelita du nouveau pacte universel », ou plus simplement dit les israelitas, dont le projet messianico-politique (baptisé « Projet intégral de frontières vivantes du Pérou ») a précisément pour objectif de favoriser l'« intégration territoriale sud-américaine ». Cependant, comme nous le verrons, l'impact social et environnemental de ce mouvement religieux, dont l'intention est également de coloniser la frontière colombienne et brésilienne, est pour le moins préoccupant. Outre de mettre la forêt en coupe réglée, les colonies israelitas intercalent en effet une « nouvelle frontière » entre les groupes indigènes frontaliers de même appartenance ethnique.

Les populations indigènes frontalières

Examinons brièvement les conséquences de ce découpage tripartite du territoire frontalier sur la façon dont les groupes indigènes recomposent ou redéfinissent aujourd'hui leur propre appartenance. Comment en effet penser une identité commune dans un contexte plurinational? Comment penser la totalité sociale lorsque celle-ci est divisée entre différentes souverainetés nationales? La solidarité religieuse transnationale semble être ici l'une des réponses apportées par les indigènes. Plutôt que d'essayer de créer une organisation politique transnationale (entreprise somme toute difficile vue la disparité des politiques indigénistes en vigueur dans chacun des trois pays) ou de se positionner comme l'ont fait d'autres sociétés amazoniennes par rapport à une organisation indigène internationale telle que la COICA [Smith, 1996], les groupes en question ont cherché une solution au niveau régional dans un champ qui représente pour eux une longue tradition culturelle (le messianisme et le chamanisme de frontière), inscrite dans leur histoire du contact et maintenue vivante au fil des siècles. On connaît depuis longtemps la ferveur messianique des Cocama-Omagua comme moteur probable de leurs migrations historiques sur le haut Amazone à la recherche de la Terre sans Mal. Le messianisme Ticuna est attesté depuis le XIX^e siècle et existait probablement bien avant cette date [Goulard, 1994] et les Yagua ont toujours maintenu forte leur tradition chamanique.

Les Cocama-Cambeba parlent une langue affiliée au Tupi et résident dans les trois pays, dispersés en petites communautés séparées les unes des autres par d'énormes distances (du Marañon au Pérou jusqu'aux environs de Tefé au Brésil).

Aux premiers temps de la Conquête, ils habitaient cependant de gros villages stratifiés le long de l'Amazone mais furent très vite victimes des grandes épidémies puis des raids esclavagistes au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles. C'est ainsi qu'au milieu du XIX^e siècle les voyageurs n'arrivaient plus à les différencier comme groupe distinct de l'ensemble de la population métisse. Il faudra attendre les avancées du mouvement indigène des années soixante-dix pour que les Cocama-Cambeba sortent officiellement de l'oubli et fassent de nouveau parler d'eux. La première fédération Cocama-Cocamilla voit le jour dans les années quatre-vingt au Pérou et les communautés Cocama-Cambeba du Brésil s'organisent à leur tour. À partir de 1971 toutefois, ils adhèrent massivement au tout récent mouvement messianique de la Sainte Croix dont le centre spirituel est établi tout près de la ligne de séparation des trois frontières (*cf. supra*). À la faveur de ce mouvement et des fréquents déplacements fluviaux qu'il suscite chez les adeptes, les contacts interfrontaliers qui étaient sporadiques se multiplient (le traité de 1935 garantissant la libre circulation des populations indigènes frontalières).

Par ailleurs, il est un autre domaine de leur tradition religieuse auquel les Cocama-Cambeba n'ont jamais failli au cours de leur histoire : le chamanisme, plus exactement une forme de chamanisme subaquatique leur permettant de parcourir sous l'eau d'énormes distances en suivant le réseau fluvial, élément que l'on retrouve, comme on le verra, chez les Yagua voisins. Le chamanisme, on le sait, constitue l'une des plus anciennes traditions culturelles de ces peuples qui continuent d'y avoir recours dans le traitement des maladies notamment. Mais à la différence des groupes de l'interfluve axés sur la forêt, l'univers des riverains est un monde essentiellement aquatique. La capacité de voyager sous l'eau et de communiquer avec les esprits aquatiques est précisément ce qui distingue les chamanes riverains de leurs homologues de l'interfluve. On dit même qu'ils utilisent la peau d'un anaconda lorsqu'ils se déplacent ainsi [voir Galvão, 1952 : 123]. Les chamanes Cocama sont devenus les grands experts de ce type de chamanisme dans tout le haut et moyen Amazone. Enveloppés dans leur peau d'anaconda, on les dit capables de voyager à grande vitesse sous l'eau aux confins du territoire Cocama et même au-delà pour pratiquer les arts thérapeutiques. Ce groupe aurait en somme investi dans le syncrétisme religieux et le chamanisme transnational pour maintenir vivante une certaine forme d'identité collective.

Tout comme les Cocama, les Ticuna (famille linguistique isolée) ont adhéré massivement au mouvement de la Sainte Croix, mais également à un important mouvement évangéliste (de type adventiste, puis pentecôtiste). Suscité par un linguiste nord-américain du Summer Institute of Linguistics, ce mouvement a vu le jour à Cushillo-cocha dans les années cinquante. Antérieurement, les Ticuna connurent de nombreux épisodes messianiques et traversèrent, comme les Cocama, de grandes périodes de turbulence qui les forcèrent à se réfugier tantôt au Pérou tantôt au Brésil pour échapper à leurs poursuivants [Goulard, 1994]. Au moment de la tripartition, ils se trouvent répartis sur les trois frontières et se distancent progressivement. Au Pérou et au Brésil, on assiste à des regroupements en gros villages dépassant parfois les 2000 personnes alors qu'en Colombie, où les communautés sont réparties en *resguardos* (réserves de terre inaliénable), leur taille est plus réduite. Une fédération biethnique (Ticuna-Yagua) s'est constituée au

Pérou en 1998; il s'agit d'une première pour la région dont on mesure encore mal les effets sur l'organisation des deux groupes. Si d'autre part les Ticuna ont hérité d'une longue tradition messianique, ils n'ont en revanche pas développé de chamanisme transfrontalier. Leur situation religieuse est à vrai dire particulièrement complexe. Aux « évangélistes » et aux « cruzistes » (ainsi appelle-t-on les disciples du mouvement de la Sainte Croix), s'opposent les « catholiques » (minoritaires) auxquels sont souvent associés les partisans du chamanisme. À cette opposition correspond celle entre « croyants » et « non-croyants » dans l'optique d'une majorité de Ticuna qui considère les « catholiques » comme pratiquant une « religion passéiste », liée à l'ancien système de domination. Si l'on s'en tient à cette première lecture, l'appartenance religieuse introduirait plutôt une séparation au sein du groupe [Goulard, 1994 : 414]. Or il semble qu'au-delà de ce factionnalisme bipartite (les Ticuna ont une organisation dualiste), le messianisme en tant que phénomène dominant joue là aussi un rôle fédérateur au niveau régional car au moment du jugement dernier, dit-on, les Ticuna, « croyants » ou non, devront tous marcher vers la ville sainte.

Derniers représentants d'une famille linguistique isolée, les Yagua ont quant à eux peu misé sur le messianisme mais beaucoup sur le chamanisme de frontière, occupant, par rapport aux deux groupes précédents, une position en quelque sorte intermédiaire. À la différence de ces derniers, ils n'ont connu jusqu'à très récemment (avant les migrations en Colombie) qu'une seule appartenance territoriale et n'ont donc pas vécu de plein fouet tous les contrecoups des conflits frontaliers. Lors du nouveau tracé des frontières de 1922, il n'existait officiellement aucune famille yagua du côté colombien. Après une timide adhésion au mouvement de la Sainte Croix dans les années soixante-dix (seules quelques rares communautés se déclarent encore aujourd'hui cruzistes), les Yagua s'organisent progressivement sur le plan politique et créent, à quatorze années d'intervalle, deux fédérations affiliées à l'organisation nationale Aidesep (Association inter-ethnique pour le développement de la forêt péruvienne). La première, fondée en 1984, réunit une quinzaine de communautés les plus proches géographiquement d'Iquitos. La seconde, comme nous l'avons vu, est une organisation mixte (Yagua-Ticuna) créée en 1998 à Cushillo-cocha, base également du mouvement évangéliste. La présence des Yagua y est cependant faible, seules trois communautés sur vingt ayant répondu à l'appel. On peut penser que l'intérêt mineur manifesté par les Yagua frontaliers pour ce type d'organisation centrée sur la capitale Lima tient précisément à la proximité de la zone frontière. Au niveau des échanges, les Yagua de cette région sont d'abord frontaliers avant d'être péruviens, appartenance qu'ils ne revendiquent d'ailleurs jamais ouvertement. Étant résolument tournés vers l'est, ils n'ont qu'un intérêt limité pour une organisation centrée sur la capitale du pays à l'ouest. En revanche, ils ont beaucoup développé les réseaux transfrontaliers, économiques et religieux, à partir de lieux stratégiques: rivières, villes-frontières, centres de culte (voir plus haut l'Église évangélique *Centro de fe y esperanza* et les migrations vers la Colombie). À l'instar des Cocama, ils ont mis en place des réseaux chamaniques subaquatiques qui relient dans l'imaginaire plusieurs villages frontaliers à partir d'un lacs de « cités englouties », sorte de « cartes » sous-marines que les chamanes yagua savent décoder et suivre dans leurs pratiques thérapeutiques en

naviguant sous l'eau, tel un submersible, sur de grandes distances. Écoutons d'ailleurs l'un d'entre eux nous conter son aventure :

« Il existe de nombreuses villes sous l'eau où vivent les esprits aquatiques dans des maisons de verre. Ces villes existaient bien avant celles que l'on voit aujourd'hui, mais furent englouties lors des précédents déluges. On en construisit de nouvelles, mais nous, nous utilisons toujours les anciennes. Voyager sous l'eau n'est pas compliqué car pour nous l'eau est en réalité de la fumée, et les esprits aquatiques nous remettent des cartes pour s'orienter. Ces cartes, identiques à celles que l'on achète en ville, indiquent le chemin à suivre et les cités que l'on va rencontrer. On peut ainsi voyager sans encombre en Colombie et au Brésil pour soigner les malades sans être molesté par la police de contrôle des frontières patrouillant à la surface... » [Alberto Prohaño, 1998].

Le motif des « cités englouties », lié notamment aux pouvoirs des Blancs, est un thème récurrent dans le chamanisme des basses terres (de nombreuses mythologies amazoniennes associent étroitement le monde de l'eau et celui des Blancs). L'activation de ces réseaux s'est entre autres traduite par une concentration de chamanes yagua sur la ligne de partage des trois frontières. Malgré les fréquentes attaques lancées par les évangélistes hostiles à ce genre de pratiques, le chamanisme des Yagua et des Cocama bénéficie toujours d'une solide réputation aussi bien parmi les groupes indigènes voisins que chez les métis des villes. Valorisé à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe, ce chamanisme de frontière ouvert sur le fleuve représente, tout comme les messianismes, une forme active d'intégration régionale en même temps qu'un élément d'identification et d'affirmation ethnique.

Les trois exemples brièvement décrits confirment donc l'importance des réseaux d'échange transnationaux dans la définition des entités indigènes actuelles du Trapèze amazonien. Si le traité de libre navigation a permis la communication entre les groupes installés de part et d'autre des limites internationales, il n'est pas suffisant à lui seul, pas plus d'ailleurs que les politiques indigénistes des pays concernés, pour expliquer les éléments de continuité observés aujourd'hui dans ces sociétés. Ajoutons que ces réseaux de solidarité transnationale valent pour une large partie de la population métisse régionale qui a également adhéré à ces différents mouvements (cruzisme, évangélisme, chamanisme subaquatique). En reprenant les analyses de Varese [1996], ces réseaux régionaux participeraient à leur façon au processus plus général de « désétatisation » (c'est-à-dire de prise de distance vis-à-vis de l'État) qui caractérise de façon croissante le mouvement indigène amazonien (et plus largement latino-américain) au cours des dernières décennies. Si les réponses et les stratégies politiques déployées par les sociétés indigènes face aux politiques indigénistes et à la mondialisation s'expriment plus volontiers aujourd'hui par la voie des organisations ethniques [Smith, 1996 : 85, note que près de 70 % des indigènes amazoniens auraient formé à un moment ou à un autre des organisations de ce type], dans le cas qui est le nôtre elles mobilisent davantage pour l'heure les réseaux d'échange transfrontaliers où le religieux semble toujours jouer un rôle prépondérant.

Il nous reste dans ce cadre à examiner le cas d'un autre mouvement messianique récemment installé dans la région, celui des israelitas, qui se distingue des précédents aussi bien par l'idéologie qu'il véhicule que par le type d'implantation qu'il préconise.

Les israelitas

Ce mouvement est né au milieu des années cinquante dans la région d'Arequipa au Pérou et compte aujourd'hui plusieurs dizaines, voire des centaines de milliers d'adeptes dans plusieurs pays (Pérou, Colombie, Équateur, Bolivie). L'appellation de « Mission israelita » vient de ce qu'ils se considèrent comme les représentants légitimes sur terre du peuple juif. Leur leader, le prophète Ezequiel Ataucusi Gamonal, encore appelé père Israël, Inca ou Christ d'Occident, incarne en lui l'État même d'Israël. C'est donc à une certaine image et identification spirituelle à l'Israël biblique, mais aussi aux Inca, qu'ils font appel pour se définir comme communauté. Cette idée d'incarner « Israël » n'est cependant pas propre à ce groupe. On la retrouve dans de nombreux autres pays comme au Mexique dans les discours de plusieurs Églises ou en Amérique centrale dans les cultes à Moïse, sans parler des Mormons qui affirment toujours posséder des « archives » prouvant l'origine hébraïque des civilisations précolombiennes. Rappelons que la thèse de l'origine hébraïque des Indiens d'Amérique était très répandue en Europe au tournant des XVI^e-XVII^e siècles, et s'est solidement incrustée dans l'esprit de plusieurs communautés amérindiennes au moment de l'évangélisation. De tous les mouvements religieux de par le monde qui ont revendiqué ou revendiquent l'image du peuple d'Israël, il manquait celui qui l'associerait aux Inca, à l'empire déchu mais toujours vivant : c'est maintenant chose faite.

En réalité, le mouvement israelita appartient à ce que l'on a convenu d'appeler les protestantismes populaires, de type surtout pentecôtiste, qui pénètrent depuis une cinquantaine d'années le champ religieux latino-américain. Ces « nouvelles religions », comme on les nomme encore souvent, construites sur fond de bricolage et d'autoritarisme, participent sans doute d'une rénovation profonde de la culture religieuse populaire de ces pays. Concernant les israelitas, nous avons évoqué plus haut les circonstances politiques ayant favorisé leur implantation à proximité de la frontière colombiano-brésilienne. Au moment des dernières campagnes pour les élections municipales d'octobre 1998, une certaine presse péruvienne salua en effet l'épopée amazonienne des israelitas comme un exemple de patriotisme...

Tout a donc commencé au milieu des années cinquante lorsque le prophète eut sa première vision qui lui montra l'emplacement de la Terre Promise quelque part dans les forêts à l'est des Andes pour échapper, lui et ses disciples, au prochain cataclysme universel, prévu pour 1993, mais reporté à l'an 2000. Il fonda alors l'association évangélique Aeminpu qui fut officiellement reconnue en 1968, regroupant des adeptes en majorité d'origine andine.

À partir des années soixante-dix, le mouvement amorça sa « descente » vers la forêt à la recherche de la Terre Promise, qui le conduisit vingt ans plus tard à la frontière de la Colombie et du Brésil. Au cours de leur migration, ils convertirent des adeptes parmi les populations locales qu'ils organisèrent en colonies ou coopératives agricoles. En 1995, les israelitas fondèrent leur ville sainte, Alto Monte Israël (« haute colline d'Israël »), de 7000 habitants, sur les bords de l'Amazone, aujourd'hui capitale régionale du mouvement et tête de pont d'un vaste projet de colonisation agricole de 10000 hectares. Les israelitas prévoient en effet sept années de famine sur terre après l'an 2000. Plusieurs autres centres de culte et de colonisation fleurissent aujourd'hui près de la frontière brésilienne, le long du rio

Yavari, mais aussi dans les régions de Pebas et de Caballo-cocha (*fig. 3*). Le projet des israelitas ne s'arrête cependant pas aux frontières du Pérou. Une colonie est également prévue du côté colombien, entre Puerto Nariño à l'embouchure du rio Loreto-yacu et le parc national Amacayacu, réunissant cette fois des partisans colombiens récemment convertis dans un nouveau centre de la congrégation basé à Cali (vallée du Cauca). Vu l'intérêt stratégique du Trapèze pour la Colombie qui maintient dans la zone une forte présence militaire, il est toutefois douteux que les autorités de ce pays voient d'un œil favorable l'arrivée massive de migrants andins adeptes d'une secte conduite de surcroît par un prophète péruvien. Du côté brésilien, les visées expansionnistes du mouvement n'ont jusqu'à présent guère abouti, comme en témoigne le refoulement récent à la frontière d'un groupe d'israelitas en marche vers Téfé et Manaus. Le thème de la grande migration vers l'est est cependant central dans l'univers apocalyptique des israelitas. Selon leur interprétation des saintes écritures, le peuple de Dieu qu'ils incarnent doit inexorablement poursuivre sa marche vers l'est car, à l'ouest, les rivières vont s'assécher, le soleil va s'incliner 10 degrés plus bas et brûler la surface de la terre qui deviendra stérile. Il est clair que la notion israelita de « frontières vivantes » dépasse largement le cadre de la seule défense des frontières nationales. On peut donc s'attendre à de nouvelles tentatives de colonisation dans cette direction.

L'intéressant pour notre propos est que les israelitas associent au plus près religion, politique et libéralisme économique. Sur le plan religieux, les israelitas combinent, nous l'avons vu, le messianisme biblique (ils suivent l'ancien Testament, la loi de Moïse et prennent pour modèle le mode de vie du peuple d'Israël) et le millénarisme inca (ou l'attente du retour de l'Inca qui reconstruira le monde, vieux thème de l'utopie andine). La stratégie de conversion passe, comme dans la plupart des mouvements de ce type, par les guérisons spirituelles. Effectuées par des guérisseurs charismatiques dotés du *don de sanidad*, les cures comprennent la récitation d'oraisons tirées des textes bibliques (guérison par la prière). Une fois rétablis, les patients et leur famille sont tenus d'intégrer le mouvement sous peine de perdre le bénéfice de la cure et d'aggraver leurs souffrances.

Sur le plan politique, les israelitas ont constitué un parti, le Frepap (Front populaire agricole du Pérou), qui connut un certain succès aux élections présidentielles de 1990. En 1995, ils obtiennent un représentant au Congrès et disposent de plusieurs conseillers municipaux. Aux dernières élections municipales de 1998, ils gagnent deux mairies (districts de Pebas et du Yavari) dans la province frontalière de Ramon Castilla grâce à une stratégie électorale basée, comme souvent dans ces cas-là, sur des alliances politiques opportunistes. Un de leurs membres fait même partie de la nouvelle direction du Front patriotique du Loreto. Cette soif d'accéder au politique est étroitement liée à l'esprit corporatiste qui les anime: avoir un représentant dans le législatif municipal est la meilleure garantie pour obtenir des terres ou n'importe quel autre avantage matériel. Les israelitas font du politique et des échéances à venir un nouvel enjeu messianique. Avec la victoire du « Gouvernement de Dieu » (ils comptent gagner les prochaines élections présidentielles de l'an 2000!), le jugement final sera repoussé, affirment-ils. On voit à quel point la religion apparaît ici comme un moyen d'expression politique à part entière.

Sur le plan économique, les israelitas ressassent à ceux qui veulent bien l'entendre que la seule voie de développement passe par l'agriculture et l'agroindustriel, et que la richesse matérielle n'est nullement une tare, encore moins un péché, sinon un signe divin et éclatant de réalisation spirituelle : « Le salut est dans ce monde-ci, non dans l'au-delà. » Une « religion » de la libre entreprise donc ou, comme le propose Laplantine [1999 : 107-108] une « théologie de la prospérité » qui s'oppose au modèle ascétique et égalitariste de mouvements comme celui de la Sainte Croix. On peut sans doute y voir l'un des motifs de réussite de cette « nouvelle église », mais on ne peut en même temps cacher un certain malaise devant une religion qui associe à ce point le message divin à l'ascension sociale et à la réussite personnelle. C'est ainsi que les israelitas se sont lancés dans une politique de déforestation à grande échelle (plusieurs milliers d'hectares entre l'Amazone et la frontière brésilienne) pour développer une agriculture intensive de riz et de soja, seule susceptible à leurs yeux de nourrir une large population sans avoir à subir les contraintes et les aléas d'un milieu hostile. C'était bien sûr méconnaître les faibles capacités des sols amazoniens à supporter une agriculture intensive; les premières récoltes furent décevantes. Rentabilité oblige, les israelitas s'engagent alors dans le commerce du bois non sans empiéter sur le territoire brésilien à la recherche des espèces les plus estimées commercialement. Cette situation n'a pas échappé aux autorités de ce pays qui ont dénoncé les agissements de la secte, et devient extrêmement préoccupante pour les populations indigènes (Yagua surtout) qui voient leurs terres menacées et leurs ressources naturelles diminuer à mesure de l'avancée vers l'est du front de colonisation, source comme on peut l'imaginer de nombreux conflits.

Du point de vue israelita, la « frontière » est une zone de colonisation parmi d'autres et non une aire d'intégration et d'échange. Cette attitude conquérante tranche avec la pratique frontalière des populations locales et jette à nos yeux une sérieuse hypothèque sur les chances de succès et d'implantation durable du mouvement dans la région. En premier lieu, les israelitas ont beaucoup de mal à mobiliser les foules au-delà de leur propre cercle. Souvenons-nous qu'il s'agit de populations exogènes (en majorité d'origine andine) parachutées dans un milieu hostile, tant du point de vue de l'environnement (projection de l'imaginaire andin sur la forêt, considérée comme un obstacle au développement) que du point de vue social et humain (rapports complexes et difficiles entre Amazoniens et Andins, appelés *shishacos*, terme dépréciatif de la langue régionale pour désigner les habitants de la Sierra, encore qualifiés du terme peu aimable de *cuchi*, « porcs »). Malgré le rôle clé joué par les guérisons spirituelles dans le processus d'adhésion, les israelitas convertissent peu sur place dans la mesure où la concurrence du chamanisme demeure toujours très active. Ils doivent donc « importer », s'intégrant moins qu'ils ne s'imposent (conquête des centres de décision politique, déforestation, démographie déferlante...). S'il leur arrive de faire « alliance » avec des colons locaux, c'est par opportunisme politique, stratégie partagée d'ailleurs des deux côtés. En second lieu, les rapports qu'ils entretiennent jusqu'à présent avec les populations indigènes sont de type conflictuel (empiètement sur les terres indiennes pour l'exploitation du bois, déprédation du milieu et des ressources, etc.). Il ne s'agit donc pas d'un mouvement qui mobilise les *forces vives* locales

mais d'une nouvelle colonisation interne qui sépare et désarticule plus qu'elle n'unit et n'intègre.

Si l'idéologie messianique est bien présente et peut trouver un écho dans la population locale, la dimension transnationale est en revanche absente : le mouvement israelita ne peut alors jouer ce rôle fédérateur des mouvements politico-religieux antérieurs, centrés quant à eux sur les échanges transfrontaliers. La « frontière » israelita est une marche inexorable vers l'est. Reste cependant une inconnue de taille. Quid des 30 000 migrants andins adeptes du mouvement ? Vont-ils pouvoir, comme ils l'espèrent, poursuivre leur migration vers l'est (c'est peu probable vue l'attitude pour l'instant hostile du Brésil), ou au contraire, comme c'est déjà le cas en Colombie, redimensionner leur mouvement sur les pays andins (axe nord-sud), ce qui semble plus vraisemblable ? Certains préféreront encore rester sur place mais il leur faudra alors s'intégrer dans l'espace régional-local, comme l'ont déjà fait les responsables politiques israelitas élus aux dernières municipales. Si par ailleurs les projets binationaux de développement frontalier se réalisent (ce qui est encore loin d'être le cas), on peut s'attendre dans les années à venir à des changements notables dans le paysage sociopolitique, économique et culturel du Trapèze amazonien. Les accords signés par exemple avec l'Équateur prévoient l'ouverture prochaine dans la région d'un important dispositif d'échange commercial avec l'établissement probable de zones franches le long de l'Amazone dont il est difficile d'évaluer aujourd'hui les retombées sur la zone et le mode de vie des habitants. Ces questions seront bien évidemment inscrites au programme de nos perspectives de recherche future.

*

Dans cette brève étude, nous avons surtout voulu montrer l'importance de la « culture de frontières » dans la construction et la dynamique identitaire des populations indigènes actuelles du Trapèze amazonien en la comparant à un autre mouvement frontalier tout aussi contemporain, celui des israelitas. Ce faisant, nous avons souligné les écarts existant au sein de ces différentes populations (indigènes, métisses et migrants andins) dans la perception, l'occupation et l'utilisation du territoire, situation qui caractérise par ailleurs bon nombre de zones frontalières en Amazonie. Pour rendre compte de l'ensemble et de ses variables, il nous semble que toute recherche partant d'une définition trop étroite de la frontière comme ligne de séparation figée sur elle-même plutôt que comme zone d'interaction est peu ou prou vouée à l'échec et se prive en tout cas de comprendre bon nombre de phénomènes liés au processus frontalier. La mobilité transfrontalière par exemple, si souvent évoquée dans le texte, apparaît dans ce contexte davantage comme un élément fondamental dans la construction de l'espace frontalier qu'une atteinte à l'intégrité territoriale ou à la souveraineté nationale des pays en question. Il va sans dire cependant que l'activation (ou la désactivation) de cette « culture de frontières » ne dépend pas exclusivement du contexte local, comme on l'a vu, mais aussi du contexte politique, économique et culturel plus global, national et international. À cet égard, il faut relever dans le cas du Pérou notamment un certain désengagement de l'État dans la gestion directe des territoires de frontière au profit d'orga-

nismes privés (ONG, compagnies pétrolières, etc.), repli qu'accompagne un processus de plus en plus perceptible d'autonomisation (Varese dirait de « désétatisation ») du mouvement indigène dans son ensemble. Il ne faudrait cependant pas voir ce processus comme la seule conséquence de la politique de désengagement de l'État, mais aussi comme un effort de compréhension sociopolitique plus global au sein de ces groupes, qui s'est révélé entre autres par la création d'organisations ethniques et multi-ethniques représentatives. Face à cette tendance, le phénomène transnational, sous des formes éminemment diverses, apparaît comme une des alternatives possibles.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLPANCHIS [1995], *Entre dos Océanos. Los Andes entre el Pacífico y el Atlántico. Interconexión vial e integración bioceánica*, 45, Cusco, 260 p.
- ALVAR M. [1977], *Leticia. Estudios lingüísticos sobre la Amazonia colombiana*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 558 p.
- CHAUMEIL J.-P. [1981], *Historia y migraciones yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*, Lima, C-AAA-P, 209 p.
- CHAUMEIL J.-P. [1994], « Los Yagua », in F. Santos, F. Barclay (eds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, 1, Quito, Flacso-Ifea: 181-307.
- CHAUMEIL J.-P. [1996], « Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazone (XVI^e-XX^e siècles) », in P. Garcia Jordan *et alii* (coord.), *Las Raíces de la Memoria. América Latina, ayer y hoy*, Barcelona, Universitat de Barcelona: 379-396.
- CHAUMEIL J.-P. [1997], « Retour à la Terre Promise. Colonisation des frontières et mouvement israelita dans la forêt péruvienne », *Cahiers des Amériques latines*, 23: 158-176.
- CHIARELLA R., CORTEGIANO G. [1995], « Espacio amazónico e integración sudamericana », *Allpanchis*, 45: 17-36.
- CHIRIF A. [1997], « Identidad y movimiento organizativo en la Amazonia peruana » *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 3 (6): 135-159.
- CHUQUIHUARA L. [1995], « Perú y Brasil entre el Pacífico y el Atlántico », *Allpanchis*, 45: 89-112.
- FAULHABER P. [1998], *O lago dos Espelhos. Etnografía do Saber sobre a Fronteira em Tefé, Amazonas*, Belem, Museu Paraense Emilio Goeldi, col. E. Galvão, 215 p.
- GALVÃO E. [1952], *The Religion of an Amazon Community: a Study in Culture Change*, Ann Arbor, University Microfilms International.
- GARCÍA JORDÁN P., SALA I VILA N. (coord.) [1998], *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 207 p.
- GEANA G. [1997], « Ethnicity and Globalisation. Outline of a Complementarist Conceptualisation », *Social Anthropology*, 5 (2): 197-209.
- GOULARD J.-P. [1994], « Los Ticuna », in F. Santos, F. Barclay (eds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, 1, Quito, Flacso-Ifea: 309-442.
- GUTIERREZ NEYRA J. [1998], « Los israelitas del Nuevo Pacto Universal en el trapecio amazónico », *Kanatari*, Iquitos, 735: 8-9.
- LAPLANTINE F. [1999], « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, 23 (2): 101-115.
- MALDI D. [1997], « De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX », *Revista de Antropologia*, 40 (2): 183-221.
- MORA DE JARAMILLO Y. [1986], *Alimentación y cultura en el Amazonas. Aculuración alimentaria en Leticia*, Bogotá, ed. Fondo cultural cafetero, 275 p.
- OLIVEIRA A.G. [1995], *O Mundo Transformado: Um Estudo da « Cultura de Fronteira » no Alto rio Negro*, Belem, Museu Paraense Emilio Goeldi, 230 p.
- RIVIÈRE D'ARC H. [1981], « Frontières politiques et frontières de colonisation. Le Brésil et ses voisins », in *Les Phénomènes de « frontière » dans les pays tropicaux*, Paris, Travaux & Mémoires de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, 34: 419-430.

- SAMPAIO SILVA O. [1991], « Notas sobre algunos pueblos indígenas de la frontera amazónica del Brasil con otros países de Sudamérica », in P. Jorna *et alii* (ed.), *Etnohistoria del Amazonas*, Quito, Abya-yala-Mlal: 117-131.
- SEILER-BALDINGER A. [1980], « Indians and the Pioneer-Front in the North-West Amazon », in F. Barbira-Scazzocchio (ed.), *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Cambridge University: 244-248.
- SEILER-BALDINGER A. [1983], « Fronteras, población y paisaje cultural en el Alto Amazonas », *Amazonia Indígena*, 3 (6): 23-31.
- SMITH R. Chase [1996], « Las políticas de la diversidad. Coica y las Federaciones Etnicas de la Amazonia », in S. Varese (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Ediciones Abya-yala: 81-125.
- URIARTE L.M. [1994], *La Codosera. Cultura de Frontera y Fronteras Culturales en la Raya luso-extremeña*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 298 p.
- VARESE S. (coord.) [1996], *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Ediciones Abya-yala, 400 p.

Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation

André Mary *

Les historiens des *inventing traditions* [Ranger, 1993] n'ont de cesse de nous prouver que le modèle ethnologique des religions tribales et locales est en grande partie une invention des administrateurs, des missionnaires et de leurs complices, les catéchistes et les lettrés indigènes. La politique coloniale visait en effet à circonscrire des sociétés mobiles aux pratiques fluctuantes et à évacuer le danger de cultes antisorcellerie à vocation régionale et intertribale ou de mouvements prophétiques déstabilisant les chefferies locales. Ainsi les dispositifs rituels qu'on a appelés « religions africaines », loin d'être confinés dans la reproduction et la gestion d'un microcosme familial ou villageois, ont toujours eu, hier comme aujourd'hui, des ressources d'innovation, empruntant les rites des voisins ou les dieux des étrangers comme une bonne recette, se donnant les moyens de relever les défis d'une situation globale en mobilisant des réseaux intertribaux.

Transnationalisation et mondialisation des religions

Lorsque, dans les années trente, les réveils protestants et les entreprises prophétiques associés aux mêmes mouvements antisorcellerie engendreront des Églises indépendantes, celles-ci s'inscriront naturellement dans le nouvel espace politique imposé par l'ordre colonial, en s'efforçant de lui donner sens et de se l'approprier notamment par l'annonce prophétique de l'avènement des indépendances. La revendication d'identité de ces Églises s'est traduite également par l'investissement de lieux saints, lieu de la vision originelle ou lieu d'inhumation des prophètes fondateurs, transformés en lieux d'oracle, d'intercession et d'offrandes, ou de guérison [Ranger, 1987]. Il s'agissait de répondre aux prétentions de l'emprise missionnaire sur la terre des ancêtres et à leur appropriation effective des tombes des rois et des chefs locaux sous couvert de reliques de saints, par la constitution d'une autre géographie du sacré. Ces cultes syncrétiques (type Bwiti fang du Gabon), ces Églises prophétiques (harristes ou kimbanguistes) ont donc fourni en leur temps la matrice historique d'une identité ethnonationale et font désormais partie, au même titre que les autres traditions culturelles, du patrimoine religieux

* Directeur de recherche CNRS, SHADYC, EHESS.

et culturel de certains États africains : la visite de leurs lieux saints devient un passage obligé dans le rite d'intronisation des hommes politiques.

Dans la période postcoloniale et particulièrement ces dernières décades, les cultes régionaux et les Églises indépendantes africaines ont dû faire face à une nouvelle étape de la mondialisation des religions inaugurée en son temps par l'évangélisation coloniale. De nouvelles formes de religions missionnaires – évangéliques, pentecôtistes – mettent au défi aussi bien les Églises missionnaires établies (catholiques ou protestantes) que les formations de compromis ethnonationales ou afro-chrétiennes en profitant d'une situation où les États-nations n'offrent plus de ressources convaincantes en matière d'identité, de sécurité et de santé. À vrai dire, les Églises prophétiques indigènes n'ont pas attendu la « mondialisation » pour affirmer leur vocation transnationale et certaines Églises chrétiennes d'origine africaine, comme l'Église du christianisme céleste d'origine béninoise, fondée en 1947, ont depuis plusieurs décades une implantation attestée non seulement dans de nombreux pays africains, limitrophes ou non, mais aussi en Europe et aux États-Unis, au moins par le biais de la migration et de la formation de diasporas chrétiennes africaines.

Mais peut-être faut-il ici introduire quelques distinctions et nuances. La « transnationalisation », telle que nous l'entendons, correspond à l'expansion hors de ses frontières initiales d'une religion éventuellement née d'un syncrétisme local, ancrée dans un territoire de référence notamment par le biais de l'attachement à des lieux saints et marquée par certains traits originels de son identité ethnonationale comme l'utilisation d'une langue ethnique sacralisée. Un tel processus peut être illustré par l'histoire du mouridisme sénégalais, du kimbanguisme congolais ou par celle du Christianisme céleste, mais il va de soi qu'on peut très bien lire, d'un certain point de vue, l'histoire missionnaire du catholicisme romain dans les mêmes termes (et les théologiens africains ne s'en privent pas...). On peut également parler de « transnationalisation » à propos de l'expansion mondiale, brésilienne, asiatique ou africaine du pentecôtisme nord-américain, cet idiome religieux né en Californie au début du siècle de la rencontre entre la tradition méthodiste du réveil, le fondamentalisme biblique et la culture des Noirs américains, et qui se répand notamment en Afrique dès les années vingt, aussi bien dans les colonies anglophones que dans les colonies francophones, via l'Europe. Mais la relativité des points de vue se heurte à la dissymétrie des relations entre centre et périphérie particulièrement évidente à l'époque coloniale où l'entreprise missionnaire accompagne l'expansion hégémonique des nations occidentales. Les religions transnationales d'aujourd'hui échappent au contrôle des États et contournent les frontières. Par ailleurs, le christianisme évangélique et pentecôtiste se présente – et est en général perçu par les populations urbaines africaines – comme une culture religieuse sans doute anglophone, d'inspiration biblique et charismatique, mais surtout comme une culture « mondiale » ou « globale » disposant d'un réseau d'agents pastoraux et de ressources médiatiques internationales.

Associer mondialisation et circulation d'une culture religieuse homogène ne conduit à ignorer ni la démultiplication des Églises ou de leur dénomination – la scission étant une des caractéristiques de la stratégie missionnaire protestante –, ni les formes d'appropriation locale ou nationale en matière d'organisation, de liturgie ou de guérison spirituelle. Mais les politiques d'inculturation ou d'indigénisa-

tion des religions mondiales (pour reprendre leur vocabulaire) s'inscrivent dans une démarche inverse de celle qui conduit les Églises indépendantes africaines à transcender leur particularisme ethnique et à asseoir leur vocation transnationale en renforçant le contrôle bureaucratique, la codification des croyances et des pratiques liturgiques. Dans ces mouvements croisés de circulation entre le local et le global où se construisent les identités religieuses, les effets de miroir ne sont pas exclus mais au terme, l'abîme se creuse et l'autre est voué aux feux de l'Enfer. Entre une Église de réveil africaine inspirée du néopentecôtisme brésilien et une Église du christianisme céleste d'origine béninoise ou nigériane, installées toutes deux dans la même rue de Libreville ou d'Abidjan, il y a la même distance qu'entre le Diable et le bon Dieu.

Une des caractéristiques communes des religions globales du centre ou de la transnationalisation des religions périphériques, au moins vu d'Afrique, c'est en effet leur ignorance ou leur refus de tout cosmopolitisme [Hannerz, 1992], autrement dit de la cohabitation joyeuse, du cumul ou encore du métissage entre cultures religieuses hétérogènes au sein du village global. Leur religion de la conversion est étrangère au pluralisme culturel et religieux, au flottement des appartenances et au libre bricolage des individus. Les tentatives d'interreligiosité ou les manifestations d'œcuménisme qui commencent à poindre sur la scène religieuse des villes africaines restent plutôt marginales et restreintes à la communauté des « frères et des sœurs en Christ », autrement dit à une certaine mouvance religieuse. Bien plus, si la mondialisation est généralement synonyme de délocalisation, de perte de sens du lieu, la transnationalisation au sens où nous l'entendons ici va de pair avec une stratégie de reterritorialisation de l'identité religieuse au sein d'un espace élargi. C'est peut-être là une des différences majeures qui, au sein de la globalisation des christianismes « indigènes » (brésilien ou coréen, européen ou africain), de leur inscription dans un même monde et une même temporalité, séparent les Églises de la mouvance évangélique ou pentecôtiste et les Églises prophétiques africaines. La culture de réseau et de médias dans laquelle baigne un converti au pentecôtisme (prières, lectures de la Bible, témoignages de conversion, de délivrance et de miracles, etc.) fait qu'il se retrouve dans l'assemblée dominicale, dans les grands rassemblements des campagnes d'évangélisation ou dans les groupes de prière de semaine, au sein d'une même communauté délocalisée de « frères en Christ » ou dans une assemblée virtuelle de croyants [Marshall-Fratani, 1998]. Cette culture n'est pas étrangère aux Églises prophétiques africaines mais un exemple privilégié comme le Christianisme céleste montre que le modèle de l'Église primitive universelle symbolisée par l'assemblée des Anges de Dieu (les Célestes) doit composer avec le démon des identités ethnonationales et que la religion migrante consacrée par le pèlerinage sur les lieux saints va de pair avec une logique conquérante de type paroissial.

L'Église du christianisme céleste: une religion transnationale

L'Église du christianisme céleste est née en 1947 dans la région de Porto-Novo au Dahomey (actuel Bénin) à la suite du voyage visionnaire, des révélations et des miracles du prophète Samuel Bilewu Joseph Oschoffa. Ses fidèles soutiennent

qu'elle n'est pas issue d'une « Église mère », autrement dit que ce n'est pas une Église « séparatiste », une branche dissidente d'une Église missionnaire, catholique ou protestante, mais elle est bel et bien l'héritière des Églises Aladura nées du grand réveil des années vingt au Nigeria [Peel, 1968; Ray, 1993]. Elle se veut « Église universelle », l'expression même de l'Église du Christ en Afrique. Son implantation initiale à proximité de la frontière entre le Dahomey, pays francophone où le prophète est effectivement né d'un père et d'une mère de citoyenneté dahoméenne mais d'origine yoruba (père méthodiste descendant d'esclave), et le Nigeria anglophone où le prophète se rend dès 1951, à la demande des pêcheurs Toffins des villages lacustres, pour, selon ses dires¹, échapper aux persécutions des catholiques, des méthodistes et des musulmans. Cette situation d'entre-deux, sur fond d'exil et de persécution, a contribué à forger la légende de cette Église des Toffins, des « frères pêcheurs immigrés », et sans doute facilité son expansion dans les autres pays d'Afrique. L'immigration du « frère » de promotion d'Oschoffa, N. Yansunnu, en Côte-d'Ivoire (Treichville) dès les années cinquante conduit les Ivoiriens Célestes à considérer leur pays comme la deuxième patrie de l'Église. Installé définitivement en 1976 à Ketu, un quartier de Lagos, le siège central de l'Église restant attaché à la paroisse mère de Porto-Novo, le fondateur et pasteur-prophète sera enterré selon son souhait en septembre 1985 dans le village de sa mère yoruba à Imeko au Nigeria, un village de brousse de l'État d'Ogun où le prophète avait décidé d'édifier une Cité sainte, une nouvelle Jérusalem. Ce retour à la terre « maternelle » yoruba, associé au jeu sur les frontières héritées de la colonisation, n'est pas sans précédent. Les Célestes évoquent explicitement la filiation prophétique qui rattache Oschoffa à ce passeur de frontières que fut le proto-prophète Harris lors de l'épopée qui le conduisit du Liberia en Côte-d'Ivoire puis au Ghana (avec retour à la case départ à la suite de son arrestation).

Reconnue officiellement en 1956 au Dahomey², l'Église se diffuse très tôt au Nigeria où elle est reconnue en 1958; elle s'installe au Togo où elle est reconnue en 1964, puis au Ghana. Présente dès 1950 en Côte-d'Ivoire, elle s'y installe vraiment après le retour des expulsés de 1958. L'Église se transplante dans les années soixante-dix, par l'intermédiaire des migrants béninois et nigériens, au Gabon, et à partir de là au Cameroun, au Congo et au Zaïre. Elle revendique par ailleurs une implantation mondiale, aux États-Unis, en Angleterre (une quarantaine de paroisses) et en France (une vingtaine de paroisses déclarées à Paris), le diocèse de France et des Dom-Tom étant dirigé depuis 1986 par Emmanuel Oschoffa, un des fils du prophète, et fréquenté entre autres par de nombreux Antillais. Comparée à l'histoire ivoirienne des Églises harristes ou même au devenir des Églises kimbanquistes au Zaïre et au Congo-Brazzaville, l'expansion internationale, et d'abord interafricaine, de l'Église du christianisme céleste reste un phénomène étonnant.

1 Les « paroles essentielles » du prophète font partie de la légende fondatrice de l'Église autant que de l'histoire et constituent autant de sujets de disputes et de controverses entre factions. Quelques jours avant sa mort, dans son dernier message, le prophète déclarait encore : « Nos frères de toutes les autres religions se sont déclarés nos ennemis. Seul Dieu nous aime et nous abandonnera pas. »

2 *Journal officiel de la République française*, 1^{er} novembre 1956. Les Célestes se plaisent à souligner que c'est l'une des rares Églises africaines à avoir été reconnue par l'État français.

D'autant plus que cette Église véhiculée par des migrants en soutanes blanches aux pratiques plutôt hybrides n'a cessé, dans certains pays (Côte-d'Ivoire, Togo, Gabon), d'être victime, peut-être plus que d'autres, de soupçons, de poursuites et d'interdictions. Condamnée à survivre dans la clandestinité, son identification aux persécutions du prophète et à son « exil », aux souffrances de l'Église chrétienne primitive et à ses martyrs, en est sortie renforcée.

Prosélytisme visionnaire et commerce de l'onction

Les migrations économiques mais aussi politiques des Béninois (sous le régime marxiste de Kérékou I) et des Nigériens ont fourni sans nul doute le principal moteur de l'expansion transnationale de l'Église, et dans les pays notamment d'Afrique équatoriale ils en restent les agents principaux, mais il faut bien aussi souligner rapidement certaines caractéristiques de l'offre culturelle qui peuvent expliquer son attrait auprès des populations locales. En premier lieu, un prosélytisme missionnaire fondé sur le ministère des visionnaires et la pratique de la mise « en sécurité » des malades au « couvent » pour l'accomplissement des « travaux » censés procurer la guérison de tous les maux (une pratique qui fait irrésistiblement penser aux consultations divinatoires du Fa et aux couvents du Vodou). Toutes les Églises de type charismatique font appel aux dons de prophétie et de guérison mais le Christianisme céleste se distingue particulièrement par une offre permanente et relativement gratuite de « voyance » ouverte à tous et couvrant tous les problèmes conjugaux ou professionnels, toutes les maladies, sans obligation immédiate de conversion ou de baptême. Rares sont les récits de conversion qui ne témoignent pas de cette rencontre décisive avec un visionnaire [Mary, 1999].

En second lieu, une liturgie et une doctrine qui représentent une synthèse à l'africaine particulièrement élaborée et troublante de plusieurs traditions religieuses. Une Église du Christ en Afrique se doit néanmoins de condamner tout « syncrétisme », dans l'usage clérical que les missionnaires ont fait de ce terme, la contamination par les pratiques fétichistes et païennes (type Vodou). La seule source de légitimité proclamée est officiellement la Bible, pleine et entière, mais certains Célestes n'hésitent pas eux-mêmes à mettre en avant les vertus synthétiques des révélations du prophète. Cette Église réussit en effet à marier ensemble un héritage méthodiste et pentecôtiste, biblique et charismatique, misant sur la puissance de l'Esprit et l'efficacité de la prière dans la lutte contre les forces du Diable, une liturgie et une hiérarchie témoignant d'une grande fascination pour la pompe du catholicisme romain (ses soutanes, ses bougies, son eau bénite et ses odeurs d'encens), un système d'interdits, notamment en matière de sexualité ou d'alimentation, inspiré de l'Ancien Testament, certaines évocations de l'islam dans les attitudes et les prescriptions de prière, dans l'obligation du pèlerinage, et naturellement certains compromis avec les traditions africaines (entre autres sur la polygamie).

Autre attrait non négligeable sur le plan sociologique : une vie de paroisse très intense et très familiale, une communauté intégrée et fortement hiérarchisée « garantissant » la séparation entre les sexes mais offrant à tous des perspectives de promotion en grade. Les termes de pasteur, d'évangéliste, d'ancien, d'inspiration protestante et initialement anticléricale, couvrent ici un système de grades très éla-

boré qui fait penser aussi bien aux sociétés initiatiques traditionnelles qu'au catholicisme. L'accès du baptisé à la soutane des missionnaires (les Célestes sont aussi appelés les « soutanés ») est particulièrement valorisé et la multiplication des grades, des statuts et des fonctions permet en même temps et paradoxalement (selon une logique très africaine) à tout un chacun d'être plus ou moins gradé.

Enfin, dernier trait décisif qu'il faut rappeler: cette vie fortement intégrée et hiérarchisée de paroisse que l'on retrouve dans beaucoup d'Églises africaines est ici inséparable d'une obligation régulière de pèlerinage qui ouvre le fidèle de base (la vieille « maman » ou le vieux « papa » qui n'ont jamais voyagé de leur vie, et non seulement les jeunes migrants) sur un réseau communautaire transnational. Il est difficile de trouver une comparaison entre le pèlerinage de Noël (sur la plage de Sèmè au Bénin ou à Imeko au Nigeria) et d'autres traditions équivalentes: le pèlerinage à La Mecque, à Lourdes, ou à Touba pour les Mourides. L'originalité est dans le lien institué entre trois éléments: 1) l'organisation par les « paroisses » d'un pèlerinage annuel sur les lieux saints révélés par le prophète, 2) le rituel de l'onction des fidèles attribuée dans ces circonstances par le pasteur, chef spirituel de l'Église (sur proposition des comités de paroisse et non sans paiement), 3) et le fait que les onctions décident de l'avancement en grade et de la hiérarchie occupée dans l'Église. Tout se tient donc dans ce dispositif culturel qui réinvente à sa façon le lien nécessaire entre rites de passage et voyage initiatique: sans la présence charismatique du prophète ou du pasteur suprême pas d'onction, et sans onction pas d'obligation de pèlerinage (et de fait vont au pèlerinage avant tout ceux qui attendent l'onction); et du coup le choix du lieu de pèlerinage et le contrôle de l'onction (qui n'est pas sans enjeux économiques) sont inséparables de la question de la reconnaissance d'un seul et même prophète ou pasteur de l'Église (ce que prévoit la « Constitution » dans son article 109).

La succession du prophète

C'est ce montage subtil qui est menacé depuis maintenant plus de dix ans et qui s'est même fissuré depuis 1996-1997. L'expansion de l'Église, dans la version qu'en donnent les fidèles actuels, se heurte aux violentes dissensions qui sont intervenues au sein de l'Église après la mort du pasteur-prophète Oschoffa décédé en septembre 1985 au Nigeria³. On attribue au prophète la prédiction selon laquelle après sa mort l'Église connaîtrait sept années de « traversée du désert » et la suite confirme, comme il se doit, l'accomplissement de la prophétie (sauf que les sept années sont passées et que la situation s'est plutôt aggravée).

L'Église « primitive » s'est en quelque sorte scindée en trois: 1) celle qui reconnaît comme chef spirituel mondial de l'Église le révérend Alexander Abiodun Bada, « suprême évangéliste » (c'est le grade le plus élevé) et chef du diocèse du

3 Il ne pouvait mourir qu'en septembre, le mois de tous les événements marquants de la vie de l'Église et notamment de sa naissance, mais il est mort deux années plus tôt que prévu puisqu'il avait reçu quarante ans (en réalité deux fois vingt ans) pour accomplir la mission qui lui avait été confiée sur terre, de 1947, date de la révélation, à 1987. Comme par hasard, le prétendant à sa succession Bada se fera désigner pasteur en septembre 1987.

Nigeria qui s'est fait élire au cours d'un « comité mondial » tenu à Ketu en septembre 1987 comme pasteur de l'Église et qui réside au Nigeria; 2) celle qui est dirigée par Benoît Agbaossi du Bénin, supérieur évangéliste (en principe moins gradé que Bada mais plus « ancien ») à la tête de la paroisse mère de Porto-Novo, lieu originel du siège de l'Église, qui s'est d'abord désigné comme « régent » en attente de la révélation divine du vrai successeur du pasteur fondateur, et qui a fini lui-même en septembre 1996, lors d'un synode extraordinaire, par se faire attribuer le titre de pasteur (reconnaissant à Bada le même statut mais pas celui de chef de l'Église, d'où la question ouverte d'un bipastoralisme); 3) enfin, une dernière orientation qui se dit « oschoffiste », garante de l'« Église autonome d'Oschoffa », a été initiée par un certain J.K. Owodunni du Nigeria qui rappelle que selon l'article 111 de la « Constitution » de l'Église le titre de pasteur-prophète n'est pas une question de grade et dépend uniquement d'une révélation prophétique, d'où un procès interminable engagé contre Bada et l'invitation conséquente mais provocante à suspendre les onctions... Le balancement et les revirements des individus entre ces deux ou trois tendances est d'une complexité extrême: ainsi le représentant historique de la Côte-d'Ivoire, le senior évangéliste Jacob Blin Ediérou, s'est d'abord fait le complice des ambitions de Bada; déchu de ses responsabilités par ce dernier et condamné par ses amis béninois, il s'est pendant un temps aligné sur la tendance Owodunni, mais il se prononce aujourd'hui pour un « oschoffisme francophone » à visée œcuméniste.

Il est clair en fait que dans cette lutte classique de succession, l'enjeu n'est pas tant la reconnaissance de la supériorité hiérarchique ou de l'ancienneté de l'un ou de l'autre, ni celle du remplacement du prophète fondateur (dont tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il ne peut être qu'unique), mais celle du statut de pasteur. En tant que prophète-pasteur, Oschoffa réunissait deux formes de légitimité (charismatique et légal, selon les termes webériens) qui pouvaient parfaitement se dissocier mais leur lien est en fait maintenu et réaffirmé dans le titre de « pasteur et chef spirituel de l'Église » qu'évoque le texte intitulé *Constitution* et que soulignent tous les propos prêtés à Oschoffa⁴. Se trouve ainsi posé de manière exemplaire tout le problème de la succession dans une « Église prophétique » condamnée à gérer l'attente différée d'un nouveau prophète. En l'absence d'un vrai « prophète » révélé (et les « faux prophètes » ne manquent pas) et d'une procédure pour en décider, le débat s'est focalisé sur la question institutionnelle du monopastoralisme ou du bi- ou multipastoralisme, avec une forte méfiance des Béninois vis-à-vis d'une sorte d'impérialisme nigérian ou yoruba. L'autre enjeu non négligeable, solidaire de la reconnaissance ou non du titre, est le monopole de l'onction et l'apport financier considérable qu'il représente (même aux yeux des États concernés, en l'occurrence Bénin et Nigeria) du fait que tous les promus à un grade quelconque de tous les

4 Oschoffa avait posé, non sans malice, l'équation redoutable en déclarant: « Toutefois, celui qui doit me succéder au poste (*sic*) de pasteur n'est pas le dignitaire qui me suit directement dans la hiérarchie de l'Église. Mon successeur sera divinement choisi par le Saint Esprit. L'élu peut être un membre ayant peu connu l'Église comme six ans, cinq ans ou vingt ans. Le Saint Esprit de Dieu par lequel l'Église a été fondée révélera son choix... » Interview accordée à une chaîne de télévision nigériane (OGTV) en 1985, peu avant sa mort (*La Dernière Barque*, n° 16, p. 4).

pays du monde sont censés faire le voyage pour recevoir l'onction du pasteur lui-même et payer une obole (de 2 500 à 6 000 francs CFA). Actuellement, l'obédience « béninoise » va se faire oindre sur le lieu saint « originel » de la plage de Sèmè au Bénin (comme cela se faisait jusqu'à ce que le prophète parte au Nigeria en 1976), alors que les paroisses badaïstes se rendent au Nigeria dans la Cité céleste d'Imeko (comme le prophète l'a institué à partir de 1984).

On aura compris que le conflit n'est pas d'ordre théologique ou liturgique. Le débat sur les textes de référence (*Lumière sur le Christianisme céleste* d'un côté, et *Constitution* de l'autre, nous y revenons) ou sur la querelle des « deux fauteuils » (une place pour chaque pasteur dans chaque paroisse, avec un fauteuil vide pour le prophète fondateur) est la traduction directe de la lutte pour le monopole pastoral. La manière même dont les « branches » ou les « tendances » en question se désignent ou sont désignées, oschoffiste, badaïste ou agbaossiste, mais plus souvent « probéninoise » ou « nigériane », témoigne aussi d'autres enjeux identitaires ethnonationaux. Le Nigeria et le monde anglophone ont leurs querelles et leurs procès internes (les « béninois » parlent de 52 prétendants pasteurs) mais semblent assez peu marqués par la tendance probéninoise : sur la quarantaine de paroisses londonniennes, une seule se réclamerait de cette obédience. Le monde francophone est significativement beaucoup plus divisé. Le diocèse de France et des Dom-Tom se veut, par la voix du fils du prophète qui le dirige et sans doute par la présence de nombreux Antillais, au-dessus de la mêlée (même si Bada est souvent en visite en France). La Côte-d'Ivoire, on l'a dit, pouvait occuper une position tierce mais le poids de l'histoire des rapports entre Ivoiriens et immigrants béninois et la marginalisation du groupe oschoffiste fait plutôt pencher la balance en faveur du chef de diocèse nommé par Bada et du pèlerinage à Imeko. C'est naturellement au cœur du Bénin que la virulence des débats et la violence des conflits n'ont cessé de s'exacerber jusqu'à leur apogée en septembre 1996 à l'occasion du premier congrès mondial des diocèses francophones à Cotonou et de la « réconciliation » entre Bada et Agbaossi organisé par Kérékou II. Nous y reviendrons, car l'autre théâtre et terrain d'affrontement est sans nul doute l'Afrique équatoriale et particulièrement le Gabon et le Congo où toute l'histoire de l'Église, compte tenu de son implantation récente, est profondément marquée par les « démons » nationaux et territoriaux⁵.

La « gabonisation » de la *Celestial Church of Christ*

L'Église aurait été exportée du Bénin au Gabon au début des années soixante-dix par l'intermédiaire d'une femme d'origine béninoise, Cécile Sossou, qui aurait contribué à la fondation de la première « cellule » à Acaé, au quartier Ozougue, cellule qui deviendra la paroisse mère où une première église sera construite en 1977.

5 Les données de cet article ont été recueillies au cours de plusieurs missions au Gabon (1994, 1996, 1997) et au Congo (1997). Dans le cadre du programme « Enjeux et Stratégies identitaires » de l'IRD, nous avons effectué en 1998 une première mission au Bénin (avec un pèlerinage au Nigeria) et amorcé un nouveau terrain d'enquête en Côte-d'Ivoire en décembre 1999. La mobilité des itinéraires des adeptes (migrants ou réfugiés) et la multinationalité des paroisses ont permis de recueillir des témoignages et des documents d'origine béninoise et nigériane, mais aussi togolaise, ivoirienne, et même « parisienne ».

La fondatrice est morte en 1975 et on a donné son nom « Sainte-Cécile » à l'Église mère. La paroisse mère d'Acaé a engendré une vingtaine de paroisses implantées à Libreville, Port-Gentil, Lambaréné, et dans tout le Gabon grâce aux campagnes d'évangélisation, ainsi que de nombreuses « cellules de prière ». La stabilisation de ces paroisses et cellules reste malgré tout incertaine autant que la fidélisation des membres, une remarque qui s'applique il est vrai à toutes les Églises nouvelles. La petite histoire suggère que Maman Cécile, une commerçante, confrontée à un problème personnel, serait allée consulter un « visionnaire » du Christianisme céleste au Bénin et qu'elle aurait proposé en retour à ce visionnaire de s'installer sur place au Gabon pour faire marché de ses dons⁶. Le succès du premier visionnaire, répondant à une demande de plus en plus pressante, l'aurait conduit à se déclarer publiquement comme membre de l'Église et à fonder une première paroisse. Mais au départ, en l'absence de devancier disposant du grade d'évangéliste, aucun baptême – et encore moins les onctions – ne pouvait être délivré sur place. C'est seulement en 1983 que le premier visionnaire béninois fut élu par les membres de la cellule initiale et nommé comme évangéliste par le pasteur-prophète et que l'Église du Gabon a pris son essor avec officiellement 3000 adhérents à cette époque.

L'histoire de la migration béninoise⁷, de sa répression et des expulsions, a beaucoup marqué cette Église « martyre ». La première fermeture de l'Église correspond à l'expulsion spectaculaire et dramatique des Béninois en août 1978 à la suite d'une dispute diplomatique entre Kérékou et Bongo. Le rapatriement des Béninois met fin pour l'essentiel aux activités de l'Église car à l'époque tous les dirigeants étaient béninois. Seuls restent sur place quelques fidèles gabonais œuvrant dans la clandestinité. La deuxième fermeture intervient en mai 1985 à la suite de l'affaire Mandza : un officier, membre du Christianisme céleste, est accusé de complot contre Bongo, il aurait profité de ses déplacements au Nigeria pour préparer un coup d'État. Du coup, toutes les « sectes » sont interdites, par décret présidentiel, et depuis lors l'interdiction n'a jamais été vraiment levée par le président, même si la constitution garantit la liberté de culte. Un groupe de prière qui bravait l'interdiction sera arrêté, emprisonné et, selon ses dires, torturé. Les fidèles continuent néanmoins à pratiquer la prière et la guérison en subissant, selon les périodes, le contrôle de la police et les arrestations ponctuelles. Dès 1987, des cellules de prière se développent et une association, l'Union des jeunes chrétiens célestes, recrée une animation qui aboutira en juin 1990 à la publication du bulletin *Refuge*.

6 L'histoire congolaise du Christianisme céleste, qui ne peut être évoquée plus longuement ici, est également liée à une dame patronnesse, commerçante béninoise, dont la famille est implantée depuis 1953 à Brazzaville et qui s'est convertie lors d'un voyage au pays natal. La suite de l'histoire repose sur l'affrontement entre un maçon béninois, baptisé au Nigeria, entouré de ses deux femmes, véritable animateur et fondateur tenace de l'implantation de l'Église au Congo; et un intellectuel ivoirien, « missionnaire » de longue date, ayant participé à la fondation d'une des premières paroisses célestes en France (Champigny), débarquant au Congo à l'invitation d'un haut responsable catholique miraculeusement converti lors d'un voyage de guérison en France.

7 Lors du recensement de 1993, la seule source fiable depuis longtemps, les étrangers représentaient 15 % d'une population totale de près d'un million d'habitants. Outre les Équato-Guinéens (30000), les trois groupes d'étrangers africains les plus importants (environ 20000 chacun) sont les Maliens, les Béninois et les Camerounais. Les Nigériens et les Ghanéens semblent aujourd'hui en nette progression.

La réouverture, le 10 septembre 1990 (la « résurrection »), de l'Église d'Acacé se fait sous le prétexte de la célébration de l'anniversaire des dix ans de la mort du pasteur fondateur Oschoffa. Elle sera évidemment encouragée par l'événement de la Conférence nationale et la proclamation de la liberté religieuse. Marqués par cette histoire, les représentants de cette Église (comme toutes les autres dans la situation gabonaise) tiennent à affirmer leur respect le plus absolu des autorités temporelles et notamment politiques, un principe qui est en même temps une position traditionnelle de l'Église du Christianisme céleste.

En 1990, après « la traversée du désert » de sept ans, un premier « devancier » gabonais devint à son tour « évangéliste » : un homme du Sud, d'origine bapunu, scolarisé dans un collège catholique, inspecteur de l'administration. Il faut dire que la plupart des premiers célestes gabonais sont originaires comme on dit « du Sud », c'est-à-dire Bapunu, Eshira, Vili, etc., et sont généralement issus du catholicisme dont ils gardent souvent un bon souvenir (ce respect par rapport au catholicisme les différencie radicalement des convertis de la mouvance évangéliste et pentecôtiste). Qu'un Gabonais préside désormais aux destinées de l'Église nationale, et cela avec l'accord de principe des Béninois et des autorités, n'était pas sans signification et sans souci de compromis. La paroisse mère est revenue à l'évangéliste gabonais et l'évangéliste béninois s'est retiré dans une autre paroisse au kilomètre 7, Saint-Samuel ; d'autres Béninois ont également fondé leur propre paroisse (Nzeng Ayong). Malgré cela, les conflits entre « gabonais » et « béninois » vont se multiplier : en septembre 1992 une délégation des « évangélistes » et « devanciers » béninois monte une véritable opération de commando visant à sceller toutes les ouvertures et portes de l'église Sainte-Cécile et à chasser les malades résidents. Le représentant pastoral de Bada parlera de « crucifixion criminelle » de la paroisse mère et demandera l'exclusion de l'Église des responsables de cette agression. En juin 1995, une tentative de réconciliation nationale organisée par l'Assemblée du bureau des paroisses dans les jardins de la Peyrie est perturbée par la délégation de la paroisse mère gabonaise (car il y a désormais une autre paroisse mère « béninoise »). Le clan de la paroisse mère originelle se réclame de l'autorité suprême de Bada, le pasteur nigérian, et se rend désormais pour tous les pèlerinages importants exclusivement au Nigeria (le cinquantième anniversaire, les fêtes de Noël) et pour les onctions, à Imeko où le pasteur-prophète Oschoffa avait réservé un logement de passage pour les Gabonais.

Les visites programmées et organisées des deux « pasteurs » dans le pays sont une source de relance du conflit, notamment par le jeu des nominations parallèles et contradictoires qui les accompagne. Lors de la venue d'Agbaossi fin août 1997 à Libreville, celui-ci s'est d'abord vu bloqué à l'aéroport par les autorités sous la pression soi-disant des Célestes « nationaux ». Il n'a de fait pas été accueilli à la paroisse mère Sainte-Cécile mais seulement à la paroisse Saint-Samuel du kilomètre 7 et dans une église annexe d'Owendo à 20 kilomètres de Libreville. À la suite de ce voyage, Agbaossi a rappelé que le vénérable senior évangéliste de Saint-Samuel était bien le responsable spirituel de l'Église du Gabon, il a nommé un représentant de l'Église auprès des autorités administratives et politiques, et également un chef de diocèse.

L'Église du Gabon est donc clairement une Église à deux têtes (en mettant à part les oschoffistes très minoritaires ici comme ailleurs), avec deux chefs de diocèse

(comme dans la plupart des pays francophones), deux représentants pastoraux, et même deux « paroisses mères ». La paroisse d'Acacé, gabonaise et pronicérienne, avec son leader charismatique, se fait toujours la championne d'une certaine identité et même d'une préséance nationale, d'un Christianisme céleste à la gabonaise avec notamment des chants religieux adaptés aux rythmes locaux. Les paroisses d'obédience béninoise, nettement les plus nombreuses, ont souvent été fondées par des Célestes d'origine béninoise mais comportent malgré tout une majorité de fidèles gabonais car les fidèles de base sont en fait très divisés et partagés.

Les fils de fétiches au pays de l'or noir

Le parti « gabonais » au sein de l'Église actuelle du Gabon n'a cessé de vouloir se démarquer de l'impérialisme des « béninois ⁸ » : leur prétention à disposer du monopole historique de la révélation, leur volonté incorrigible de se réserver les grades les plus élevés et le contrôle des lieux sacrés, et l'imposition des langues fon et gun dans le culte. Reprenant la thèse de l'origine « nigérienne » d'Oschoffa, les pro-Bada trouvent dans l'alternative de la filiation nigérienne une façon de se faire reconnaître dans leur nationalité et leur dignité et survalorisent leur relation directe et privilégiée avec le Nigeria où leurs membres (surtout les plus gradés) sont invités et accueillis régulièrement avec beaucoup d'attention lors des pèlerinages. Ils répondent à l'accusation de schisme des « béninois » ou de leurs partisans par la dénonciation du « syncrétisme » des fils du Vodou. Certaines circulaires du prophète, signées de sa main, sont censées avoir mis en garde contre les dérives de « la mauvaise semence », les pratiques païennes de l'Église béninoise (notamment les rites sacrificiels exécutés sur la plage à la manière du Vodou). Le départ du prophète pour le Nigeria (que les Béninois désignent de leur côté comme un « exil spirituel », et même comme un rapt ou un détournement de fond) serait lié à sa volonté de rupture avec le syncrétisme païen pratiqué par les compatriotes béninois.

Les débats concernant l'orthodoxie des références béninoises et francophones d'une part, nigériennes et anglophones d'autre part, se concentrent particulièrement sur les textes fondateurs. Dans cette controverse sur les textes de la révélation originelle, les badaistes francophones se rangent paradoxalement du côté de la culture anglophone (et s'affichent comme membres de la *Celestial Church of Christ*) mais il faut dire que l'attrait de celle-ci sur les jeunes lettrés (célestes, pentecôtistes et autres) est une donnée importante aujourd'hui à Libreville : on se met à apprendre l'anglais en grande partie par réaction contre la clôture que représente désormais sur tous les plans l'espace francophone. Le premier document de référence sur l'Église publié en 1972 au Bénin, en français, sous le titre *Lumière sur le Christianisme céleste* ⁹, est vivement controversé par les badaistes et n'a jamais été

8 Nous mettons entre guillemets et en minuscules ces ethnonymes qui relèvent d'un imaginaire identitaire éloigné de toute considération d'appartenance nationale effective.

9 Cette brochure aurait été rédigée par un évangéliste béninois, Apollinaire Adétonah, infirmier de son état, avec le soutien d'Oschoffa, en complément d'un droit de réponse à un article paru dans *La Croix du Dahomey* (30 juin 1968) qui traitait le Christianisme céleste comme une secte. Cf. *La Dernière Barque*, n° 16, p. 8, et n° 23, avec le témoignage d'Adétonah en personne.

traduit en anglais. L'autre texte de référence intitulé *Constitution* (rédigé sous la forme de 200 articles) a été écrit en anglais par les conseillers du prophète à partir de 1976 et publié avec son accord en 1980. Des traductions françaises circulent, dans les deux camps, même si les Béninois font remarquer qu'il s'agit d'un texte qui n'engage que le diocèse du Nigeria. Le débat sur la langue liturgique (yoruba et/ou gun, avec traduction simultanée en français et/ou en anglais) est très vif, mais le choix de la langue véhiculaire la plus adaptée au message du prophète est tout aussi problématique. Tout l'argumentaire des badaistes tourne autour du fait que les compatriotes béninois auraient accaparé la parole du prophète et l'auraient « gaspillée » en cherchant à la traduire dans leur langue propre et leur culture spécifique.

Le clivage ethnoreligieux n'est évidemment pas sans rapport avec les représentations xénophobes qui entourent les Béninois au Gabon. Les Béninois immigrés au Gabon, souvent enseignants, conducteurs de taxis, mécaniciens, électroniciens, commerçants, etc., sont issus d'un pays perçu comme pauvre mais ils disposent de la maîtrise des savoirs et des techniques. Dans l'imaginaire gabonais, leur force n'est pas sans rapport avec les protections et les alliances dont ils disposent (ou qu'on leur prête) au plus haut sommet de l'État¹⁰. Comme toujours, l'autre étranger est l'objet d'une relation ambivalente et d'une crainte irrépressible qui relie le pouvoir, le savoir et l'habileté technique au statut de grand féticheur. Le Bénin reste décidément le pays du Vodou et des fétiches. Pour les « gabonais », les Célestes d'origine béninoise ne peuvent pas renoncer, malgré leurs dires, à l'héritage de leurs pères. On retrouve ainsi au sein même de l'Église le travail interne du soupçon concernant l'autre païen, fétichiste, soupçon qui pèse pour ceux qui n'en sont pas sur l'ensemble de l'Église elle-même et qui est en un sens constitutif d'un état des relations interreligieuses marquées par la diabolisation de l'autre (catholique romain ou autre).

Synchrétisme, fétichisme mais aussi laxisme. Concrètement, les « béninois » pratiqueraient le laxisme d'abord dans les délais à respecter entre les onctions (normalement fixés à trois ans par le pasteur-prophète) et cela naturellement pour mieux s'enrichir, le droit à l'onction étant payant. Alors que l'onction est censée être solidaire d'une éthique du pèlerinage (mais aussi d'un vaste marché, et d'abord d'un marché des changes), le déplacement du « pasteur » serait l'occasion de distribuer l'onction à ceux qui ne peuvent pas se déplacer mais aussi de céder à des considérations géopolitiques locales. Une des complaisances les plus reprochées par les pronigériens à Agbaossi, c'est la possibilité d'accéder au grade d'évangéliste consacré sans « se déchausser » définitivement, autrement dit sans s'engager, en jurant sur la Bible, dans un sacerdoce exclusif de toute autre activité professionnelle ou lucrative dans le monde. Cette facilité d'échapper aux obligations du sacerdoce permet, dit-on, aux « béninois », surtout en situation d'immigration, de cumuler les ressources de l'autorité religieuse attachée au grade d'évangéliste et les profits des activités commerciales où ils excellent. Enfin, les « béninois » étant investis dans des activités artisanales ou commerçantes qui ne

10 Il faut dire qu'un des conseillers du président pour les affaires du pétrole, Samuel Dossou, expert de nationalité béninoise, est surnommé par la presse gabonaise « ministre béninois du Pétrole gabonais ».

comportent pas les mêmes obligations et contraintes horaires que celles des fonctionnaires (ce que sont la plupart des salariés gabonais) sont censés disposer de la possibilité de pratiquer plus facilement la consultation visionnaire, autre source plus ou moins cachée de profit malgré les interdits et dénégations en ce domaine.

Tout ce discours ethnonational et xénophobe ignore évidemment que les « béninois » ou les « probéninois », comme on l'a dit, ne sont pas que béninois puisque l'essentiel de leurs troupes, des fidèles qui remplissent les églises comme celle de Saint-Samuel, est gabonais et que les premiers agents d'origine béninoise se sont engagés depuis longtemps dans la « gabonisation » des responsables de l'Église. Le commerce de l'onction et de la vision, la politique des promotions et des avancements en grade, les créations anarchiques ou artificielles de paroisse ou les arrangements avec le monde ne sont évidemment pas l'apanage des « béninois ». En juillet 1996, les rumeurs politiques de soutien à l'opposition et surtout les lenteurs de l'organisation de sa venue au Gabon ont amené Bada à suspendre de leur fonction à la fois le président du comité de la paroisse mère et son chargé paroissial, chef du diocèse, pour « laxisme notoire ». Celui-ci sera finalement rétabli dans ces fonctions de chargé paroissial, et plus tard de chef de diocèse, mais c'est depuis longtemps le chef des visionnaires (*wolileader*) de la paroisse centrale de Port-Gentil, un « intellectuel » devenu entre-temps senior évangéliste, qui dispose de la confiance de Bada et qui est confirmé par lui comme son représentant « sur le territoire gabonais ».

En réalité, dans chacun des camps en présence, les vieux leaders charismatiques doivent de plus en plus faire face à la contestation des jeunes lettrés, souvent visionnaires, qui s'organisent en mouvement de la « Jeunesse chrétienne céleste ». Leur programme tourne invariablement autour de la « moralisation de la vie de l'Église », des conditions spirituelles de l'exercice de la vision et de l'importance de la formation biblique, et bien sûr de la dénonciation du commerce de l'onction (de sa suppression éventuelle) et de la gestion corrompue des comités paroissiaux (lieux de concentration des notables). L'exigence de purification et de rationalisation dont ces jeunes sont porteurs ne les conduit pas pour autant à des positions œcuménistes mais trouve au contraire dans le discours de la régénération « ethnonationale » et l'obsession de la contamination par l'autre (béninois ou nigérian, selon les camps) les voies de son affirmation.

Enfin, la stratégie « béninoise », qui a consisté à contourner la paroisse mère « gabonaise » en multipliant les paroisses pour mieux gonfler le nombre de celles qui sont dans leur mouvance, illustre la manière dont la scission engage en fait chacun des camps dans une véritable compétition pour l'occupation et le marquage du territoire gabonais. C'est d'ailleurs ce qui est aussi au cœur de la concurrence à laquelle se livre chacun des « pasteurs » dans leurs déplacements internationaux et de l'enjeu des barrages à la frontière plus ou moins relayés par les autorités politiques locales.

Le Bénin, « berceau de l'Église du christianisme céleste »

Le retour au Bénin nous fournit l'occasion de croiser ou d'inverser les regards sur l'autre et de mieux saisir les ressorts et les invariants de ces imaginaires ethnonationaux. Le fait que l'Église ait été fondée historiquement au Bénin et se soit

répandue dans de nombreuses villes du pays en fait un élément du paysage national. Chaque quartier, chaque village (au moins sur la côte, Cotonou et la région de Porto-Novo) a son église (même s'il faut se méfier de l'effet d'enseigne sur le bord des routes). Cette dimension quasi officielle et cette banalisation de l'image des Célestes ne confèrent pas pour autant à cette Église la légitimité dont disposent les Églises catholique ou protestante. Il faut dire que la situation effective de « schisme », avec destitution et excommunication réciproque, les scandales liés aux pratiques douteuses des vrais-faux visionnaires, aux prétendus miracles ou aux sacrifices, les affaires de corruption dans la gestion des paroisses et les conditions de leur installation, etc., que la presse locale véhicule et dont elle se gausse, n'arrangent pas l'image des « soutanés ». Manifestement les gouvernements successifs (Kérékou I, Soglo ou Kérékou II) n'ont cessé d'intervenir ou d'être sollicités pour faciliter les réconciliations, au risque d'être accusés d'ingérence ou de trahison par les uns et les autres. Comment dès lors leur faire une place dans les manifestations officielles ?

L'Église céleste du Bénin n'a rien de monolithique, elle n'a cessé d'être soumise à la segmentation. Les dissidents, les exclus, les non-orthodoxes, les oscillants, les repentis de tel ou tel camp sont nombreux. L'enjeu se situe rarement sur le plan théologique ou liturgique mais se nourrit de conflits de pouvoir et de querelles de chefs ou de « clochers ». Même entre Porto-Novo, la paroisse mère, une sorte de « petit Vatican », et Cotonou, la grande ville aux nombreuses et grandes églises (comme Akpapa Centre), les tiraillements sont nombreux, la compétition, vive. Toute l'histoire nationale a été dominée, notamment après la mort du prophète, par les déchirements du fameux triumvirat béninois, les trois « responsables nationaux », au départ ligué contre l'autre nigérian et intrigant Bada: Agbaossi, « l'ancien »; Gonçalvès, le « secrétaire » ou « le professeur », et Tiamou, l'aide de camp de Kérékou I, qui porte tout le poids de la « trahison » et des « revirements » qui ont fait éclater l'entente. Le conflit de tendance entre Bada et Agbaossi traverse désormais le Bénin lui-même.

L'exacerbation récente du conflit tend à rassembler la majorité des Béninois autour de la tendance portonovienne et agbaossiste et il est d'ailleurs devenu difficile, surtout à partir des années 1996-1997 de se dire ou de s'afficher pro-Bada au Bénin, sans passer pour un traître non seulement à son Église et à son prophète mais tout simplement à son pays, terre sainte de cette Église. Compte tenu des enjeux financiers que comporte, on l'a dit, le choix des lieux de pèlerinage et de la « bénédiction divine » que représente l'afflux de devises lié au marché de l'onction, ceux qui détournent les Célestes du monde entier vers Imeko au Nigeria sont même accusés de commettre un « crime économique contre la nation béninoise ¹¹ ». Le réflexe identitaire (que partagent même les Béninois pro-Bada)

11 *La Dernière Barque*, n° 16, décembre 1996, p. 7: « Le pèlerinage de Sèmè, lieu de bénédictions divines ». Précisons que le journal béninois *La Dernière Barque*, qui est une source journalistique irremplaçable, émane d'un groupe de la « Jeunesse chrétienne céleste » qui s'est d'abord affiché comme indépendant et s'est fait connaître par des positions critiques et des propos réformistes adressés initialement à toute l'Église, mais qui a fini par basculer manifestement, surtout à partir de la rupture de 1996, dans le camp d'Agbaossi.

conduit tous les Béninois à être sensibles au fait que cette Église fait partie de leur patrimoine national.

Le problème ne date pas de la mort du prophète et des problèmes posés par sa succession ; il s'est fait jour dès le départ d'Oschoffa pour le Nigeria, départ interprété après coup comme un véritable enlèvement fomenté par les Nigériens qui n'auraient cessé ensuite de l'entourer, de le séduire par des moyens sans commune mesure avec ceux du Bénin, et pour finir par lui ôter sa nationalité. Il se trouve en effet que la déclaration officielle de l'Église au Nigeria de 1958 ne portait ni le nom, ni la signature d'Oschoffa parce qu'il n'était pas citoyen nigérien, et que les conseillers du prophète ont tout fait pour qu'il obtienne la nationalité nigérienne et qu'on puisse reprendre la déclaration en 1980. Ce soupçon d'appropriation s'inscrit là aussi dans les représentations actuelles et anciennes qui entourent l'empire yoruba, un monde que les ethnies voisines du Bénin gun, fon, etc., ont toujours perçu comme l'ennemi menaçant et symbolisé (par leur grande taille et leur côté massif) par l'éléphant (voir les fresques du musée d'Abomey). Encore plus déterminante, en dernière instance, est la question démographique. Il faut vivre au Bénin pour comprendre la hantise des Béninois au quotidien d'être envahis, submergés, par les millions de Nigériens. La masse des fidèles nigériens qui remplissent dans la nuit de Noël l'espace de la cathédrale d'Imeko, précédée de la file impressionnante des « Most » (un nouveau grade institué au Nigeria mais repris par Porto-Novo), est sans doute la grande force du « Suprim » Bada.

Il ne faut pas non plus oublier dans cette affaire la question des hégémonies linguistiques qui peuvent troubler le jeu : langue française, langue anglaise, langues locales dites « nationales » (yoruba, gun, fon). Agbaossi tient à parler, lors du premier congrès mondial des diocèses francophones, sur sa terre, sa langue, le gun. Bada, lors de ses prédications sur la terre d'Imeko, parle en yoruba et se fait traduire d'abord en anglais, puis en français, puis en fon (ce qui fait des sermons interminables). La tendance pro-Bada francophone tend à faire du français la langue de la liturgie et surtout de la prédication, rejointe sur ce point par l'aile réformiste des lettrés agbaossistes. La question lettré/non-lettré, intellectuel/non-intellectuel est au cœur de cette affaire, dans des termes évidemment imaginaires. Les Béninois partisans d'Agbaossi soulignent non sans agressivité que ni lui ni « papa Oschoffa » ne sont des « intellectuels » et le soupçon d'intellectualisme – le langage de la « trahison des clercs » – pèse fortement sur les prétentions de P. Gonçalves, le secrétaire du Comité mondial, le « professeur » accusé d'être la « tête pensante » et l'éminence grise de Bada au Bénin. Oschoffa lui-même avait déclaré, à propos des écrits de *Lumière sur le Christianisme céleste* : « Que d'autre part, les illettrés se les fassent lire et expliquer car il n'est pas nécessaire d'être instruit pour mieux faire, ne sont-ce d'ailleurs pas les gens instruits qui tendent en principe à tout désorganiser et détruire ¹² ? »

12 Cette méfiance radicale vis-à-vis de l'écrit est partagée par les deux camps. Il est significatif que pour se procurer *Lumière sur le Christianisme céleste* aussi bien que *Constitution*, à Cotonou comme à Imeko, il faut aller les chercher et les monnayer au fond de quelques boutiques ou bazars faisant commerce de bougies, de chandeliers, de vêtements liturgiques ou autres marchandises... Par comparaison avec la mouvance évangélique, pas la moindre librairie ou le moindre centre de publication ou de documentation.

Église universelle et logique territoriale

La lutte pour la succession se déroule sur plusieurs fronts : celui de la légitimité de l'autorité pastorale (charismatique, légaliste, etc.) et de ses formes (monopastoralisme, bipastoralisme); celui des structures organisationnelles (Comité supérieur *versus* Comité mondial; Convention mondiale ou Synode extraordinaire); celui des textes de référence (*Lumière sur le Christianisme céleste* *versus* *Constitution bleue*); celui enfin de la politique territoriale, de la fixation des lieux saints et du contrôle des itinéraires religieux (Sèmè/Imeko). Le souci de chacun est de doubler systématiquement l'autre camp, si possible sur son propre terrain, à défaut en chassant sur de nouvelles terres.

Le prophète avait déclaré : « L'Église du christianisme céleste n'est la propriété d'aucune race, d'aucun pays et de personne. C'est l'Église de Jésus-Christ, une Église universelle. » Mais au Bénin, le discours céleste cède souvent à la logique de « l'autochtonie », comme en témoigne sans nuance le propos d'un chargé paroissial de Cotonou : « L'Église du christianisme céleste a été donnée à la terre béninoise et non à celle du Nigeria... Ce n'est pas le problème d'onction qui divise mais c'est parce que Alexandre Bada veut être le pasteur mondial... Il peut être pasteur pour le Nigeria si les Nigériens sont d'accord mais il ne peut jamais l'être pour le Bénin. Et s'il faut un pasteur mondial, celui-là doit être un Béninois... Tout cela parce que de 1952 à 1976, toutes les paroisses chrétiennes célestes ont été créées au Nigeria par des Béninois. De même en Côte-d'Ivoire... Le cas est le même pour le Togo, le Gabon, le Sénégal et partout ailleurs dans le monde. En un mot, l'Église du christianisme céleste est une propriété du Bénin¹³. »

Lumière sur le Christianisme céleste abordait la question des pasteurs en admettant autant de pasteurs que de districts (*sic*), assortis d'assistants-pasteurs, mais le problème de la succession du Pasteur fondateur n'était pas d'actualité. *Constitution* déclare explicitement que « le Pasteur », chef spirituel de l'Église, ne peut être qu'unique. L'alternative du pastoralisme unique et du multipastoralisme n'est pas symétrique. Le camp Agbaossi tend à présenter en effet le coup de théâtre de la conversion finale du « Régent », chef paroissial de Porto-Novo, au statut de Pasteur non comme la reconnaissance d'une sorte de multipastoralisme (un pasteur par diocèse), mais comme un contre-feu ou un compromis historique : deux bergers pour un troupeau, deux fauteuils pour un même siège... Les rapports de forces présents, la dissymétrie criante des effectifs (la masse nigérienne) rendent profondément suspect aux yeux des agbaossistes béninois l'argumentaire du monopastoralisme, et son apparente constitutionnalité sert pour eux de paravent aux prétentions à l'hégémonie universelle de Bada. Ce dernier joue en effet très fortement sur le credo de l'Église universelle, une et indivisible, renvoyant avec indignation le multipastoralisme du côté de la division suscitée par Satan et des démons territoriaux de la paroisse mère.

13 Entretien avec Toussaint Kiki, responsable de la paroisse Mont-Sinaï à Cotonou, accordé au journal *La Nation*, du 15 novembre 1996.

L'élection de Bada en 1987 s'est faite dans le cadre d'un « Comité mondial ¹⁴ » ; la réponse d'Agbaossi s'appuie sur la légitimité antérieure d'un « Comité supérieur » ayant autorité à réunir le synode. La différence d'esprit des deux formules de comité n'est pas négligeable. Lors d'une réunion historique de février 1975 concernant les structures de l'Église, Oschoffa déclarait : « Le Comité directeur supérieur (CDS) du Dahomey est le Comité directeur supérieur de toutes les églises du Christianisme céleste du monde entier et tous les comités directeurs nationaux sont soumis au Comité directeur supérieur ¹⁵. » Un commentateur avisé de cette formule, et adversaire déclaré de « l'imposture du Comité mondial », précise : « Le Bénin est bien le quartier général de tous les diocèses de l'ECC dans le monde entier... La paroisse mère est le siège mondial de tous les diocèses de l'ECC dans le monde et ne pourra jamais être le vassal de quelques autres diocèses que ce soit. En termes clairs, c'est le chef-lieu des diocèses de l'ECC » [*idem*]. La conclusion s'impose, le chef du diocèse du Bénin est le chef naturel de l'Église mondiale. En un mot, la voie qui mène à l'universalité passe par une instance de légitimité localisée et promue à rassembler et unifier les autres Églises. Point de vue repris par le président de l'Assemblée nationale, Hadrien Houngbedjin lors d'une visite à Sèmè-Plage : « Votre Église est une contribution de notre peuple à la civilisation de l'Universel ¹⁶. » La logique « conventionaliste » (terme usité par les adversaires de la convention mondiale extraordinaire du 18 octobre 1996) est tout autre, plus mondialiste, légaliste, universaliste, mais elle n'exclut pas le compromis puisqu'elle ne nie pas que le siège mondial doit se maintenir à la paroisse mère de Porto-Novo. Les notions de « paroisse mère », de « Saint-Siège », aux résonances très romaines, continuent à jouer un rôle symbolique important.

La bataille sur les lieux saints est une des plus virulentes. À l'origine, les lieux saints de l'Église (lieux de la vision Agonguè) ou du pèlerinage annuel (Sèmè-Plage) sont sur le territoire du Bénin. La mort du prophète au Nigeria et son enterrement à Imeko ont permis de consacrer un autre lieu de visite, de recueillement et de dévotion, sa propre tombe (et celle de sa mère), un monument aujourd'hui entouré d'une enceinte, surmonté de sa statue et protégé par une cage de verre. Mais Imeko, c'est aussi dès son vivant le vaste projet d'une Cité sainte aujourd'hui encore à l'état d'esquisse de béton, avec une immense cathédrale « romaine », une grande salle de conférences, un parvis des visionnaires, etc. Pour ne pas être en reste, le siège de Porto-Novo a acquis à Tchakou, dans la sous-préfecture d'Adjara, un vaste terrain où l'Église envisage de construire un grand palais d'audiences, un grand jardin de prière et une grande cathédrale susceptible d'accueillir au moins 10 000 fidèles, une réalisation

14 Christine Henry, que je remercie pour cette précision, souligne que ce « Comité mondial » découle de la création par Oschoffa en octobre 1982 de la « Haute Instance », à l'époque de la fermeture de l'Église au Bénin. La transformation de cette « Haute Instance » en « Comité mondial » s'est faite après la mort du prophète en 1986 à Sèmè lors de réunions où les Béninois avaient obtenu que Bada renonce au titre de pasteur pour conserver celui de Suprême et que le pèlerinage reprenne à Sèmè.

15 Cf. propos s'appuyant sur le procès-verbal de la réunion et cité dans *La Dernière Barque*, n° 16, p. 4-5.

16 Cité dans *La Dernière Barque*, n° 6, p. 4.

concurrente de celle d'Imeko. Poursuivant ses tentatives de contournement et de débordement, et sa politique de redistribution de la géographie du sacré, Bada cherche pour sa part à s'appropriier et à institutionnaliser les lieux légendaires de la vision originelle d'Agonguè. Mais ce qui a suscité les réactions d'indignation les plus vives de la part des agbaassistes « béninois » reste le projet « démoniaque », le « sacrilège », de l'instauration d'un lieu de pèlerinage de Noël bis sur la plage de Sèmè, au PK 10, en décembre 1996: d'où un véritable imbroglio politico-religieux avec mobilisation politique pour la défense d'un symbole national et de la terre sainte, tentative de blocage à la frontière de Bada et de sa délégation, et, au terme, un échec sérieux divisant la famille badaïste et consacrant définitivement son repli sur Imeko.

*

La question des modalités de la succession du prophète fondateur au sein d'une Église qui se veut « prophétique » décide fondamentalement des voies par lesquelles ce type d'entreprise entend se faire reconnaître comme Église universelle. C'est d'ailleurs pourquoi, dans la banlieue londonienne ou parisienne, à Abidjan comme à Libreville, à Cotonou comme à Parakou, les péripéties du drame qui se joue à la frontière du Bénin et du Nigeria sont connues de chaque fidèle et ont une répercussion mondiale. La crise des identités religieuses, identité d'appartenance, identité institutionnelle, qui s'observe dans les sociétés européennes ou américaines n'est pas étrangère à l'Afrique. Mais le nomadisme religieux et le cumul pragmatique des bonnes recettes en matière de guérison et de salut que pratiquent les populations des villages et des quartiers de l'Afrique sont loin de s'apparenter à une situation de « flottement religieux » où s'affirment la liberté des bricolages de sens individuels et le plaisir narcissique des retrouvailles communautaires à distance des lieux institués [Hervieu-Léger, 1999]. De la guérison miraculeuse à la conversion, des visions aux révélations prophétiques, les logiques individuelles de survie symbolique embrayent sur des enjeux identitaires collectifs, des hiérarchies de valeurs et des conflits de légitimité qui ne sont pas un luxe réservé aux élites intellectuelles, politiques et religieuses. Les ressorts de ces illusions ethnonationales qui mettent en péril l'identité religieuse transnationale auxquelles prétendent certaines Églises africaines sont malheureusement toujours les mêmes et les ressources chrétiennes de la diabolisation de l'autre (toutes aussi fortes que celles de l'amour du prochain) ne font que prendre le relais du schème sorcellaire de l'autre persécuteur et accapareur. On voit aussi comment les promesses de l'ouverture sur un réseau international, sur une communauté délocalisée de « frères en Christ », se transforment en « ressources d'externalité » mobilisables par tel ou tel camp sur la scène locale, comme l'illustrent les enjeux qui entourent la venue du pasteur ou les campagnes d'évangélisation. L'identité religieuse des christianismes africains ne cesse d'être habitée par l'esprit des lieux.

BIBLIOGRAPHIE

- HANNERZ U. [1992], *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New-York, Columbia University Press.
- HERVIEU-LÉGER D. [1999], *Le Pèlerin et le Converti*, La Religion en mouvement, Flammarion.
- MARSHALL-FRATANI R. [1998], « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XXVIII (3): 278-315.
- MARY A. [1999], « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 105: 29-50.
- PEEL J.D.Y. [1968], *Aladura: a Religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press.
- RANGER T. [1993], « The Local and the Global in Southern African Religious History », in R. Heffner (ed.), *Conversion to Christianity*, Berkeley, University of California Press: 65-97.
- RANGER T. [1987], « Taking Hold of the Land: Holy Places and Pilgrimages in Twentieth-Century Zimbabwe », *Past and Present*, 117: 158-194.
- RAY BENJAMIN C. [1993], « Aladura Christianity: a Yoruba Religion », *Journal of Religion in Africa*, XXIII (3): 266-291.

Perte de lieux, dénuement et urbanisation : les *desplazados* de Colombie

Michel Agier *

La question des déplacements forcés a atteint, dans l'actualité colombienne récente, une importance et une visibilité sans précédent. Diverses évaluations parlent aujourd'hui d'un million et demi de personnes déplacées par la violence depuis dix ans. Une quarantaine d'organisations non gouvernementales travaillent sur le sujet; une revue, *Exodo*, est publiée par le Grupo de Apoyo a Organizaciones de Desplazados (Groupe d'appui aux organisations de déplacés); et la question des déplacés a récemment fait l'objet d'une reconnaissance, certes timide, de la part des pouvoirs publics nationaux et locaux. Une loi d'origine parlementaire a été adoptée par le gouvernement colombien reconnaissant l'importance sociodémographique et humanitaire du problème (loi 387 de juin 1997) mais sans application pratique. À Cali, troisième ville du pays (après Bogotá et Medellín) comptant 1,8 million d'habitants (au recensement de 1995), un « comité municipal des déplacés », comprenant des représentants de la mairie et de diverses instances municipales (dont le service de santé) ainsi que d'organismes qui portent assistance aux déplacés (Desarollo e Paz, Croix-rouge, etc.), a été créé au premier semestre 1999 malgré les réticences de la mairie à reconnaître la présence des déplacés dans la ville et à les prendre en charge ¹.

L'objectif de ce texte est, à partir de premiers matériaux d'enquête directe dans le littoral pacifique et à Cali et de consultation de documents récents publiés sur le sujet ², de voir dans quelle mesure il est possible d'identifier les effets durables de ce phénomène, lui-même d'ores et déjà sorti de l'état provisoire, sur la structure sociale et sur les constructions identitaires. Plus précisément, il vise à décrire et comprendre l'émergence de nouvelles formes de mobilité, d'urbanisation et d'identité citadine: que représente un déplacement violent en tant que

* Anthropologue.

Ce texte est issu d'une communication présentée au symposium de l'Observatoire sociopolitique et culturel, *Déplacés, Migrations internes et Restructurations territoriales*, du CES (Centro de Estudios Sociales) de l'Universidad nacional de Colombia, Bogotá, 5-7 mai 1999.

¹ Avec au moins 50000 déplacés, Cali serait la troisième ville d'arrivée des déplacements forcés, après Bogotá (plus de 300000) et Medellín.

² En particulier les résultats des enquêtes réalisées par l'Église catholique, dont la Pastorale sociale et la commission Vida, Justicia y Paz sont les organismes les mieux informés à ce jour sur le sujet.

perte d'une terre, d'un toit, d'un lieu propre et d'une place dans la société? Que signifie vivre durablement dans des situations de transit? Comment peut-on se refaire, se reconstituer comme personne dotée d'identité sociale à partir du dénuement? Enfin, quel type d'insertion urbaine, individuelle ou collective, se construit dans ces contextes? Aborder ces domaines de réflexion devrait nous permettre de passer de la question d'actualité autour de la catégorie floue des *desplazados* à une problématique anthropologique construite autour de la relation entre la perte des lieux, le dénuement et la reconstruction identitaire. La formation de cette problématique est d'autant plus nécessaire, me semble-t-il, que la création de situations de dénuement, selon des processus plus ou moins brutaux (guerres, violence politique, délinquance violente, spoliation économique, perte de droits sociaux, etc.), se répand rapidement dans le monde. Dans ce contexte, nouveau pour sa dimension massive, durable et mondiale, la question posée partout est la possibilité qu'ont encore des êtres humains spoliés de reconstruire des liens sociaux et de symboliser leur relation au monde matériel alors qu'ils sont déplacés, réfugiés ou sans-abri.

Perte de terres, perte de lieux

La violence comme contexte

Les difficultés et les mésententes entre institutions internationales, nationales et locales pour définir la catégorie de « déplacés de la violence » nous renvoient à deux questions. D'une part, celle de la caractérisation de la violence comme actes précis ou comme contexte de violence généralisée, d'autre part celle de l'hétérogénéité des populations déplacées.

Le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR) donne une définition restreinte du phénomène, considérant comme « personnes déplacées à l'intérieur » les personnes directement et personnellement atteintes ou menacées par des faits de violence précis: il s'agit des « personnes qui, du fait de persécutions, d'un conflit armé ou d'actes de violence, ont été contraintes d'abandonner leur foyer et de quitter leur lieu de résidence habituel, et qui restent à l'intérieur des frontières de leur propre pays » [HCR, 1997 : 99]. Pour leur part, la conférence épiscopale de Colombie, auteur d'une enquête sur le sujet à l'échelle du pays en 1995, et plus récemment le parlement colombien, dans le texte de la loi de 1997, ont adopté une définition plus large, qui reprend celle de l'Instituto Interamericano de Derechos Humanos: selon cette définition, les déplacés sont des personnes qui ont été obligées de migrer dans leur propre pays parce que « leur vie, leur intégrité physique ou leur liberté ont été mises en cause ou menacées », les situations évoquées comme causes de départ incluant « le conflit armé interne, les troubles ou tensions intérieures, la violence généralisée, les violations massives des Droits de l'homme, les infractions au Droit international humanitaire ou d'autres circonstances émanant des situations antérieures qui peuvent altérer ou altèrent de manière drastique l'ordre public » [Conferencia Episcopal de Colombia, 1995 : 40; Rojas, 1998 : 37].

La situation colombienne invite à prendre en compte une définition élargie du phénomène des *desplazados*, à l'image de la généralisation de la violence qui en

est à l'origine. La prolongation du conflit armé interne depuis de nombreuses années, l'absence de solution politique apportée par les gouvernements successifs, la consolidation et professionnalisation des acteurs armés illégaux (guérillas et paramilitaires) et leur dépendance économique vis-à-vis du narcotrafic, la perte de confiance dans l'État et l'armée officielle pour résoudre le conflit ont fait oublier depuis longtemps les causes premières de la violence dans le pays et l'ont instituée comme un état durable dans la vie de chacun. La violence politique remonte aux partages des espaces de pouvoir entre les deux partis officiels (libéral et conservateur) depuis la fin du XIX^e siècle et aux conflits que ces partages ont suscités durant des décennies. Elle connut une activation intense après l'assassinat du leader libéral Gaitan en 1948, qui enclencha une longue série de règlements de comptes et de vengeances entre milices libérales et conservatrices au long de la période dite de La Violencia (1948-1964), au cours de laquelle 200 000 personnes trouvèrent la mort et deux millions furent déplacées. L'entrée en guerre clandestine, à la fin des années cinquante, des guérillas d'extrême gauche puis, au début des années quatre-vingt, celle des organisations paramilitaires contre les guérillas ont entraîné jusqu'aujourd'hui une confiscation par l'affrontement violent des clivages politiques radicaux.

Au cours des dernières années, la violence a pris l'aspect d'un phénomène unifié: elle a perdu le caractère régional et thématique qui la marquait jusqu'aux années quatre-vingt (violence politique dans les régions rurales andines et orientales) pour se faire plus présente en ville³ et dans des régions jusque-là considérées comme relativement tranquilles⁴, tout en se diversifiant. Ainsi, les enlèvements (*secuestros*) avec demande de rançon émanent de la guérilla et des paramilitaires autant que des bandes dites de « délinquance commune »; dans les quartiers pauvres des villes, où la police officielle entre très peu et ne le fait qu'au bout d'une forte montée de violence, des « milices populaires » se forment à profusion pour protéger les habitants contre les bandes délinquantes avant de se convertir elles-mêmes en bandes criminelles faisant la police des familles et le rançonnement à l'intérieur des quartiers; à l'occasion, les policiers de la force publique, qui sont appelés « La Ley » (« La Loi »), peuvent eux-mêmes se comporter selon le même principe que les bandes délinquantes et milices de quartier, répondant (après s'être masqués, devenant des *encapuchados*, « capuchonnés ») au meurtre de l'un des leurs par des vengeances meurtrières sur les assassins et leurs proches parents; enfin, les personnes armées (en général très jeunes, à partir de 12 ou 13 ans) circulent entre *pandillas* (bandes) délinquantes et milices de quartier, et entre celles-ci et la guérilla ou les paramilitaires.

Cette diversification rend aléatoire la distinction entre crimes « politiques » et autres, et crée pour l'ensemble de la population un climat généralisé de terreur dans lequel la distinction des acteurs violents n'est pas aisée ni forcément

3 Voir, au premier semestre 1999, les enlèvements de l'ELN (Ejército de Liberación Nacional) dans une église des quartiers sud (les plus riches) de Cali et d'un avion de ligne intérieure au départ de Bogotá.

4 C'est ainsi que les paramilitaires ont annoncé publiquement leur arrivée dans la ville de Tumaco (près de la frontière équatorienne, sur le littoral Pacifique) en janvier 1999 et dans le département du Valle del Cauca (dont Cali est la capitale) en juillet 1999.

pertinente, et où la possibilité d'échapper aux flux de violence est de plus en plus réduite⁵.

C'est ce climat de terreur, dont les atteintes ou les menaces directes à la vie des personnes ne sont qu'un aspect, qui constitue le contexte dans lequel se définissent aujourd'hui les pratiques quotidiennes et les projets, et notamment les décisions de se déplacer. Une enquête menée en 1996 par la commission Vida, Justicia y Paz de l'archidiocèse de Cali, et portant sur 521 chefs de famille déplacés à Cali, illustre cette diversification et généralisation de la violence [Arquidiócesis de Cali, 1997 : 37-39]. Les milices urbaines sont à l'origine de près du quart des déplacements forcés (23 %), ceux-ci étant dans ce cas intra-urbains; les autres responsables identifiés sont la guérilla (21 %), les paramilitaires (13 %), les narcotrafiquants (4 %), l'armée, la police et les services de sécurité (8 %). Les causes des départs sont des menaces, des persécutions, des spoliations de terres ou l'insécurité provoqués par les acteurs mentionnés ci-dessus. En outre, dans près du tiers des cas (29 %), aucun acteur du conflit armé n'est identifié comme responsable des déplacements, ceux-ci étant attribués à la délinquance, à la violence ou à la peur en général.

Lieux conquis, lieux perdus et violence : le cas du río Caunapi (Pacifique colombien)

La perte de terres, suite à des menaces, à un climat de peur, à des spoliations brutales, ou à l'enchaînement de ces différentes causes, prend un sens social et identitaire profond dans la mesure où se trouve remise en cause une relation établie avec la terre sur un temps relativement long et ayant institué les espaces perdus comme des « lieux anthropologiques⁶ ». C'est ce que l'on observe dans le cas des paysans du fleuve Caunapi, au sud du littoral pacifique, près de la frontière colombienne.

La population du fleuve Caunapi, un des cours d'eau se jetant dans l'anse de Tumaco, est dispersée en hameaux et villages, à l'exception notable de la localité de Espriella (1 300 habitants en 1995), située le long de la route à environ 45 kilomètres au sud-est de Tumaco. Une première vague de peuplement se situe à la fin du XIX^e siècle. Les généalogies des habitants considérés localement comme les plus légitimes montrent qu'ils descendent, selon une filiation au besoin indifférenciée (patri- ou matrilineaire), de gens venus de Barbacoas (ancienne place aurifère en amont du fleuve Patía, lieu d'origine de la plupart des fondateurs des villages de la région) et, mieux encore, de l'une des quatre familles tenues pour fondatrices de ce village, dont les ancêtres respectifs sont arrivés entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e. À partir de cette époque, selon une temporalité relativement lente, et comme dans toute la région, une territorialité sans territoire fixe s'est construite, fondée sur le travail de la terre, l'appartenance aux réseaux fami-

5 À propos de la violence actuelle, sa différence avec celle des années quarante et cinquante et ses effets sur la formation d'une population de déplacés, voir Pécaut [1996, 1999]. À propos de la symbolique des massacres et de la confusion dans la perception des groupes armés, voir Uribe [1990, 1999].

6 Au sens où, sur ces lieux, s'inscrivaient des relations, une mémoire et une certaine identité [Augé, 1992].

liaux localisés et le fait de partager quotidiennement la sociabilité des villages et hameaux [Hoffmann, 1999]. Sur les terres, en plus des cultures vivrières, une surface importante était occupée par le *bosque* – forêt non exploitée et disponible pour la chasse, la pêche, la coupe de bois ou la collecte de caoutchouc sylvestre. Une deuxième vague de peuplement eut lieu dans les années vingt et trente : celle des travailleurs du chemin de fer construit dans les années vingt (resté en service jusqu'en 1962, date à laquelle il fut remplacé par la route) et qui est à l'origine de la formation d'Espriella comme localité principale et vecteur de modernisation de cet espace. Les lieux d'origine des travailleurs dépassaient le seul « territoire » d'activités des familles de cette part du río Caunapi. Ils venaient d'autres fleuves de la même région. Mais des alliances matrimoniales avec des femmes d'Espriella leur permirent de se rattacher aux quatre lignées ancestrales de la localité et de se réclamer, comme les autres, d'une identité de *nativos* (autochtones).

De la fin du XIX^e siècle à la fin des années quarante, le rapport de ce lieu avec ce qui pouvait apparaître encore comme son « extérieur » avait la forme d'un échange de type commercial avec les acheteurs venant de la petite ville de Tumaco et cherchant du corozo, du caoutchouc, ou du bois. Rapport inégalitaire, certes, mais préservant le droit de ceux qui se considéraient comme *nativos* sur des terres qu'ils se partageaient consensuellement et selon un rapport assez lâche, mais dont ils ne possédaient pas les titres de propriété et qui étaient considérées comme « terres de la nation ». Puis, à partir des années cinquante, l'histoire s'accéléra, les problèmes s'accumulèrent et transformèrent radicalement les conditions de vie et la relation à la terre des paysans du río Caunapi et plus généralement de cette région.

Plusieurs vagues de violences et de spoliations conjuguées aboutirent en vingt ans à la perte quasi complète des terres. La Violencia des années cinquante a d'abord chassé de nombreux paysans de leurs villages qui se rendirent vers la ville de Tumaco ou en Équateur (pour revenir des années plus tard à Tumaco). Puis les années soixante à quatre-vingt ont été marquées par un processus de spoliation et d'expulsion des zones rurales, au profit des grandes fermes d'élevage, des bananeraies, des bassins d'élevage de crevettes et des palmeraies, contrôlées par des entrepreneurs originaires de Cali, de Bogotá ou de l'étranger. Les paysans perdirent leurs terres soit parce qu'ils n'avaient pas de titre foncier en règle, soit parce qu'ils s'endettèrent pour avoir voulu s'adapter à la modernisation agricole en s'engageant dans le crédit rural puis en perdant leurs terres hypothéquées, soit enfin parce qu'ils furent physiquement « déplacés » par l'avancée des machines des plantations. Tous se rapprochèrent de la route – Espriella se développa ainsi comme *pueblo* de regroupement le long de la route – et de la ville principale de la région, Tumaco, dont la croissance de ces vingt dernières années tient essentiellement à ce *push rural* de grande proximité, provoquant une urbanisation informelle, précaire et marginalisée. Leurs enfants adultes occupent aujourd'hui à Tumaco des emplois urbains ou travaillent comme salariés des entreprises agro-industrielles (en résidant à Tumaco ou à Espriella) ou encore ont émigré vers d'autres villes (Cali, principalement) pour travailler dans le bâtiment, la police, comme vigiles ou comme employées domestiques. Les revendications de récupération de la terre sont aujourd'hui formulées à partir de la ville et par des personnes ayant déjà perdu l'identification au *bosque* et au mode de vie correspondant.

En effet, la réponse des paysans à la spoliation de leurs terres fut l'invasion de terres vierges situées dans le *bosque* au-delà du fleuve Caunapi. L'invasion de la terre se fit en 1975 ; rapidement des sentiers furent creusés et des cabanes construites. Puis des conflits avec des voisins awa (groupes indigènes qui obtinrent finalement un *resguardo*, réserve, sur une partie des terres envahies par les paysans noirs du río Caunapi) et avec une grande entreprise de palmiculture (dont le gérant fut agressé physiquement par les paysans pour qu'il retire ses camions et tracteurs d'une autre partie du terrain) mirent en difficulté l'association qui s'était formée pour la reconnaissance de cette terre. C'est dans ce contexte que la loi 70 de 1993 (loi permettant l'attribution de titres collectifs de propriété aux « communautés noires » rurales du littoral pacifique) représenta un recours inespéré pour ces paysans déjà devenus pour la plupart des citadins ou des salariés agricoles [Agier, Hoffmann, 1999 a]. Mais si les paysans néocitadins ont eu accès à un « plus » d'identité offert par la nouvelle constitution pluriethnique, jusqu'à présent la récupération des terres perdues s'est soldée par un échec. Le rapport lieu-identité *bosque/nativos* a disparu de leur existence concrète sans qu'un nouveau rapport (à caractère plus « ethnique » : terres de communautés noires) soit réellement mis en place sur les mêmes espaces.

La région est en train de prendre la forme d'une mosaïque territoriale issue des changements de ces dernières décennies. À l'invasion des plantations agroindustrielles dont une partie seulement des terres est légalisée, a succédé l'arrivée des narco-trafiquants. Ces derniers exploitent en cultures illicites une quantité importante (mais non recensée à ce jour) de terres sans s'intéresser à la question de leur propriété légale puisque leur usage de la terre passe par les menaces et l'instauration d'un climat de terreur. Dans certains fleuves (au moins les mêmes que ceux des cultures de drogue), la guérilla est également présente et contrôle les allées et venues des villageois. Enfin, depuis le début de l'année 1999, les paramilitaires ont annoncé leur arrivée à Tumaco, mettant ainsi définitivement un terme à l'image d'une région encore relativement pacifique. À la suite de la constitution de 1991 et des lois qui en sont issues, Noirs et Indiens tentent de revendiquer, chacun avec sa loi spécifique, leurs droits à des titres de terres collectives, qu'ils obtiennent en général très lentement et toujours au milieu de conflits, voire de violences opposant, selon les fleuves, les « communautés noires » aux *resguardos* indiens (ou à des familles indigènes isolées), aux narcotrafiquants ou aux grandes plantations⁷. La situation est donc marquée dorénavant par un climat de peur, de persécution, de « troubles et tensions intérieures » et d'« altération de l'ordre public ». Elle présente une forte probabilité de faire augmenter localement le nombre de déplacés de la violence au sens large et au sens étroit.

Trajectoires : l'hétérogénéité des populations déplacées

Située aux bords d'une vaste et riche vallée interandine, Cali est la grande ville la plus proche du littoral pacifique sud (environ 400 kilomètres au nord-est de

7 En février 1998, Francisco Hurtado, représentant légal d'un conseil communautaire noir de la région de Tumaco, a été abattu par des sicaires à la limite entre le territoire qu'il représentait et une grande palmeraie [Agier, Hoffmann, 1999 b].

Tumaco et 200 kilomètres à l'est de Buenaventura, principal port du pays sur le Pacifique). En 1996, l'enquête menée par l'archidiocèse de Cali auprès d'un échantillon de la population déplacée dans la ville indiquait une part de 86 % pour les originaires des quatre départements du littoral pacifique (Nariño, Cauca, Valle del Cauca et Chocó⁸). D'autre part, un peu plus de 40 % des arrivées enregistrées se firent dans le *distrito* d'Agua Blanca (sans que ces deux informations – région d'origine/quartiers d'arrivées – aient été croisées). Agua Blanca s'est développé à l'orient de Cali comme une vaste région séparée, spatialement, socialement et ethniquement, du reste de la ville: elle compte plus de 500 000 habitants, dans leur grande majorité des Noirs et métis originaires du littoral pacifique ou descendants de migrants venus de cette zone. Avec la région des *laderas* (les pentes), située sur le côté opposé (occidental) de la ville, Agua Blanca est une des principales zones de pauvreté de Cali, malgré une relative diversité interne [Urrea, Murillo, 1999].

Parmi les nombreux quartiers composant la région d'Agua Blanca, l'« invasion » de Sardi, où sont menées les enquêtes urbaines de cette recherche, compte environ 400 habitations et 2 500 habitants⁹. Installée dans l'illégalité depuis la fin des années soixante-dix, la population vit dans des constructions précaires (planches, claies, toiles plastiques et partiellement briques) et les raccordements aux systèmes d'eau et d'électricité sont clandestins. L'invasion a, d'une manière générale, une fonction de sas d'entrée pour des migrants du littoral pacifique vers le quartier Charco Azul (dont elle est comme une partie légèrement détachée), où les habitants connaissent des conditions de vie légèrement meilleures et surtout des habitations et des infrastructures légalisées, et plus généralement vers le *distrito* d'Agua Blanca. Malgré son état provisoire et illégal, l'invasion de Sardi a vu la stabilisation d'un noyau d'habitants qui s'est maintenu depuis près de vingt ans dans un état chronique de précarité.

Le même registre de l'archidiocèse de Cali sur les déplacés arrivés dans cette ville indiquait la présence en 1996 de 106 déplacés à Sardi, soit plus de la moitié de tous ceux enregistrés à Agua Blanca. Trois ans plus tard, la plus grande partie d'entre eux n'était plus là. Outre que de nombreux déplacés ne se montrent pas d'emblée comme tels, ces départs sont dus, selon les informations recueillies auprès des habitants de l'invasion, à de simples mobilités vers d'autres quartiers,

8 Les départements dits du Pacifique intègrent les zones du littoral proprement dit avec celles du piémont andin, voire de la zone interandine proche, zones où se trouvent les capitales. Le département du Valle del Cauca (dont Cali est la capitale et Buenaventura le port sur le Pacifique) regroupe 37 % des lieux d'origine des déplacés de Cali enregistrés dans cette enquête de 1996. Le département du Nariño (capitale: Pasto, principale ville du littoral: Tumaco) regroupe 22 % (données regroupées avec celles du Putumayo voisin), le Cauca (capitale: Popayan, ville du littoral: Guapi) 23 %; enfin le Chocó (capitale: Quibdó), région de conflit armé important mais éloignée au nord-ouest de Cali, ne regroupe que 4 % des déplacés à Cali [Arquidiócesis de Cali, 1997: 35-36].

9 Enquêtes menées avec la collaboration de Fernando Murillo, membre de l'association ethno-éducative et culturelle Ashanty du *distrito* de Agua Blanca, Cali. Dans le vocabulaire urbain en Colombie, on appelle *invasión* un terrain occupé illégalement après une invasion collective de terres vierges par des migrants ou des citadins à la recherche d'un toit. Même si l'invasion se fait généralement avec la complaisance intéressée de certains politiciens, de fonctionnaires municipaux, voire des propriétaires eux-mêmes (qui peuvent exiger des loyers également illégaux), le statut d'*invasión* correspond à une absence complète de reconnaissance et de prise en charge par les institutions municipales. Passer du statut d'*invasión* à celui de *barrio* (quartier) signifie l'accès aux services urbains et la légalisation de l'occupation foncière.

à la peur face à l'action des groupes de « nettoyage social » (*limpieza social*) ou face au climat de violence en général dans l'invasion, et au fait d'avoir été chassés par la police.

Guérilla, paramilitaires et délinquance : trois parcours

Nous présentons ici, de manière résumée, trois itinéraires de familles déplacées rencontrées à Sardi qui illustrent différents types de déplacement forcé. Le premier concerne des paysans effrayés par l'arrivée, près de chez eux, de la guérilla. Le second déplacement est lié à la « délinquance commune » et aux milices urbaines. Le troisième, plus rare à Cali que les deux premiers types, a pour origine la violence des conflits territoriaux entre guérilla et paramilitaires dans l'Urabá (département d'Antioquia).

À la fin de l'année 1997, Monsieur M., âgé d'environ 60 ans, accompagné de sa femme et quatre enfants, a quitté sa terre près de Boca de Satinga, à l'embouchure du río Sanquianga, située au nord de l'anse de Tumaco, où il vivait depuis près de trente ans. Natifs du fleuve Guapi, un peu plus au nord, ils avaient migré jusque-là pour travailler à la coupe et vente du bois puis, ces dernières années, ils vivaient de la préparation et vente de charbon de bois, de la pêche et quelques cultures vivrières.

Ils sont partis à cause de la « peur de la guérilla ». Elle dit souvent qu'elle avait peur, lui dit qu'on ne pouvait plus travailler en ayant peur de la guérilla. La guérilla s'était installée à Boca de Satinga. Eux-mêmes n'ont pas eu affaire directement aux guérilleros qui se trouvaient dans le pueblo, leur maison se trouvait en face, de l'autre côté du fleuve. Ils ne savent pas de quelle guérilla il s'agit, des FARC (Forces armées révolutionnaires de Colombie) ou de l'ELN (Armée de libération nationale). Ils ne comprennent pas non plus la question sur les paramilitaires, confondant ceux-ci avec les militaires, et les groupes d'autodéfense avec la guérilla. Il y a aussi des militaires qui brûlent les cultures de coca un peu plus en amont (vers le río Patía), mais pas dans la région exactement de Boca de Satinga.

Leurs deux enfants plus âgés étaient déjà partis à Cali et vivaient dans le *distrito* d'Agua Blanca – la fille aînée dans l'invasion de Sardi, et leur fils le plus âgé, 45 ans, dans un quartier voisin (Marroquín). Comme cela n'allait pas et que M. et sa femme avaient peur, leurs enfants leur ont dit de venir à Cali. Quand ils ont décidé de s'en aller, ils ont vendu à la hâte le terrain et la petite habitation (le *ranchito*) qu'ils possédaient pour 200 000 pesos¹⁰, et ils ont abandonné un autre terrain qu'ils avaient là aussi. Le voyage à Cali leur a coûté 50 000 pesos, dont 10 000 pesos pour aller, en taxi, du terminal de transport jusque chez leur fille. Les 150 000 pesos restants sont très vite partis. Le mari de leur fille avait un parent qui leur sous-loua une pièce à Marroquín, dans le même quartier que leur fils aîné. M. a travaillé pendant trois mois dans le bâtiment, puis il est resté sans emploi depuis. L'aîné des quatre enfants qui les ont accompagnés dans le déplacement, âgé de 35 ans, est également au chômage. Il vit avec eux à Sardi, où ils se sont installés illégalement

10 Soit environ 700 francs au taux de juillet 1999.

près de leur fille aînée : ils ont d'abord loué une pièce dans une maison de l'invasion puis, il y a dix mois, M. a « vu une place libre » au bout d'une ruelle de terre, il a « mis un plastique et on a dormi là » : fait de plastique, planches et claies, l'endroit est maintenant leur cabane (*rancho*). M. et sa femme vivent là avec leur second fils, sa femme et quatre enfants, et leurs trois filles qui ont entre 12 et 20 ans (dont deux ont chacune un enfant), et qui ont la réputation parmi les jeunes du quartier d'être très « rurales », un peu demeurées. Soit sept adultes et adolescents, et six enfants en bas âge. Personne n'a d'emploi. Leur fils aîné, qui vit à Marroquín, a du travail dans le bâtiment et donne 10 000 pesos chaque quinzaine à sa mère. C'est actuellement leur seul revenu fixe. Pour manger, ils cherchent des restes de nourriture au marché et mendient.

L'an dernier, la maison de leur fille aînée et voisine a été brûlée par une bande de voleurs d'un autre quartier du même *distrito* d'Agua Blanca : elle avait elle-même participé au lynchage d'un voleur appartenant à cette bande qui, par vengeance, avait brûlé plusieurs maisons. Les six personnes de sa maison moururent brûlées.

Ils n'expriment aucune demande, n'ont aucun projet. C'est, il me semble, ce qui fait la différence avec les autres pauvres de la même invasion. Ce qui est important pour M. et sa famille est d'être acceptés autour d'eux, dans la proximité immédiate, par leur voisin, dans la ruelle, au poste de santé le plus proche.

Dans la même invasion, la même incertitude caractérise la vie de P. qui, à 32 ans, a déjà un itinéraire de délinquance marqué par plusieurs vols, agressions et homicides commis à partir de l'âge de 13 ans, et une vie scandée par la fuite face aux persécutions et vengeances de victimes ou d'anciens associés. Il fit jusqu'à récemment plusieurs allers et retours entre Buenaventura, ville du littoral pacifique où il est né et a vécu avec sa mère jusqu'à l'âge de dix ans (moment auquel il « prit son indépendance », dit-il), et Cali où il habita une fois chez son père, une autre fois quelques jours chez une sœur, et le reste du temps dans des locations ou des habitations vite achetées et revendues.

En 1990, après avoir acheté une maison dans l'invasion de Sardi près de chez sa sœur, il retrouve un ancien associé de *pandilla* (bande délinquante) venu de Buenaventura et crée avec lui et quatre autres personnes une « organisation » de défense du quartier contre les vols et agressions de bandes venues d'autres quartiers du *distrito* d'Agua Blanca. Obtenant au bout de quelque temps le soutien de la population et du comité de quartier, ils commencent à être rémunérés par les habitants, puis à être sollicités par des commerçants de quartiers voisins pour intervenir comme *sicarios* (tueurs à gages) contre des voleurs à la tire. Des dissensions importantes à l'intérieur de l'« organisation » allaient aboutir à sa dissolution, lorsque la mère de P. (qui l'avait accompagné à Cali lors de son dernier voyage) fut tuée par un membre de sa bande parce qu'« elle lui avait marché sur les pieds ». Étant lui-même menacé par ses acolytes, P. partit à nouveau vers Buenaventura où, voulant monter un commerce, il se retrouva en face du magasin d'un commerçant qu'il avait gravement blessé douze ans plus tôt.

Ayant peur d'être à son tour victime d'« exécution sur commande » (*sicaria*), il revint à Cali où il travailla quelque temps dans le bâtiment avant de se retrouver sans emploi. Séparé de sa femme et père de deux enfants, vivant dans une petite

pièce de l'invasion de Sardi avec son fils de 13 ans, sa sœur (qui travaille dans un restaurant) et le mari de celle-ci (menuisier), il n'a, pas plus que la famille précédente, de perspective: « Et maintenant, je ne sais pas ce qui vient », dit-il. Depuis trois mois, il fréquente une église évangélique, *Iglesia Cristiana Evangélica* « *Nueva Vida en Cristo* », située à la limite entre le quartier de Charco Azul et celui, relativement plus aisé et plus blanc, de Villa de Lagos¹¹: aller tous les soirs à l'*iglesia* l'aide, dit-il, à être moins agressif, et surtout « les personnes commencent à (lui) parler comme à un ami ». Il semble ainsi se refaire dans l'urgence une image d'honnêteté et d'intégration sociale, sans quitter le quartier ni perdre cependant la relative « bonne » réputation qu'il a acquise auprès de certains habitants comme défenseur illégal de l'invasion.

L. enfin est natif d'Istmina, sur le río San Juan, un peu plus au nord de Buenaventura. Noir *chocoano* (du département du Chocó, partie nord du littoral Pacifique), il travaillait depuis sept ans comme ouvrier agricole dans une grande bananeraie de l'Urabá¹² lorsqu'au début de l'année 1996 (« le 13 février 1996 », se souvient-il précisément, il avait alors 29 ans), un massacre des travailleurs de la plantation par la guérilla des FARC tua onze personnes, alors que lui-même échappa de peu à la mort en s'enfuyant avec d'autres compagnons dans les champs. Cette attaque de la guérilla répondait à une autre, perpétrée par un groupe de paramilitaires contre les FARC. Ce groupe paramilitaire était arrivé à la fin de l'année 1995 et entretenait des liens étroits tant avec les soldats de l'armée officielle qu'avec les « commandos populaires » d'ex-guérilleros « réinsérés » de l'EPL¹³ – deux ensembles parmi lesquels il recruta aussi une partie de ses propres éléments.

Le conflit entre les FARC et l'EPL puis les paramilitaires avait pour objet, depuis des années, le contrôle sur la zone pour ce qui concerne aussi bien la gestion politique et la ponction économique des villages que le prélèvement des bénéfices des grandes haciendas de bananes et de bétail. Durant un temps, après plusieurs années de conflits et avant l'arrivée des paramilitaires, les habitants étaient en relative sécurité lorsqu'ils restaient sur leur territoire d'assignation (villages, quartier de *pueblo* ou *hacienda*), mais cela changea avec l'arrivée des paramilitaires dont le but était d'éliminer toute présence et appui à la guérilla, sans tenir compte des partages établis et en appliquant leurs propres méthodes de guerre. « Les paramilitaires sont de vrais assassins, ils ne sont pas humains », dit L., qui décrit comment, sans « enquête » préalable, ils tuent ceux qu'ils soupçonnent de collaborer avec la guérilla (commerçants, leaders syndicaux), coupent les têtes de

11 Il s'agit d'une église locale qui entre dans la mouvance de la *Cruzada cristiana*. Les messes, dites dans un hangar chaque jour à 19 heures, durent une heure et demie et consistent d'abord en des louanges à Dieu chantés sur des rythmes modernes accompagnés de batterie, guitare et piano électriques, puis en des lectures commentées de la Bible. Localement, c'est une église « bien » fréquentée, une bonne moitié de l'assistance étant composée de Blancs et métis, l'autre de Noirs, ce qui s'explique par la localisation de l'église dans une rue frontière entre deux quartiers bien distincts du point de vue social et « racial ».

12 Riche région agricole, zone de violence ancienne, située au croisement des côtes atlantique (département d'Antioquia), pacifique (département du Chocó) et de la frontière du Panamá.

13 Ejército Popular de Liberación, ayant transformé son nom en « Esperanza, Paz y Libertad » après la réinsertion (on appelle « réinsertion » l'abandon officiel des actions de guérilla, avec aides à la réinsertion de la part du gouvernement, mais dans ce cas celle-ci s'est faite sans désarmement systématique des ex-guérilleros).

leurs victimes et les exhibent, attachées à des cordes, dans les villages, pour terroriser la population et imposer leur ordre. L'hacienda où travaillait L. était sous le contrôle des « réinsérés » de l'EPL (groupe auquel appartenait le gérant et le superviseur) – et donc des paramilitaires –, mais les travailleurs eux-mêmes, insiste-t-il, n'avaient rien à voir avec ces appartenances-là. Les paramilitaires attaquèrent une grande hacienda sous contrôle des FARC, tuèrent de nombreux travailleurs et enlevèrent un dirigeant de cette organisation qui à son tour, en représailles, fit le massacre auquel L. échappa de justesse en février 1996. De nombreux travailleurs quittèrent la plantation à la suite de cette attaque. L'armée s'y installa pendant deux mois pour assurer sa protection, puis quitta à nouveau la zone. L. raconte qu'il vivait alors dans l'angoisse d'autres tueries, se sentait menacé à chaque bruit ou chaque rencontre, et décida de partir à son tour.

Lorsqu'il quitta la plantation avec sa femme et deux enfants en bas âge, il avait un petit pécule correspondant à environ un mois de salaire de la plantation (750 000 pesos¹⁴). Il laissa à un cousin l'habitation et le lopin de terre qu'il avait achetés quelques années plus tôt pour 2,5 millions de pesos et que celui-ci revendit au bout de plusieurs mois pour 400 000 pesos. À Cali, L. vint à Sardi où vivaient, depuis les années cinquante, un oncle (travailleur du bâtiment) et plus récemment sa mère et un frère. Le reste de son salaire lui permit d'acheter, dès son arrivée, un bout de terrain (sans titre de propriété) dans l'invasion, sur lequel il allait construire sa maison (en briques et bois) durant les années suivantes. Ayant échappé à l'emprise des contrôles territoriaux des protagonistes du conflit armé sur les plantations de l'Urabá, L. dut son salut à Cali au fait d'entrer sans attendre dans deux autres formes de réseaux et de contrôle. L'un, religieux, est l'Église *Cruzada cristiana*, de la même mouvance que celle vers laquelle est allée P., mentionné plus haut. Elle permit à son épouse de trouver un emploi d'institutrice dans la petite école de cette église, pour un salaire mensuel de 150 000 pesos. L'autre est politique et se compose de la clientèle d'un conseiller municipal de Cali auquel l'oncle de L. était lié depuis longtemps. Ce politicien lui a fourni une place de coursier dans une entreprise sous-traitante du service municipal d'électricité. Il travaille en outre, de façon plus aléatoire, dans l'achat et la revente de noix de palme. Ces divers emplois ne permettent pas à la famille de retrouver le salaire qui était celui de la plantation, mais s'en approchent.

Il ne dit pas en général qu'il est déplacé, autour de lui. Pour garder la vie, il faut « être résigné », dit-il, et ne pas se mettre dans des situations dont on sait qu'elles sont dangereuses. Par exemple, sortir la nuit dans le quartier alors qu'on sait que la nuit, il y a des assassinats pour vols ou par vengeance. L. est exemplaire des victimes de la violence ayant réduit à une part infime leur espace de liberté et ne gardant la vie qu'en se plaçant, comme volontaires ou consentants, sous les tutelles de groupes et réseaux, violents ou non, informels voire illégaux. D'une certaine façon, il se cache ou se « cantonne » dans les espaces sociaux et territoriaux réduits que lui assigne le fonctionnement social actuel fragmenté par le partage entre les groupes armés guérilleros et paramilitaires, les réseaux politiques et les milieux « communautaires ». Tout en ayant une connaissance précise des acteurs et inté-

14 Soit environ 2500 francs.

rêts en jeu, il n'a d'autre choix que de passer d'une tutelle à une autre et fait partie de ceux qui « n'ont d'autre recours que d'adopter le profil le plus bas possible en espérant survivre au changement de maître. Toute idée de droit est absurde dans ce contexte » [Pécaut, 1999].

Les desplazados : une catégorie hétérogène et contradictoire

Malgré leur nombre important, les déplacés ne forment pas une collectivité ou une catégorie homogène. S'y retrouvent autant des ex-guérilleros que des paramilitaires, les uns et les autres pouvant être encore occasionnellement actifs dans les groupes respectifs urbains de certains quartiers, des délinquants fuyant aussi bien leurs acolytes de *pandillas* (bandes) que les milices de « nettoyage social » (elles-mêmes composées de délinquants provisoirement reconvertis), des paysans effrayés par l'arrivée de la guérilla et ayant abandonné leur terre et leur maison, autant que d'autres paysans ayant fui sous la répression de l'armée parce qu'ils avaient cédé à l'injonction brutale des narcotrafiquants de faire, sur leurs champs, des cultures de coca. L'enquête menée par l'archidiocèse de Cali en 1996 et portant sur 521 déplacés dans la ville a confirmé la confusion de cette catégorie, produit hétérogène et contradictoire d'une violence généralisée. Cela vaut la peine, me semble-t-il, de citer dans son intégralité l'énumération qui en est faite :

« En général, la population déplacée, à laquelle se réfère cette étude, est une population jeune, improductive, composée de paysans pauvres, petits propriétaires obligés de quitter leurs lieux de travail à cause de multiples menaces contre leurs vies et celles de membres de leurs familles, pour avoir collaboré ou s'être refusés à le faire avec l'un ou l'autre des camps en conflit ; des adolescents habitants des quartiers les plus pauvres de la ville plongés dans ou éloignés de diverses formes de violence, quelques membres de bandes délinquantes et d'organisations de jeunes qui occasionnellement participent à des croisades (*crucés*, délits organisés) afin de trouver quelque chose pour le soutien de leur famille, des jeunes récemment arrivés dans les quartiers marginaux qui, pour avoir refusé d'appartenir à des groupes ou bandes déterminés, sont menacés de perdre la vie et celles de leurs parents proches, des membres d'organisations syndicales et communautaires, des membres de communautés religieuses, des leaders communautaires, des soldats de l'armée et des ex-guérilleros, entre autres secteurs sociaux » [Arquidiocesis de Cali, 1997 : 43].

L'hétérogénéité de la population des déplacés est le reflet de la violence multiforme qui sévit dans le pays qui connaîtrait, selon des données officielles, le taux le plus élevé au monde d'homicides commis hors des situations de guerre (80 pour 100 000 habitants au milieu des années quatre-vingt-dix ; à Cali durant l'année 1995, ce taux fut de 124 homicides pour 100 000 habitants). Aux dires de plusieurs personnes déplacées, la ville est le lieu où l'on peut se cacher. Mais si, comme nous l'avons vu dans les trajectoires présentées plus haut, P. a fait des va-et-vient pendant quinze ans entre Cali et Buenaventura, c'est qu'il ne se sentait pas en sécurité en allant simplement d'un quartier à l'autre de Cali. Et s'il reste finalement depuis quelques années dans l'invasion de Sardi, c'est qu'il y a trouvé quelque appui. L., lui, ne doit sa survie à Cali qu'au fait d'avoir rapidement fait allégeance auprès d'un politicien local pourvoyeur de faveurs. A contrario, l'absence de nombreux déplacés enregistrés dans l'invasion trois ans plus tôt est due, entre autres, aux persécutions des milices de « nettoyage social » et de la police.

Le droit à la vie dans l'illégalité

Les tentatives récentes, de la part des organisations non gouvernementales, locales, nationales et internationales, pour demander une prise en charge officielle de la « communauté » des *desplazados*, se heurtent non seulement à son hétérogénéité mais aussi à la difficulté de la localiser, la rencontrer et dialoguer avec elle.

Cette difficulté tient à la caractéristique qui est sans doute la seule unifiant cette « catégorie », à savoir l'entrée brutale dans une situation de dénuement dans laquelle les énergies se concentrent sur une stratégie de pure survie, physique ou biologique, en l'absence de tout projet de vie, individuel ou familial. Il s'agit d'un droit minimal à l'humanité qui se concrétise dans l'illégalité, dans la mesure où la perte originelle (agression ou spoliation violente) et l'absence de prise en charge à hauteur du dénuement ont retiré aux personnes et familles en cause toute idée de reconnaissance sociale¹⁵ : identité généralement honteuse, ou traquée, ou clandestine, l'« identité » de *desplazado* accumule une série de stigmates, dont ceux de la violence et de l'illégalité reportés avec suspicion par les habitants des zones d'accueil sur les déplacés eux-mêmes. Les déplacés se trouvent, de fait, mis hors du *nomos* [Agamben, 1997], sans lieu social prévu, dans un état de flottement liminaire et d'abandon, dont ils ne savent pas au fond s'il est réellement provisoire ou durable. Comment se refaire dans ce cadre, redéfinir un lieu, des relations, une identité ? Les manifestations d'apathie, agressivité ou intolérance relevées par des psychologues auprès de groupes de *desplazados* renvoient, semble-t-il, à cet état de flottement, d'indéfinition, et finalement à un espace-temps plus ou moins durable d'*anomie*, dont l'absence de projets individuels, familiaux ou communautaires est un autre aspect tout aussi manifeste.

La décomposition des familles déplacées [Arquidiocesis de Cali, 1997 : 62-63] s'observe non seulement à l'occasion du déplacement lui-même (où les groupes domestiques se scindent souvent, quand le départ ne fait pas suite à l'assassinat d'un membre de la famille) mais à l'arrivée aussi, où la fragilité des relations quotidiennes dans le nouveau contexte entraîne des séparations, dispersions des enfants, conflits et absence de projets familiaux. Ce que nous avons pu observer dans l'invasion de Sardi, à Agua Blanca, c'est que si les parents sur place permettent de faire le premier contact avec l'espace urbain, la « solidarité familiale » n'a pas le caractère de permanence ni de multifonctionnalité qu'on peut lui supposer parfois dans ces cas-là. Les parents en ville, comme en général les voisins des quartiers pauvres et des invasions où arrivent les déplacés, ne sont guère mieux assurés qu'eux sur le plan économique (travailleurs du bâtiment en situation précaire ou au chômage, vendeuses ambulantes, employées domestiques, etc.), ni sur celui de leur sécurité physique.

15 À quelques exceptions près, comme la réinstallation de 80 familles de déplacés sur le site de la Hacienda La Miel (Ibagué, département de Tolima), demandée et obtenue par les paysans eux-mêmes auprès des instances gouvernementales, suite à un déplacement collectif en réponse aux massacres et menaces de groupes paramilitaires à Bellacruz (département de Cesar) [Taborda Ocampo, 1998]. Le caractère collectif et l'unité de l'événement à l'origine du déplacement permettent, à la différence des trajectoires individuelles et hétérogènes, de former des groupes d'intérêt ponctuels, des associations de déplacés et l'organisation d'actions collectives, ce qui reste tout de même très minoritaire si l'on considère l'ensemble de la population déplacée.

Parmi les *desplazados* qui réagissent à leur situation, on peut faire un parallèle entre des populations réinstallées dans des lieux différents, les unes près des terres perdues, les autres déjà loin, dans la grande ville. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de stratégies paysannes ou citadines, l'illégalité est la première réponse au déplacement et au besoin immédiat de survie dans une situation de dénuement. Elle prend la forme d'invasion de terre, que ce soit pour la cultiver ou que ce soit pour y « jeter un plastique » et y bâtir un abri. Dans ce cadre, les assignations, volontaires ou consentantes, à des réseaux ou des territoires informels ou clandestins garantissent leur sécurité physique et matérielle tout en restreignant encore plus l'espace public.

*

La question des déplacés de la violence n'est pas fondamentalement un problème de mobilité, mais un problème de « place » sociale. Avant leur déplacement forcé, dans la plupart des cas, les populations que l'on retrouvera plus tard sans autre identité que celle de déplacées ou réfugiées sont plus des « locaux » que des « globaux », pour reprendre la catégorisation sociale mondiale de Bauman [1999]: leur existence matérielle et symbolique dépend d'un ancrage local stable; ils ne sont pas à l'aise dans le monde rapide, sans borne et sans identité construit par les acteurs de la mondialisation qui, eux, se déplacent facilement et édifient, dans leur communication réelle et virtuelle, une élite socialement homogène. Ils n'y ont pas de compétences et ne peuvent qu'être les spectateurs et les dominés (économiquement ou culturellement) des globaux qui vivent et communiquent à une « échelle » hiérarchiquement supérieure. C'est cette localité qui les rend particulièrement fragiles dans le contexte actuel. Lorsqu'elles sont violemment tirées de leurs lieux, les populations déplacées font l'expérience de leur incapacité à être-au-monde dans le modèle dominant, elles vivent l'humiliation de leur absence de place dans ce monde social-là. Ce qui prévaut dans la définition de leur situation, c'est tout à la fois l'accumulation de pertes (pertes de lieu, de biens, de travail, de statut, de relations) et le cantonnement durable hors du monde social (sans place prévue dans la hiérarchie sociale), hors du temps (durablement provisoires) et, d'une certaine façon, hors de l'espace urbain lui-même, c'est-à-dire dans ses toutes dernières périphéries, dans ses interstices (rues, ponts, hangars, etc.) ou dans diverses sortes de camps. Un nouveau mode d'urbanisation se forme ainsi à partir du dénuement: ces « citadins »-là, bloqués dans une liminarité sociale permanente, peuplent une ville *nue* de plus en plus étendue à l'échelle planétaire ¹⁶ [Agier, 1999]. Une anthropologie de l'urgence, plaçant l'objet central de ses recherches dans cette marge du droit à la vie, doit s'interroger sur les possibles reconstructions de liens, d'identités et de raisons de vivre dans ces contextes extrêmes, porteurs de défis nouveaux pour les chercheurs en sciences sociales comme pour les acteurs politiques.

¹⁶ Ainsi, d'une part, la conférence de l'ONU sur les établissements humains (Habitat II, Istanbul, juin 1996) évaluait à cent millions le nombre de citadins « sans-abri » dans le monde et, d'autre part, le Haut Commissariat aux réfugiés de l'ONU comptabilisait en 1995 treize millions de réfugiés, de vingt-cinq à trente millions de personnes déplacées à l'intérieur de leur pays, et cent millions, au moins, de « déplacements induits par le développement » et ayant provoqué des expropriations brutales de terres [HCR, 1997].

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN G. [1997], *Homo sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 216 p.
- AGIER M. [1999], *L'Invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 176 p.
- AGIER M., HOFFMANN O. [1999 a], « Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs », *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, La Documentation française, 32: 17-42.
- AGIER M., HOFFMANN O. [1999 b], « Le particularisme "noir" au risque de la violence territoriale », *Le Monde diplomatique*, février: 22-23.
- ARQUIDIÓCESIS DE CALI [1997], *Desplazados en Cali. Entre el miedo y la pobreza*, Estudio exploratorio, Informe preliminar, Cali, Comisión Vida, Justicia y Paz, 91 p.
- AUGÉ M. [1992], *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 150 p.
- BAUMAN Z. [1999], *Le Coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette, 204 p.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA [1995], *Derechos humanos. Desplazados por violencia en Colombia. Investigación sobre Derechos humanos y desplazamiento interno en Colombia*, Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, 160 p.
- HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES POUR LES RÉFUGIÉS [1997], *Les Réfugiés dans le monde*, Paris, HCR-La Découverte, 297 p.
- HOFFMANN O. [1999], « Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico », in J. Camacho, E. Restrepo (eds), *De Montes, ríos y ciudades: territorios y identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura-Ecofondo-Ican: 75-94.
- PÉCAUT D. [1996], « Réflexions sur la violence en Colombie », in *De la violence* (séminaire de F. Héritier), Paris, Odile Jacob, 1996 : 223-271
- PÉCAUT D. [1999], « Sur la question des déplacés en Colombie », 7 p. ms.
- ROJAS RODRIGUEZ J.E. [1998], « Violencia y desplazamiento: el drama continúa », *Revista Foro*, Bogotá, 34: 36-40.
- TABORDA OCAMPO F. [1998], « De la infamia a la esperanza, la incertidumbre persistente: el caso La Miel », *Revista Foro*, Bogotá, 34: 12-17.
- URIBE M.V. [1990], *Matar, rematar, contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima (1948-1964)*, Bogotá, CINEP, 209 p.
- URIBE M.V. [1999], « Alteridades terroríficas. Percepciones del paramilitarismo en Colombia », communication au symposium *Déplacés, Migrations internes et Restructurations territoriales*, Centro de Estudios Sociales, Universidad nacional de Colombia, Bogotá, 5-7 mai 1999, 15 p. ms.
- URREA F., MURILLO F. [1999], « Dinámica del poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali », communication au symposium *Déplacés, Migrations internes et Restructurations territoriales*, Centro de Estudios Sociales, Universidad nacional de Colombia, Bogotá, 5-7 mai 1999, 39 p. ms.

Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes

*Catherine Quiminal **

La mobilité est un élément central dans la définition des phénomènes migratoires, particulièrement lorsqu'il s'agit de migrations transnationales. Les parcours des migrants se déroulent sur des espaces que balisent des territoires, quittés, perdus, à conquérir ou à reconstruire, indice de ce que la mobilité est peu compatible avec le pouvoir. Ainsi en va-t-il des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal (Mali, Mauritanie, Sénégal). Les anciens, soucieux de ce que rien ne vienne troubler l'ordre villageois et familial déjà précaire, encore affaibli par le départ de nombreux jeunes, signifient à « leurs » émigrés qu'il ne faut pas qu'ils deviennent des immigrés faute de quoi ils n'auraient plus leur place dans le village.

L'État-nation quant à lui, en l'occurrence la France, soucieux de préserver la souveraineté du territoire, indique aux étrangers qu'ils ne sont pas citoyens et qu'il leur faut, pour atténuer leur qualité d'immigré, obtenir la nationalité française.

D'une manière générale, le mouvement associatif, très dynamique parmi les populations immigrées, témoigne d'une volonté de s'appropriier un ou plusieurs territoires, réels ou imaginaires. Il traduit le refus des migrants d'être radicalement déterritorialisés, sans feu ni lieux, des gens de nulle part. Il correspond à la nécessité de reprendre l'initiative dans la délimitation des frontières entre autochtones et allogènes, d'élaborer des identités collectives, outils à travers lesquels chaque membre du groupe peut se confronter aux autres selon les divers contextes sociaux dans lesquels il se trouve engagé.

La vigueur du mouvement associatif n'est pas propre à l'immigration africaine. Au moins pour ce qui concerne les migrations des années soixante, quelle que soit leur provenance, les migrants ont créé des associations sur la base d'une appartenance nationale, régionale, voire villageoise. Pourtant, les associations des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal présentent des spécificités que les seules différences culturelles ne suffisent pas à expliquer.

Ce texte se propose, à partir de deux exemples, de mettre en évidence la relation qu'entretiennent territoires et identités, les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans la

* Professeur à l'université Paris-VII Denis-Diderot, Centre d'études africaines, EHESS.

constitution de cette relation. Les deux exemples retenus l'ont été pour plusieurs raisons : tous les deux font explicitement référence à cette relation, chacun représente la forme d'association à laquelle recourent le plus massivement les hommes pour le premier, les femmes pour le second, originaires les unes et les autres de la vallée du fleuve Sénégal, plus précisément de la région de Kayes, et vivant en France. Précisons un point dont il nous faudra rendre compte : les associations d'hommes ici étudiées regroupent la totalité des hommes originaires d'un même village ; les associations dans lesquelles les épouses arrivées en France quelque dix ans après leur mari se regroupent sont, elles, ouvertes à toutes les femmes africaines. Elles privilégient la proximité spatiale actuelle par rapport à la communauté d'origine, et se jouent de la distance sociale. En effet, les femmes n'ont quasiment pas rejoint les associations de leur mari, pas plus qu'elles n'ont mis sur pied des associations ayant pour vocation de maintenir ou d'inventer un lien avec leur village. Lorsqu'elles se lancent dans des activités économiques incluant des personnes résidant dans leur pays d'origine, c'est principalement par le truchement des réseaux familiaux, d'une parentèle féminine reconstituée, qu'elles opèrent [Quiminal, 1995]. Les associations de femmes procèdent de l'appropriation tant symbolique que pratique de territoires urbains en France alors que celles des hommes se déroulent sur un territoire englobant le pays de départ, le pays d'arrivée, voire les pays qui ont été parcourus lors des pérégrinations préliminaires à « l'installation » en France.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre comment joue, de manière différenciée selon les appartenances de sexe, la référence à un territoire dans les processus de construction d'un « nous » en situation migratoire. L'objet est délibérément limité. Il ne s'agit pas de faire une typologie des associations de migrants ni même une comparaison, au sens fort du terme, entre les associations des hommes et celles des femmes. Il ne s'agit pas non plus de rendre compte de l'ensemble des référents invoqués dans les constructions d'identité, référents relevant d'ordres différents : famille, religion, école, nation, langue, culture..., mais d'analyser un rapport « territoire/identité » et les stratégies dont il relève, d'expliquer comment l'autoproclamation d'une appartenance territoriale par un collectif a des effets prescriptifs et prédictifs quant aux relations sociales que vont tenter d'instaurer les membres du groupe et le rôle qu'ils entendent y jouer.

Brève présentation des associations

Notre analyse concerne deux processus de construction identitaire, saisis à travers un mouvement, le mouvement associatif initié par des individus qui, en tant que migrants ou migrantes, sont confrontés aux effets de la mobilité : changement de cadre géopolitique, environnement, habitat, institutions, passage de la catégorie de citoyen à celle d'étranger.

Ces deux mouvements sont des mouvements d'envergure. En effet, plus de quatre cents associations d'hommes ont été répertoriées au *Journal officiel* [Daum, 1998] ; nous avons nous-mêmes répertorié plus de cinquante associations de femmes africaines en région parisienne [Quiminal, 1996].

Les associations d'hommes se font sur la base de regroupements des ressortissants d'un même village, voire aujourd'hui de plusieurs appartenant à un même

cercle ou un même arrondissement. Elles ont vu le jour vers la fin des années soixante-dix alors que la migration en provenance de la vallée du fleuve était principalement masculine (à titre d'exemple, il y avait, lors du recensement de 1968, 268 femmes maliennes et 6288 hommes). L'appartenance villageoise y est fortement revendiquée. Elles se proposent de valoriser la mobilité des migrants à des fins de transformations villageoises, d'intervenir sur certaines des causes qui ont rendu les départs nécessaires à partir et au moyen du capital politique, social et économique acquis en France.

Les associations de femmes répondent à de tout autres préoccupations. Elles ne se créent pas sur la base d'une vie antérieure commune. Elles sont cosmopolites. Elles regroupent des femmes venues du Bénin, du Mali, du Sénégal, de la Côte-d'Ivoire..., d'origine rurale ou citadine, jeunes et moins jeunes, épouses et mères, célibataires, veuves ou divorcées. Elles ont principalement pour but de résoudre les problèmes de vie quotidienne auxquels elles et les membres de leur famille se heurtent en territoire français.

Ces deux types de projets, celui des femmes et celui des hommes, sont contradictoires dans la mesure où le premier ancre les processus identitaires dans le socle de tel ou tel quartier en France, le second repose, lui, sur une recomposition unificatrice des espaces parcourus, privilégiant néanmoins l'appartenance au pays de départ. De nouveaux territoires, des territoires circulatoires, selon l'expression d'Alain Tarrus, sont ainsi construits [Tarrus, 1992].

Ils sont complémentaires dans la mesure où c'est l'organisation de la diaspora en France, par les femmes, qui rend possible la revendication des hommes d'une double appartenance, l'utilisation des ressources de l'un et l'autre espace. C'est elle également qui prescrit les formes de ce « nomadisme contrarié ». Ces deux modalités d'appropriation de territoires sont soumises, bien évidemment, aux contraintes imposées par les États-nations, au mode de domination et de discriminations qu'ils exercent sur leurs minorités et sur les mobilités. Elles dépendent également de la situation que migrantes et migrants ont quittée.

Départ des hommes, départ des femmes

Les conditions qui président au départ des hommes et au départ des femmes ne sont pas identiques. Leur attachement au territoire n'est pas de même nature, leurs places dans la communauté villageoise et dans la famille sont différentes.

Le village appartient aux hommes à plusieurs titres. Ce sentiment d'appartenance repose d'abord sur l'histoire. Rappelons que dans la région qui nous intéresse, la région de Kayes, chaque village représente une entité politique: il a sa propre chefferie. Il se distingue des autres par le nombre de *dyamu* (clan) qui y sont représentés et par les conventions faites par les nobles à sa création, gage de sa cohésion. Les faits et les épisodes dont les villageois gardent la mémoire, ce qui constitue leur histoire, légendaire ou attestée, relèvent exclusivement du domaine politique. Le pouvoir, sa détention, son partage, les privilèges que ses tenants sont en mesure d'octroyer, les rivalités qu'il suscite sont les éléments du passé que la collectivité a jugé important de retenir. Les récits historiques parlent des chefferies du village ou de celle des quartiers, des maîtres de la terre, d'attribution de

coutumes (*lada*), justice, police, à tel ou tel clan, de prérogatives, des guerres menées contre les étrangers : Maures, Toucouleurs, Bambara, de la colonisation, de la pénétration de l'islam. Grâce aux griots, les villageois « savent » quand et comment leur localité s'est constituée, qui l'a défendue, les relations qu'elle a entretenues avec ses voisins. Cette connaissance est plus ou moins étendue. Anciens captifs et gens de métier n'ont pour mémoire que celle transmise par la tradition, seuls quelques nobles et marabouts savants ont une connaissance plus précise, celle qui contribue à justifier leur excellence. On comprend dès lors pourquoi en migration cette histoire est interrogée : il y va de la reconnaissance de nouvelles places. C'est elle qui, encore aujourd'hui, instruit la société villageoise, son organisation politique¹. Le sentiment d'appartenance de l'individu à sa localité tient à cette histoire commune, facteur d'intégration.

Au présent, ce sentiment est alimenté par l'exercice collectif de certaines activités. L'espace villageois est travaillé, entretenu par ses habitants : recevoir un étranger, creuser un puits, fabriquer les briques nécessaires à l'entretien ou la construction des maisons, des mosquées, éteindre un feu de brousse, refaire les pistes. Mais, fait notable, si le village a su défendre et sait entretenir son territoire grâce à des solidarités internes, aucun groupe social ne s'est approprié le sol. Le maître de la terre, pas plus qu'aucun autre noble, n'est propriétaire de la terre, patrimoine du village. Il a seulement la fonction de l'allouer à telle ou telle famille et, comme il n'y a pas pénurie de terres, tout un chacun peut prétendre à cette allocation dans la mesure où il ne s'agit pas d'une terre déjà attribuée à une autre famille. Cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une société égalitaire – les sociétés dont nous parlons restent des sociétés hiérarchisées –, mais d'une société où le pouvoir est traditionnel au sens que donne Max Weber à ces termes. Si les actions du chef de village jouissent d'une relative amplitude, elles sont aussi liées matériellement par la tradition. À ne pas respecter les limites que cette dernière impose, le pouvoir s'expose à la résistance des villageois. Par ailleurs, le pouvoir du chef de village est d'autant plus fragile qu'il a perdu une partie non négligeable de sa légitimité : sa capacité à défendre le territoire, fonction aujourd'hui dévolue à l'État². La chefferie aristocratique, par un mouvement inverse à celui qui s'est déroulé durant la colonisation, décrit par J.-P. Olivier de Sardan à propos des Songhay-Zarma et pour reprendre ses catégories, se rapproche de « la chefferie paysanne » [Olivier de Sardan, 1984]. La hiérarchie des statuts ou la disposition des rapports sociaux ne s'expriment pas en termes d'appropriation privative de l'espace. Contrairement à d'autres régions, la cohésion des villages a été suffisante pour empêcher le nouveau rapport à l'espace que la colonisation a tenté d'instaurer au moyen des découpages territoriaux favorisant un droit sur les terres, désignant des terres de chefferies.

1 Ce point est développé dans *Gens d'ici, Gens d'ailleurs* ; je n'y reviendrai pas bien qu'il soit important en ce qui concerne les processus identitaires.

2 Lorsque l'État n'est pas capable d'assurer la sécurité, ce qui arrive dans la région de Kayes, l'unité villageoise se resserre autour du clan cheffal pour assurer cette fonction. Certains notables y trouvent argument pour s'opposer au processus de décentralisation, actuellement en cours au Mali, qui prévoit l'élection de maires à la tête de nouvelles communes.

Les statuts demeurent, mais les inégalités économiques ne recouvrent pas les inégalités statutaires et ce, précisément, en raison du rapport bien spécifique à la terre.

Autrement dit, il existe pour tout patriarche (chef de famille) des espaces où peuvent se développer des stratégies de changement de position. Depuis l'abolition de l'esclavage, aucune famille n'est exclue de ce jeu. Les assemblées villageoises, limitées au pouvoir du chef, sont composées de tous les patriarches quelle que soit leur origine : nobles, gens de métier, anciens captifs. Si les paroles n'y sont pas égales, elles y sont toutes formellement possibles et dépendent, aussi, du rapport de forces. La migration peut, à certaines conditions, représenter un atout dans la redistribution au moins partielle des places. Les migrants en ont conscience qui, par leurs associations, vont, en tant que nouvelle force sociale, constituer le village et ses institutions en interlocuteurs afin de négocier l'acceptation de leurs initiatives, de réinvestir leur territoire.

Même lorsque le départ des jeunes hommes relève de conflits d'autorité au sein de la famille, le sentiment d'appartenance des individus à leur collectivité villageoise est fort. Lorsqu'ils quittent leurs territoires, c'est dans l'espoir ou au moins avec la possibilité de le réinvestir.

Enfin, au village, vit la famille, unité de production agricole, certes menacée, mais encore capable d'exercer son action régulatrice sur le groupe. C'est à travers elle que l'émigré peut prétendre continuer à disposer d'une partie du patrimoine collectif, d'autant plus que le temps passé en France correspond au passage du statut de cadet à celui d'aîné.

Bref, l'émigré n'est pas sans racines, même si ces dernières peuvent, à tout moment, lui être contestées par ceux qui sont restés au pays. En effet, partir, c'est aussi rompre, abandonner, accuser son pays, son village, sa propre famille de ne pouvoir assurer un avenir convenable. Ce n'est pas un hasard si l'on part dans l'idée de revenir, le mythe du retour atténue la rupture. Organiser une présence, même épisodique, c'est s'assurer du maintien de son patrimoine, de son statut, c'est amoindrir le risque d'être quelqu'un de nulle part. Risque qui ne fait que s'accroître lorsque la société d'arrivée ne laisse qu'une place (physiquement et socialement) peu enviable à l'immigré. D'où la nécessité de lier les deux espaces et de trouver les arguments susceptibles de valoriser au mieux la mobilité. Infrastructures : écoles, santé, coopérative, gestion des envois d'argent, introduction d'emplois salariés, contrôle des prix, instauration d'un marché où les produits maraîchers peuvent s'écouler, puits, barrages sont autant d'activités qui reposent sur une appropriation nouvelle de l'espace.

Il y a un sens social et politique pour l'homme émigré à garder des liens avec son village. Ce dernier n'est pas un simple lieu de mémoire, de nostalgie, mais aussi un territoire où, malgré la distance, la prise en charge des affaires publiques, une redéfinition des relations sociales, un avenir digne en somme restent des possibilités ouvertes.

Il en va tout autrement des femmes. Rappelons que dans les sociétés patriarcales, la mobilité des femmes est considérée comme naturelle. Leur rapport au village – celui où elles sont nées comme celui de la famille de leur époux – est bien différent de celui des hommes.

L'histoire du village, principale source où se nourrit le sentiment d'appartenance, est, comme nous l'avons vu plus haut, une histoire politique, faite par des hommes et qui ne relate jamais une participation active des femmes. La terre n'est pas attribuée aux femmes par le maître de la terre mais par le patriarce qui leur octroie une parcelle prise sur le champ familial, parcelle qu'elles devront abandonner en cas de divorce ou de répudiation.

Elles n'ont pas, à proprement parler, de territoire mais, plutôt, un espace sur lequel se déroulent les différentes tâches auxquelles elles sont astreintes selon une répartition strictement sexuée des activités. Elles sont exclues du politique, de la majeure partie des décisions concernant l'organisation de la vie sociale au village. Elles n'ont pas à s'approprier l'espace qui n'est qu'un environnement plus ou moins contraignant, un espace de circulation, un espace d'échanges restreints qui, à l'exception de certaines commerçantes, n'outrepasse guère les limites des lieux de production et de travail domestique qu'elles savent aussi transformer en lieux de bavardage et d'amitié entre femmes. Cet espace n'est pour elles que mémoire de ce que les hommes en ont fait, valeurs qu'elles sont censées transmettre. Il appartient aux villageois, elles appartiennent à la famille de leur époux.

Leur premier départ a lieu au moment de leur mariage. Beaucoup d'entre elles sont amenées à quitter le village dans lequel elles ont grandi, pratiqué des solidarités avec les filles de leur classe d'âge, pour s'installer loin des terres de leur mère qu'elles ont contribué à cultiver. De nombreux chants mettent en scène cette rupture comme un malheur. Étrangères au village de leur mari, il leur faut apprendre de nouvelles pratiques, de nouvelles formes de relations sociales. Leur départ pour la France, qu'elles souhaitent mais ne décident pas [Quiminal, 1996], n'occasionne pas une rupture du même ordre que celui des hommes. Pour la plupart, elles rejoignent leur mari comme elles ont rejoint la famille de ce dernier lors de leur mariage. Leur départ n'est pas signe de trahison mais d'obéissance. Il est une des garanties supposées de ce que l'ordre villageois, ses coutumes et traditions – manière de table, mode vestimentaire, règle d'alliance, religion – se perpétueront en territoire étranger et malgré la distance.

Dépendantes dans la structure relationnelle de la famille, inexistantes dans la structure hiérarchisée du village, aucune stratégie sociale ou politique n'est envisageable pour les femmes. L'exemple suivant illustre bien comment la domination dans et par la famille, assortie d'une exclusion de la vie politique, leur interdit d'envisager un changement de place. Un projet de coopérative à l'initiative des migrants nécessite, pour être mené à bien, que deux émigrés rentrent au village comme gestionnaires. Ils vont devenir les premiers salariés du village. Ils n'entendent pas et ne peuvent pas reprendre leur place dans les activités agricoles de leurs familles respectives. Après quelques débats, les villageois acceptent cette nouvelle fonction.

Une jeune femme, avec le consentement, pour ne pas dire à l'invitation des migrants, suit une formation qui doit lui permettre d'assister l'infirmier du point santé, créé lui aussi par les migrants. De retour au village, il lui est impossible de faire accepter, par sa belle-famille mais aussi par l'ensemble des patriarces, qu'elle exerce un métier à l'extérieur de la maisonnée, lequel ne lui permettait pas d'assurer l'ensemble des tâches domestiques et agricoles normalement dévolues à une femme. Elle est revenue en France.

Les femmes ne laissent derrière elles aucun territoire à défendre. La migration, en revanche, peut être pour elles l'occasion de saisir l'importance que revêt l'appropriation d'un espace pour une nouvelle définition d'elles-mêmes.

La différence est grande entre ce que les hommes et les femmes laissent derrière eux, elle l'est également au regard de la situation d'arrivée.

Socialisation par le travail, socialisation par le quartier

La situation des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal a fait l'objet de nombreuses études. Nous nous contenterons ici d'en rappeler brièvement quelques traits nécessaires à la compréhension du rapport entre territoire et processus identitaires.

La migration des hommes, non qualifiés, jeunes, mobiles, force de travail bon marché, dans les années soixante, est considérée comme une migration temporaire de travail, répondant au besoin de l'industrie. La politique du logement en témoigne qui, bien tardivement, met à la disposition des Africains des foyers pour « hommes célibataires », habitat qui ne donne pas droit au titre de locataire mais seulement à être classé dans la catégorie « résidents temporaires ». Les « célibataires » ne sont pas considérés comme des habitants d'un quartier, d'autant moins qu'ils n'y ont pas le droit de vote. Leur lien avec la société française se réduit aux relations de travail. Les syndicats, avec les difficultés que l'on connaît, sont alors le lieu privilégié de leur socialisation. Cette intégration, limitée au travail, a elle-même ses limites. L'accès aux formations est largement réservé aux autochtones, aucune mobilité sociale, aucun plan de carrière ne sont prévus pour ceux que l'on a fait venir, en raison précisément de leur non qualification et de leur mobilité. Dans ces conditions, et ce malgré le regroupement familial auquel ils commencent à procéder, il n'est pas étonnant que les migrants africains aient douté de leur capacité à améliorer leurs conditions de vie en France. Il est compréhensible qu'ils aient orienté leurs associations vers leur village d'origine. La sécheresse de la fin des années soixante n'est pas non plus étrangère à ce processus : elle a entraîné la venue en nombre de migrants originaires d'un même village.

L'arrivée des femmes quelque dix années plus tard se fait dans un tout autre contexte. Elles sont peu nombreuses à venir d'un même village, leur venue se fait au rythme des mariages (encore aujourd'hui les hommes ayant procédé au regroupement familial ne représentent qu'environ 30 % des hommes adultes).

La pénurie de logements sociaux, aggravée par des attitudes discriminatoires de la part des bailleurs tant privés que sociaux, se traduit par de très fortes concentrations des familles africaines dans des habitats vétustes, exigus, aussi bien à Paris qu'en banlieue. Cette situation locative pèse essentiellement sur les femmes à qui incombe la totalité de la gestion de l'espace domestique. Dans le même temps, elles ont à résoudre les problèmes que leur pose l'insertion familiale dans la cité : voisinage, école, multiples sollicitations des différentes structures et institutions administratives, sociales, ou médicales. Elles se retrouvent au centre de toutes les questions suscitées par la conquête de leur propre place dans l'espace public. Enfin, comme pour les hommes, le projet migratoire des femmes comprend la nécessité d'avoir accès à des revenus monétaires. Or la situation de l'emploi leur est d'autant

moins favorable que beaucoup d'entre elles ne possèdent pas les caractéristiques requises par un marché du travail où sévit un fort taux de chômage. Contrairement aux hommes arrivés dans les années soixante, période de plein-emploi, les femmes ne peuvent compter sur une insertion par le travail salarié. En 1990, le taux de chômage des femmes africaines était, selon l'Insee, de l'ordre de 45 %. Dans une société où le travail salarié est la base de la reconnaissance sociale et le socle auquel s'attachent les protections contre l'insécurité et le malheur [Castel, 1995], cette difficulté n'est pas des moindres. Elle constitue un obstacle fondamental à la réinvention d'un lien social, pourtant nécessaire afin d'éviter l'exclusion ou la réclusion totale (situation que de trop nombreuses femmes connaissent).

Ni les institutions, ni les communautés, ni les familles ne sont prêtes, en leur état, à répondre aux nouvelles exigences face auxquelles les femmes se trouvent confrontées. Le développement d'un mouvement associatif féminin très vigoureux vers la fin des années quatre-vingt est une tentative faite par les femmes afin de négocier un nouveau statut conforme à leur nouvelle vie, tant au sein de leur famille qu'au sein de la société d'accueil. Il n'y a pas de sens pour elles à centrer leurs objectifs au village. Elles sont dans l'incapacité d'y constituer un rapport de forces qui leur soit favorable. Elles en ont bien conscience, elles qui ne cessent de répéter que leur objectif n'est pas de changer l'ordre villageois mais bien de rendre leur vie en France plus digne, espérant ainsi trouver quelques alliés du côté des hommes.

Ces différences entre les parcours des femmes et ceux des hommes influent sur les objectifs que les unes et les autres vont donner à leur regroupement. Les dénominations des associations – association « des femmes africaines des Ulys, de Sarcelles... », association « des ressortissants de Nioro, de Diataya... » – expriment de manière très claire une divergence dans les projets : les uns se déroulent sur un espace recomposé incluant ici et là-bas, les autres se proposent d'agir sur les modalités d'installation en France. Mais ne nous y trompons pas, la référence aux origines, qui exprime dans les deux cas étudiés la volonté de conserver un lien avec ceux que l'on a quittés, avec le passé, avec le lieu d'où l'on vient, n'est pas le signe d'un « traditionalisme régressif » ou « du désespoir », pour reprendre une expression de P. Bourdieu et A. Sayad [1964].

Des références distinctes aux origines et au territoire selon le genre

La désignation joue, on le sait, un rôle fondamental dans la constitution de l'identité des groupes sociaux. La manière dont ces deux types d'associations se nomment est significative des différences de processus identitaires qui s'y déroulent. Les associations d'hommes se nomment : association « des ressortissants de Somankidi », « de Touroula » ou « de Nioro », « pour le développement », « pour un avenir radieux », « pour le progrès »... Elles affichent un statut juridique : ressortissant de..., un lieu d'appartenance commune, pour ensuite décliner leurs objectifs. Elles regroupent en effet tous les émigrés en France originaires du même village. L'unité, par delà les hiérarchies villageoises qui ne manquent pas de faire sentir leurs effets en migration, se fait au nom de cette communauté d'origine. C'est ici « l'éloignement géographique et social qui permet de donner pureté et homogénéité à un milieu hétérogène et hiérarchisé » [Amselle, 1999 : 32]; la communauté

de sang ou de parenté est abandonnée par les migrants en France, tous « frères et ouvriers », au profit d'une communauté territoriale. Les émigrés enfants du village se constituent en force sociale au regard de ce dernier. C'est sur la base de l'affirmation réitérée de la pérennité du lien qu'un séjour prolongé en France menaçait de rompre qu'ils peuvent envisager la transformation de ce lien. Ce qui est ici réaffirmé c'est l'allégeance ou, pour le moins, la fidélité au groupe villageois. Nous n'employons pas le terme ethnique car, bien que les membres de ces associations soient Soninké ou Halpular, cette caractéristique n'est jamais mise en avant par eux. Au contraire, ils récuse une telle référence comme les enfermant dans une « essence » dont ils n'ont que faire, eux qui se représentent comme les porteurs de modernité, conscients des enjeux de pouvoirs qui sont au cœur de leurs stratégies.

Le terme de « ressortissants » marque conjointement la distance et l'acceptation de la juridiction villageoise qui, elle-même, est travaillée par l'introduction de nouvelles règles nécessaires à la réalisation des projets. Notons également que c'est le village qui est constitué en interlocuteur et non plus la famille. Nous verrons plus loin l'intérêt et la nécessité pour les associations d'opérer ce déplacement. Il est encore plus significatif lorsqu'il s'agit de regroupement d'associations à l'échelle d'un arrondissement.

Les associations des femmes, quant à elles, mettent en rapport dans leur dénomination une catégorie de sexe et deux catégories territoriales: Association des femmes africaines des Ulys, d'Évry, de Bobigny. « Africaines » est une référence, une allégeance peu contraignante. Elle désigne de manière réactive un phénotype, la couleur noire certes, mais aussi un continent entier dont les femmes sont originaires, une minorité en France mais qui existe massivement, géographiquement, historiquement et politiquement ailleurs. Elle autorise une inscription du groupe dans une histoire qui s'est déroulée sur un vaste territoire. Elle offre un cadre où peuvent s'affirmer, à la fois, la conflictualité des rapports entre Noirs et Blancs, la fidélité aux origines, mais aussi le refus d'être lié à des référents identitaires, trop étroits en l'occurrence, qui ne peuvent comprendre les processus d'autonomisation voulus par les femmes et imposés par la situation en France. Référence historico-géographique, mythique dans la mesure où elle ne correspond à aucun lien concret, assez vaste pour que les différences, évidemment reconnues, ne soient pas considérées comme motif de stigmatisation. À cet égard, la composition cosmopolite et laïque de ces associations est remarquable. Les différences nationales, religieuses ou ethniques sont considérées comme secondaires au regard du processus identitaire collectif qui se construit. Les frontières les plus larges sont nécessaires pour entrevoir un changement dans le rapport des forces en présence. Cela ne signifie pas que ces différences soient ignorées mais indique bien plutôt la manière dont elles seront traitées. Le fait, par exemple, que la majorité des femmes soient musulmanes joue un rôle dans les associations, il peut même être au cœur de leurs préoccupations mais en aucun cas il n'est discriminant. « Africaines » indique ici une volonté de mettre en œuvre certaines complicités, certaines solidarités ignorées de la société d'accueil mais supposées avoir cours en Afrique.

Plus avant, si l'on interroge la composition des associations [Quiminal, 1998], on se rend compte que le terme « Africaines » désigne toutes les femmes en France, y compris des Blanches, pour qui la couleur de la peau n'est pas une raison

d'accepter une assignation à des places dominées. Les membres des associations sont des femmes qui reconnaissent et fondent la légitimité des nouveaux processus identitaires, des changements qui s'opèrent en situation migratoire et dont elles voudraient avoir une certaine maîtrise.

La référence à la ville de résidence actuelle marque, à la fois, les limites des revendications dont les femmes entendent traiter, leur appartenance territoriale actuelle, leur légitimité et leur volonté d'être reconnues par les institutions comme faisant partie à part entière de la cité. L'obtention d'un local, territoire conquis, octroyé par les pouvoirs locaux, est pour elles d'une grande importance.

La double référence, africaine et de Sarcelles, est l'expression symbolique et pratique de ce que signifie une société pluriculturelle. Elle comprend les contradictions et les espoirs qu'une telle société recèle.

Dans les deux cas, hommes ou femmes, la référence à un ou plusieurs territoires constitue une région de signification, une possible continuité retrouvée, la fidélité à une histoire, à une mémoire, à une culture quand bien même elle serait réinterprétée. Les différences entre les associations des hommes et celles des femmes portent sur la définition des territoires revendiqués. Cette définition est étroitement liée aux objectifs poursuivis. Les catégories utilisées dans l'affichage du groupe sont des catégories pour l'action. Elles ont un caractère autoprédicatif.

Les nouveaux territoires

Les registres et les motifs sur lesquels s'appuie la fabrique identitaire ne sont pas toujours, quoi qu'on en dise ces temps-ci, de l'ordre de l'origine, celui du projet est tout aussi efficace en certaine conjoncture [De Rudder, 1998].

Nous avons montré comment se forme ou se délie cette relation origine/identité socialement et idéologiquement construite par le biais des associations. Cette relation n'est en rien évidente, elle diffère selon les situations. Elle n'est pas exclusive d'une dimension programmatique concernant le présent ou l'avenir. Cette dimension est, dans le cas qui nous occupe, tout aussi importante que celle des origines. Que l'on veuille ancrer un projet dans un passé qui lui donne consistance et force n'exclut pas qu'il comprenne des innovations qui peuvent parfois bousculer les routines de la tradition. Le jeu des différences entre les « catégories reçues » et les « contextes perçus » [Salhins, 1985] est particulièrement opératoire en situation migratoire. Les associations en tant que lieu collectif de redéfinition des identités articulent de manière innovante le passé et l'avenir. À ne pas prendre en compte cette double relation, le danger est grand de ne saisir que des identités prescrites en les référant à des origines réelles ou supposées plus qu'au projet dont elles sont porteuses.

La référence aux origines change de sens lorsqu'elle est utilisée dans la délimitation de nouveaux territoires ou de territoires réorganisés.

Des associations de « nomades contrariés »

Les associations d'hommes tentent de construire un territoire « circulatoire » redistribuant les frontières et, ce faisant, indiquant une voie possible pour que

s'établissent de nouveaux rapports entre les hommes des pays du Nord et ceux du Sud. Tout au long de leur cheminement, elles rencontrent des obstacles qui relèvent de la peur du nomade, ici et là-bas, homme peu contrôlable parce que n'appartenant pas vraiment à un État, à un village. Elles produisent et revendiquent des choses incongrues comme être balayeur des rues et développeur, émigré et conseiller municipal de sa commune d'origine, député malien et citoyen français, toutes choses qui découlent pourtant de la modernité.

Les multiples contradictions suscitées par les projets, les oppositions, les résistances rencontrées témoignent du fait que le processus en cours est en rupture avec les identités locales. Il s'agit d'une autre gestion du territoire, d'une autre délimitation, d'une autre définition de soi et du chez-soi, de nouvelles frontières incluant la mobilité. Quelle que soit la nature des projets : écoles, infrastructures de santé, puits, irrigation, routes..., les dynamiques impulsées sont en contradiction avec les stratégies de repli sur une économie agricole familiale d'autosubsistance. Elles reposent sur des innovations qui ne ruinent pas pour autant l'agriculture vivrière. Les associations d'émigrés négocient, grâce à des compétences, des savoir-faire politiques acquis en France, l'acceptation par le village, du changement – nouveaux rapports sociaux, nouvelles hiérarchies, nouvelle approche du marché, introduction du travail salarié, intégration des communautés villageoises dans la société globale, voire, lorsqu'il s'agit directement de projets agricoles, intégration de la production dans l'économie marchande. Les projets n'ont d'existence et de durée que par la mise en relation de deux espaces, même si l'affirmation d'être de Touroula ou de Somankidi est réitérée; elle l'est aussi pour rendre possible une transition en douceur vers la modernité. La société paysanne en crise n'est plus assez assurée de ses valeurs fondamentales et de ses normes pour considérer comme des déviations les innovations proposées par les migrants. Le terrain de la négociation est alors ouvert. Le rejet ou la condamnation pure et simple signifierait l'accélération de la disparition du système.

En France, des liens avec des gens de catégories sociales diversifiées bousculent là encore les frontières. Les espaces investis sont de plus en plus importants, les jumelages renforcent l'existence de ces nouveaux territoires et des nouveaux rapports qui s'instaurent entre ici et là-bas.

Ces projets ne peuvent exister que grâce à la mobilité des migrants, à leur possibilité d'utiliser au mieux les ressources dont ils peuvent disposer dans l'un ou l'autre des espaces. Cette mobilité est pourtant difficilement concédée aux acteurs partie prenante de ces dynamiques [Quiminal, 1994]. Au pays, les émigrés doivent faire preuve de nouveaux savoir-faire politiques afin de négocier tant avec les pouvoirs locaux qu'avec l'État. En France, les projets ne sont reconnus par le gouvernement français que dans la mesure où leurs initiateurs retournent définitivement dans leur pays d'origine. Or, c'est précisément une noria ininterrompue qui leur donne quelque chance d'avenir. Grâce au regroupement familial, à l'installation d'une partie de leur famille en France, certaines conditions d'une nouvelle forme d'échange sont créées.

L'assurance, pour « les anciens » restés au village, qu'en France se constitue une diaspora susceptible d'encadrer la communauté, n'est pas négligeable dans les tractations menées par les migrants pour faire accepter leur mobilité. L'existence

de cette diaspora améliore considérablement leurs conditions de vie. Elle peut également, à certaines conditions, favoriser l'insertion des populations considérées dans la société française, tout dépend du rapport de forces qu'elles sont en mesure d'établir. Les associations de femmes africaines peuvent jouer un rôle d'importance, remplir une de ces conditions.

Les bases d'une diaspora africaine

Ces associations créent des lieux où de nouveaux liens sociaux, de nouvelles solidarités, de nouvelles formes de citoyenneté locales et transnationales peuvent se déployer au-delà d'une interprétation formelle, exclusivement juridique du rapport citoyen-État. La mise en évidence sur la scène publique, lors de réunions qu'elles organisent dans telle ou telle bourse du travail, mairie, ou hôpital, d'une appartenance trois fois minoritaire est en elle-même contestataire [Quiminal, 1997] : contestataire d'un statut au sein de la famille ou de la communauté, contestataire d'une situation de ségrégation et de racisme (est-ce un hasard si des femmes n'ayant en commun que la couleur de leur peau, de statut social différent, se retrouvent dans le même quartier?). Il s'agit de faire reconnaître l'existence d'un groupe dont les membres, dans leur isolement, sont triplement discriminés, en tant que femmes, en tant qu'Africaines, en tant que reléguées dans des quartiers défavorisés, voire à haut risque. Mais il s'agit aussi d'une reprise d'initiative, d'un refus de se laisser enfermer dans cette catégorie dévalorisée, d'en changer la matérialité et les représentations et, ce faisant, de changer l'image que l'on se fait de soi.

Les associations féminines partent d'un ancrage urbain, elles manifestent la volonté de conquête de l'espace local. Comme les hommes, les femmes vont mettre sur pied de nombreuses associations mais à vocation différente. Ces associations tentent de renverser stigmatisation, relégation, ségrégations propres aux femmes africaines de telle ou telle zone. Elles ont une vocation d'intégration. Mais, si leur fonction première est de mieux maîtriser les conditions de leur entrée dans la cité, elles ont également une incidence sur la position des femmes au sein de leur communauté. Les rapports traditionnels de genre sont retravaillés, par ou grâce à cette mobilisation associative. La conquête de formes de citoyenneté dans la cité s'accompagne de nouvelles positions dans l'espace familial et communautaire. Le mouvement associatif libère et arme les femmes non seulement vis-à-vis des contraintes de l'environnement extérieur, mais aussi de certaines formes de domination et de dépendance interne à leur communauté. Gardiennes de la tradition et des valeurs certes, mais d'une tradition réinventée. C'est par l'expression collective et publique de ce remaniement que les femmes en fondent la légitimité. Elles entendent, comme les hommes, valoriser leur parcours migratoire. Seules, dans le face à face avec leur mari ou avec les institutions étatiques, c'est pratiquement impossible. C'est dans leur capacité à organiser un « vivre-ensemble » entre Africains en France qu'elles sont reconnues. La référence à une origine commune leur permet de mobiliser les réseaux et les solidarités bien nécessaires à leur vie ici.

Les associations créent des espaces où il est possible de mobiliser des réseaux sociaux, de déplacer les frontières assignées. Les solidarités reposent aussi et avant tout sur le sentiment de partager les mêmes conditions d'existence, « la commu-

nauté d'expérience se substitue à l'expérience de la communauté » [Bourdieu, Sayad, 1964]. Ce faisant, ce sont les femmes qui sont considérées comme responsables d'une intégration rêvée comme harmonieuse, c'est-à-dire capables d'accompagner les processus d'acculturation. Elles ont en quelque sorte en charge la constitution des diasporas. Elles assurent la perpétuation de la langue, de la religion (des cours d'instruction religieuse leur sont proposés), des différentes pratiques culturelles hors du territoire où ces pratiques se sont constituées.

Enfin, elles assurent aux hommes un moindre coût – social, économique et affectif – à leur mobilité, et à certaines femmes, une fois achevée l'éducation de leurs enfants, la possibilité d'emprunter les chemins balisés par les hommes afin de développer des activités commerciales à échelle transnationale.

Dans un cas, les hommes migrants menacés d'être exclus du village à cause de leur absence jugée trop longue, de leur changement de comportements, de modes de consommation, pratiques qui remettent en cause la possibilité de jouir de la position d'aîné le moment venu, doivent renégocier leur place dans des structures villageoises tout en les transformant. Dans l'autre cas, les femmes sont hors jeu des mécanismes de pouvoir au village. Elles n'ont aucune prise possible, en tant qu'étrangères et absentes, sur ces mécanismes ; par contre les nouvelles responsabilités qui leur incombent leur ouvrent un espace dont la transformation en territoire grâce aux associations leur permet d'établir dans le quartier de nouveaux rapports sociaux et peu à peu d'en trouver les formes, d'élaborer de nouvelles règles de communication entre elles et les autres qui leur conviennent mieux que celles qui étaient prescrites auparavant. Ce faisant, ces nouvelles pratiques vont de pair avec la remise en cause de leur statut au sein de la famille. L'association est un outil qui leur permet un réaménagement des rapports familiaux grâce à une nouvelle perception qu'elles ont d'elles-mêmes. La référence à l'Afrique précise les modalités d'inscription dans l'espace public local déjà largement occupé, mais que l'association permet d'investir.

*

Territoires des hommes, territoires des femmes, dans les deux cas, il s'agit de la constitution de territoires, c'est-à-dire de « cette construction sociale à la fois condition et expression de la manifestation d'un groupe, d'un collectif dont les membres peuvent employer un nous identifiant » [Tàrius, 1995 : 32]. « Nous » qui n'existe que par rapport à des « eux », qui délimite des frontières subies – discriminations, ségrégations – ou revendiquées, retournement des stigmates.

Dans les deux cas, les territoires participent chacun à leur manière de modes de citoyenneté originaux, contemporains de la mondialisation à condition de considérer cette dernière aussi comme un moment « où l'ordre né de la mobilité n'est pas jugé inférieur à celui né de la sédentarité, où l'espace est de moins en moins un terroir et de plus en plus un lieu de mobilité » [Badie, 1993], où le pluriculturalisme n'est plus un obstacle à l'égalité des droits.

La référence au territoire inclut des enjeux sociaux et politiques, une volonté de maintenir une ou des appartenances non plus subies mais renégociées grâce à un changement de rapport de forces permis, construit, à travers l'association.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1999], *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 226 p.
- BADIE B. [1993], « Flux migratoires et relations internationales », *Revue d'études internationales*, XXIV (1): 7-16.
- BOURDIEU P., SAYAD A. [1964], *Le Déracinement*, Paris, Minuit, 220 p.
- CASTEL R. [1995], *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 385 p.
- DAUM Ch. [1998], *Les Associations de Maliens en France*, Paris, Karthala: 253.
- DE RUDDER V. [1998], « Identité, origine et étiquetage », *Journal des anthropologues*, 72: 31-47.
- HOVANESSIAN M. [1998], « La notion de diaspora: usages et champ sémantique », *Journal des anthropologues*, 72: 11-31.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1984], *Les Sociétés songhay-zarma*, Paris, Karthala, 299 p.
- QUIMINAL C. [1991], *Gens d'ici, Gens d'ailleurs*, Paris, Bourgois, 222 p.
- QUIMINAL C. [1994], « Le rôle des immigrés dans les projets de développement », in *Migrations et Développement*, Paris, OCDE: 329-345.
- QUIMINAL C. [1995], « Genre, territoire et exclusion », *Journal des anthropologues*, 59: 63-73.
- QUIMINAL C., DIOUF B., FALL B., TIMERA M. [1996], « Mobilisation associative et dynamiques d'intégration des femmes d'Afrique subsaharienne en France », *Migrations études*, 61: 1-12.
- QUIMINAL C. [1997], « Un réseau d'associations de femmes africaines », *Hommes et Migrations*, 1208: 24-30.
- QUIMINAL C. [1998] « Comment peut-on être africaine en France? », *Journal des anthropologues*, 72: 49-63.
- SALHINS M. [1985], *Des îles dans l'histoire*, Paris, Le Seuil-EHESS, 285 p.
- TARRIUS A. [1992], *Les Fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, L'Harmattan.
- TARRIUS A. [1995], « Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille », *Journal des anthropologues*, 59: 15-33.

La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali)

Claude Fay *

Le processus de décentralisation, défini comme une priorité nationale par la République malienne, vient d'être partiellement achevé par les élections communales qui ont eu lieu en mai-juin 1999 sur l'ensemble du territoire national ¹. Ce nouveau découpage territorial du pays en collectivités décentralisées (principalement des communes urbaines et rurales ²) auxquelles l'État transfère sous tutelle certaines compétences (administratives et juridiques) et ressources (foncières, fiscales et financières) avait pour but officiel d'instaurer une « participation populaire au développement » [MDD, 1996] afin notamment d'alléger les charges de l'État. Ce processus a eu l'originalité de s'opérer de bas en haut, l'État ayant demandé aux villages et fractions de se regrouper volontairement en communes, tout en fixant des normes minimales à ces regroupements, qui ont été par la suite sanctionnés ou non par l'administration territoriale ³.

Aux quatre niveaux successifs du regroupement des villages en communes, puis (ou, souvent, en même temps) du choix du village chef-lieu de chaque commune, puis de l'élaboration des listes électorales communales, enfin des tractations concernant le choix des futurs maires, le processus a partout suscité ou ravivé des inquiétudes et des tensions de tous types [cf. notamment Amselle *et alii*, 1998; Bertrand, 1997, 1999; Fay, 1999; Kassibo (éd.), 1997]. Ces inquiétudes ont été

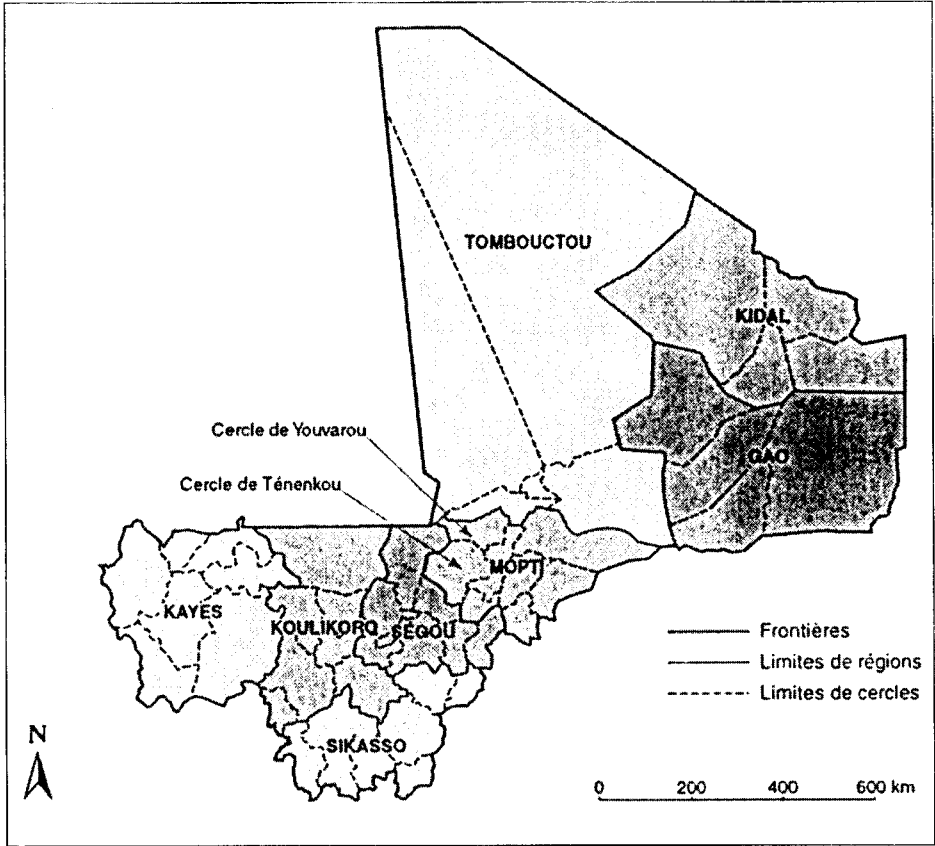
* Socioanthropologue, IRD.

1 L'ancien régime de parti unique a été renversé en 1991 à la suite d'une insurrection populaire. Dans le cadre d'un régime de transition et après la tenue d'une Conférence nationale, deux séries d'élections libres – législatives et présidentielle – ont eu lieu en 1992 puis en 1997. Une mission de décentralisation (MDD) a été créée dès 1993; en novembre 1996, une loi (96-059 du 4 novembre) a consacré le nouveau découpage territorial de la République en 701 communes. Les élections communales, qui devaient originellement avoir lieu à la mi-1997, ont été repoussées de deux ans du fait de difficultés techniques. Pour des détails sur ces différents processus, cf. notamment Bertrand [1992], Bérédogo [1997], Kassibo [1997] et Lange [1999].

2 Le pays était antérieurement découpé en huit Régions – plus le district de Bamako, la capitale – (cf. *carte 1*) subdivisées en 49 Cercles, eux-mêmes subdivisés en 287 arrondissements. Les gouverneurs des Régions, les commandants de Cercles, les chefs d'arrondissement constituaient trois niveaux hiérarchiquement subordonnés d'autorité. Dans le cadre de la décentralisation, les arrondissements disparaissent; les trois niveaux (Région, Cercle, communes) sont articulés par le principe de subsidiarité, et la tutelle de l'État est assurée à chaque niveau par des représentants nommés (des « délégués » de l'État au niveau communal).

3 Les critères de regroupement communal, que nous ne reprenons pas dans le détail [cf. MDD, *op. cit.*], s'inspiraient de quatre critères principaux: le respect des solidarités communautaires; le facteur démographique (fourchettes concernant le nombre de villages et d'individus par communes); les conditions d'accessibilité aux chefs-lieux potentiels et la viabilité économique des futures communes.

Carte 1 – Les huit Régions administratives de la République du Mali et la situation des Cercles de Ténenkou et Youvarou dans la Région de Mopti



d'autant plus vives que les messages officiels, diffusés en langues nationales, mettaient volontiers en avant les paradigmes du pouvoir et de la propriété. La commune rurale était ainsi fréquemment assimilée au lignage (bambara: *faso*; peul: *sau du baba*), en même temps qu'on insistait sur le fait que les propriétés y seraient communes, « mangées ensemble », y compris avec « les étrangers venus s'installer parmi nous » (messages diffusés en peul notamment sur Radio FM Mopti en 1995). Le principe de la décentralisation y était par ailleurs défini comme le « retour du pouvoir à la maison » (*ibidem*). Ces messages sont certes formellement cohérents du point de vue du projet politique développé par l'État malien à travers la mission de décentralisation, pour laquelle les communes rurales devaient « intégrer toutes les formes de développement communautaire au niveau du village » [MDD, *op. cit.*] tout en les « dépassant » par des objectifs « modernes » de démocratie et de développement. Est également cohérente, du point de vue de ce projet politique, la promotion du « respect des solidarités communautaires » au rang de critère des regroupements communaux. On peut y repérer l'influence récur-

rente du « modèle participatif » dont Chauveau [1992] montre la permanence dans les idéologies successives du « développement », modèle vraisemblablement modulé au Mali par un développement centré pendant longtemps sur les « communautés villageoises ». Si l'on considère par ailleurs que beaucoup de membres influents de la MDD appartiennent au mouvement *Nko*, prophétisme scripturaire devenu mouvement idéologico-politique, et qui voit dans la décentralisation la réalisation achevée – et « modernisée » – des idéaux ayant inspiré les empires mandingues [Amselle, 1996], on peut également penser que le projet politique s'inspire d'une nouvelle forme de conjugaison du modèle « communautaire » avec le modèle impérial, conjugaison dont Bagayogo [1987] avait montré la récurrence dans les régimes successifs de l'après-indépendance.

Mais, du point de vue paysan, tout s'inscrit dans des paysages sociohistoriques variés, où coexistent des formes concrètes très différentes de solidarité d'une part (notamment autour des « propriétés » possédées et/ou gérées à différents niveaux au nom d'appartenances ethniques, lignagères, villageoises ou historico-politiques), de pouvoir d'autre part (de la chefferie lignagère à la chefferie de village, à des rémanences de chefferies d'origine précoloniale ou coloniale, et aux pouvoirs administratifs et politiques de différentes natures). Ces différents niveaux interagissent de façon complexe et spécifique à chaque région. Les mots d'ordre ainsi diffusés ne pouvaient donc qu'être entendus et réinterprétés contextuellement par les différents acteurs. Les travaux évoqués plus haut montrent des constantes dans ces réinterprétations, y mettent notamment en évidence le caractère crucial du paradigme foncier. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère le cocktail explosif que constituait la coexistence d'un vide juridique persistant concernant les prérogatives des communes en matière foncière avec une injonction communale « communautaire » qui fut un temps incantatoire, et avec un « code foncier uniforme » [Kassibo, 1997 : 13] réaffirmant les droits éminents de l'État sur les ressources nationales. Du point de vue de la réinterprétation des « solidarités » et du « pouvoir », les mêmes travaux montrent la diversité des reconstructions sociales, historiques et géographiques sur la base desquelles se sont construites les différentes communes, de la reconstitution de vastes unités coloniales ou précoloniales (dont on donnera ici plusieurs exemples) à l'éclatement en « microcommunes » [Koné, 1997]. Les unités résultantes risquent ainsi de connaître des problèmes différents, entre les deux pôles de la viabilité économique et de la cohésion sociale. Au niveau global, le grand nombre de communes (701), nettement supérieur à ce qui était initialement prévu, semble témoigner de l'ampleur des problèmes qui se sont posés.

Il faut ajouter à cela que la nouvelle « injonction décentralisatrice » se greffait sur une récente « injonction démocratique » (les deux réformes ayant, du point de vue rural au moins, été impulsées d'« en haut », par l'État), qui avait elle-même abondamment utilisé l'idéologie communautaire-lignagère [Fay, 1995 a], et déjà occasionné de subtils remodellements des différents enjeux locaux. Ces remodellements succédaient à d'autres, qui avaient scandé l'histoire coloniale et post-coloniale, et à chaque fois redéfini l'articulation (et parfois la nature) des divers pouvoirs et « propriétés » locales avec les nouveaux pouvoirs d'État dominants, les nouveaux espaces administratifs qu'ils instauraient, les nouvelles formes de légitimité (politiques et territoriales) qu'ils promouvaient, les nouvelles formes

d'encadrement et de mobilisation qu'ils créaient à la base (USRDA, UDPM⁴). La décentralisation, comme toute nouvelle intervention verticale, intervient donc dans des « arènes sociopolitiques locales » complexes [Bierschenk, Olivier de Sardan, 1998]. C'est la réorganisation de ces acteurs, ressources et logiques face à la décentralisation dont nous tenterons de cerner ici les principes dans un Cercle du Maasina (Tenenkou). Nous montrerons d'abord comment s'y sont apparemment reconstituées, sous forme de communes, des unités coloniales (cantons) ou des chefferies précoloniales. Nous examinerons ensuite le jeu de représentations qui présidait anciennement à la définition de ces chefferies, puis la réactivation de ces représentations *sur fond des politiques territoriales postcoloniales*. Nous terminerons en considérant plus particulièrement la genèse d'une des communes rurales de ce Cercle (Togguere Kumbe).

Les communes rurales: un « retour des cantons » ?

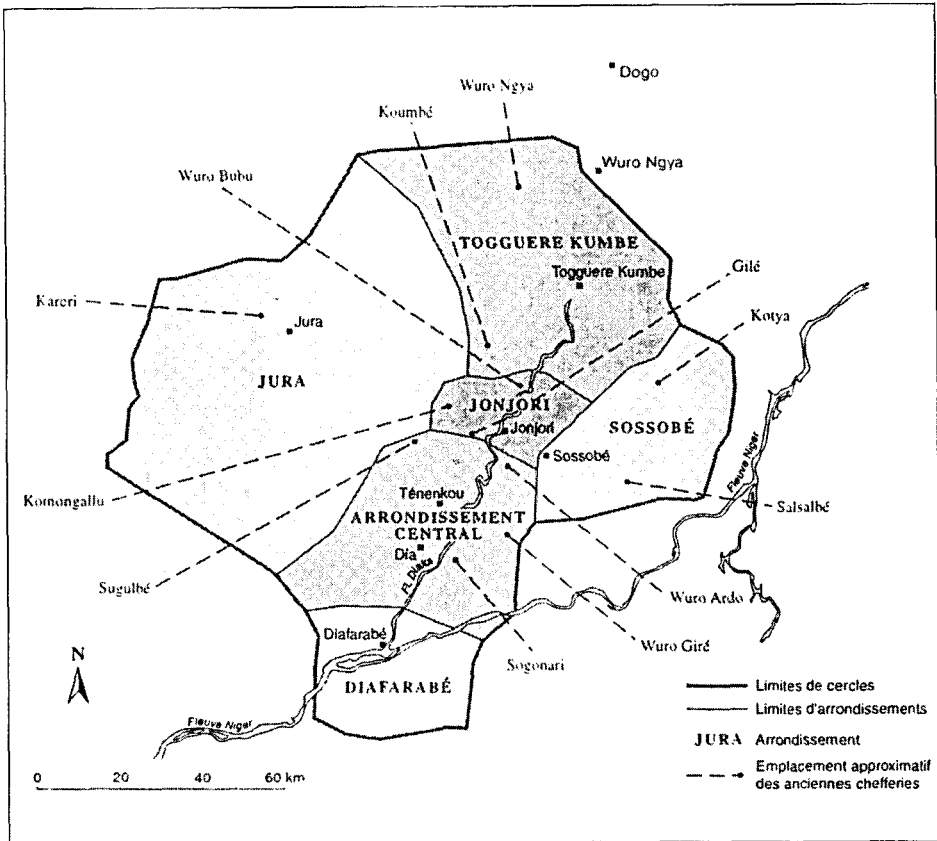
Le Cercle de Tenenkou (Région administrative de Mopti) contient la plus grande partie du Maasina historique, série de petites chefferies situées sur la rive gauche du fleuve Niger et organisées en une confédération lâche (faite de subordinations tributaires, d'alliances militaires défensives) autour des *Arɓe* (sing.: *Arɔo*) de Kéké (dans l'actuel *Wuro Arɔo*), guerriers peuls païens ayant dominé la région entre le XVI^e et le XIX^e siècles et nommés Diallo-Dikko. À l'époque des *Arɓe*, l'espace correspondant à l'actuel Cercle de Tenenkou était subdivisé en une petite vingtaine d'aires de pouvoir dites *janyeeli* (sing. *janyoolol* – celles de ces aires qui se sont reconstituées sous forme « communale » sont représentées sur la carte 3 – communes rurales ; et l'emplacement approximatif des principales autres sur la carte 2 – arrondissements). La chefferie centrale des Diallo-Dikko, *Wuro Arɔo*, était gouvernée par leurs dépendants guerriers malinkés ; d'autres chefferies étaient dirigées par des vassaux guerriers-pêcheurs des Dikko (Komongallu), d'autres par des chefs guerriers antérieurs ou postérieurs aux Dikko, plus ou moins indépendants ou vassalisés par ceux-ci (*Wuro Bubu*, *Kareri*, *Koumbé*, *Wuro Ngya*, *Jaaka*), d'autres par des Peuls Cooso, les premiers éleveurs parvenus dans la zone (*Cubbi*, *Sugulbé*, *Wuro Giré*, *Soosobé*, *Gilé*), d'autres encore par différentes chefferies-fractions peules (*Jafaraabé*, *Salsalbé*, *Sogonari*) ou bozo (*Kootya*), également plus ou moins indépendantes (*cartes 2 et 3*). Il faut noter que chacune de ces grandes aires de pouvoir s'était elle-même subordonné des petites chefferies antérieures (malinkés, bozos, peules...) [cf. Fay, 1997].

Au XIX^e siècle, la *Diina*, l'empire théocratique peul de Sékou Amadou⁵ se soumet à son tour l'ensemble de ces chefferies, met à leur tête de nouveaux dirigeants ou reconduit les anciens lignages dominants ralliés (l'ensemble forme alors les familles régnautes de la *Diina*, dont celles dites « maraboutiques » qui prennent le

4 USRDA: Union soudanaise, section du Rassemblement démocratique africain, parti unique du régime socialiste de Modibo Keita (1960-1968); UDPM: Union démocratique du peuple malien, parti unique – créé en 1978 – du régime militaire puis autocratique du général Moussa Traoré, renversé par l'insurrection populaire de 1991.

5 Sur l'histoire du Maasina, cf. Ba et Daget [1984]; Gallais [1967].

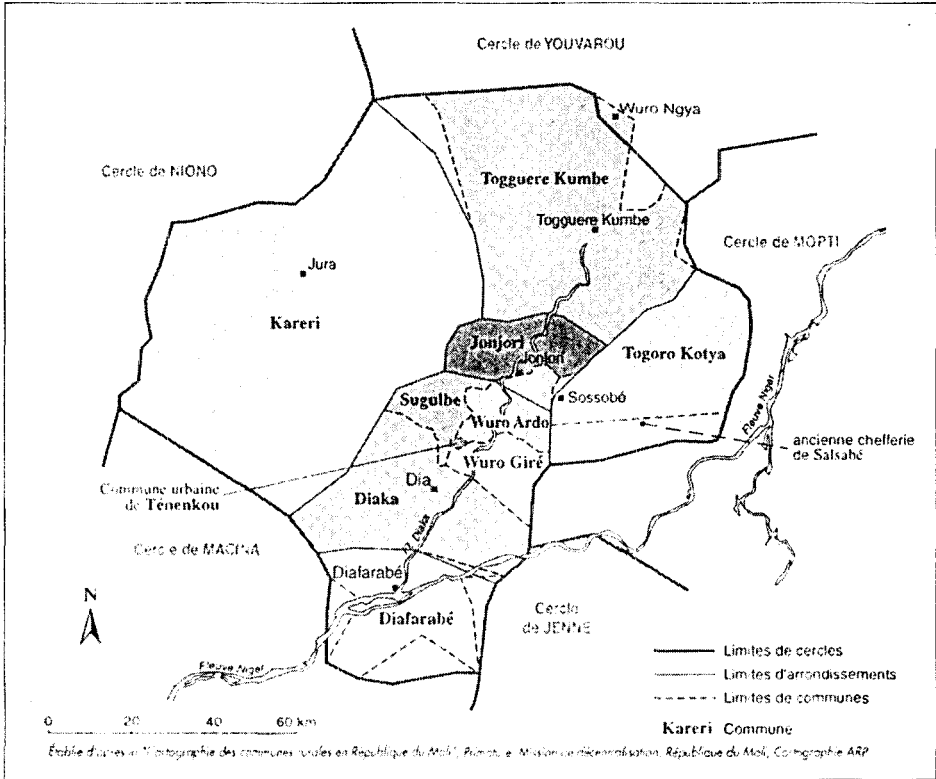
Carte 2 – Les arrondissements du Cercle de Tenenkou (avant découpage communal) et les anciennes chefferies



nom Cissé) et crée, au centre de l'actuel Cercle, la « ville-garnison » de Ténenkou destinée à surveiller le Maasina. À l'époque coloniale, beaucoup de cantons sont aussi approximativement calqués sur les limites des anciennes chefferies. Les découpages postcoloniaux vont pour leur part opérer *de façon à la fois englobante et transverse* par rapport aux unités antérieures. Le Cercle de Ténenkou sera divisé en six arrondissements, chacun divisant et/ou regroupant des unités antérieures (carte 2).

En 1995, lors des premières négociations en vue de la constitution des communes, environ vingt-cinq demandes de regroupements furent faites dans le Cercle; certaines correspondaient aux unités précoloniales ou coloniales; certaines à des unités plus récentes liées au développement (« secteurs de développement », pouvant d'ailleurs correspondre à d'anciennes petites chefferies). L'administration fit pression pour réduire ce nombre et faire respecter les différents critères précédemment évoqués. En définitive (carte 3), le Cercle de Ténenkou comporte neuf communes rurales (la ville de Ténenkou est érigée en commune urbaine). Si l'on considère celles-ci, deux grands constats s'imposent :

Carte 3 – Communes rurales du Cercle de Tenenkou



• Certaines de ces communes ressemblent fortement à d'anciens arrondissements: il s'agit toujours de cas où les arrondissements en question ressemblaient eux-mêmes fortement à d'anciens *janyoeli* précoloniaux ou à d'anciens cantons, et les nouvelles communes les ont d'ailleurs « retravaillés » dans cette logique (*cartes 2 et 3*). La commune du Kareri par exemple (ancien *janyoolol* et ancien canton) renaît de l'arrondissement de Jura. La commune de Jonjori correspond approximativement à l'ancien arrondissement de même nom, mais amputé du nord du Wuro Ardo puisque cet ancien *janyoolol* s'est reconstitué de son côté. Cette commune reconstituerait donc l'ancien *janyoolol* du Komongallu, si elle ne contenait encore la partie sud de l'ancien Kumbé, *janyoolol* (puis canton) qui a tenté de se reconstituer sans y parvenir. La commune de Togguere Kumbé ressemble de même à l'ancien arrondissement du même nom, mais plus encore à l'ancien *janyoolol* (et canton) de Wuro Ngya puisqu'elle récupère une partie des villages de ce dernier qui avaient été rattachés au Cercle de Youvarou (dont le village de Wuro Ngya). Mais y reste rattachée, pour la raison déjà évoquée, la partie sud de l'ancien Koumbé. La commune de Togoro-Kotya correspond à l'ancien arrondissement (et antérieurement canton) de Soosobé – qui regroupait les *janyoeli* de Soosobé, Salsabé et Kotya – moins le Salsabé, ce en raison d'une véritable guerre qui a

éclaté en 1994 entre les deux fractions peules pour un problème de pâturages, faisant plusieurs dizaines de morts : le Salsalbé s'est conséquemment rattaché à une commune du Cercle de Mopti.

- D'autres communes ont purement ou presque reconstitué d'anciens *janyeeli* précoloniaux. Il s'agit des deux vastes communes de Diafarabé (fraction peule) et de Diaka (ancien *janyoolol* Diawara, augmenté toutefois du Sogonari) : la première correspondait antérieurement à un arrondissement, la seconde était englobée dans l'arrondissement central de Tenenkou. Il s'agit également de microcommunes telles Wuro Ardo, Wuro Giré (augmentée toutefois du Cubbi) et Sugulbé.

Les logiques *locales* à l'œuvre se sont donc fondamentalement inspirées de légitimités politiques et territoriales précoloniales (ordre des *janyeeli*) et coloniales (ordre des cantons) avec, ici ou là, des défections ou des adhésions marginales liées à des conflits récents. Nos enquêtes montrent que, lorsque ces deux types de légitimités ne coïncidaient pas (tous les cantons ne correspondaient pas à d'anciens *janyeeli*), la tendance a même été très nettement à la reconstitution d'unités précoloniales, qui ont *toutes* au moins pensé (avec organisation de réunions internes) et souvent tenté (par une demande administrative) de s'autonomiser. Si le Koumbé y a échoué, c'est parce que les chefferies Arbe y avaient résidé successivement dans trois villages (Nyasso, Kombé et Kamaka Débééré) et que chaque village a posé de ce fait comme condition au regroupement d'être constitué en chef-lieu de commune. D'autres ont dû renoncer du fait de la non-viabilité (économique, géographique) d'une commune trop petite, que ce soit spontanément (Gilé, Wuro Bubu) ou sous le coup d'une injonction administrative. Le Salsalbé s'étant détaché du Soosobé du fait du conflit évoqué, ses intérêts rencontraient ceux du Kotya qui ne remplissait pas les conditions administratives d'une autonomisation ; l'administration territoriale porta le même jugement sur les tentatives de Cubbi et du Sogonari.

Représentations « communautaire » et « impériale » des unités-chefferies

Cette tendance à la reconstitution d'aires précoloniales a été trop rapidement qualifiée par la presse malienne et les administrateurs territoriaux de « retour aux cantons » et plus ou moins considérée comme l'effet d'un incorrigible passéisme. Les différents militants de la reconstitution des *janyeeli* en communes légitimaient pour leur part leur entreprise par un discours fortement communautaire entrant en résonance avec l'idéologie officielle déjà examinée : « Nous sommes les mêmes... nous avons le même nombril... les mêmes mamelles... nous nous marions entre nous... nous mangeons ensemble les mêmes propriétés. » Pour comprendre ce discours qui peut paraître paradoxal, se rapportant à des unités-chefferies autrefois fondées par la force guerrière et organisées par des hiérarchies tributaires, il faut revenir sur les caractéristiques des anciennes aires de pouvoir. Le terme *janyoolol*, qui les désigne, exprime d'ailleurs ces ambiguïtés⁶, puisqu'il peut désigner selon

6 Nos informateurs évoquent une étymologie populaire qui fait de ce terme un composé de *jayaade*, qui se rapporte à l'élevage transhumant et désigne le fait, pour un troupeau, d'aller brouter et de revenir au gîte, et de *lenyol*, qui désigne les ramifications d'un arbre ou d'un fleuve, ou une lignée, ou un ensemble de lignées ayant un ancêtre commun.

le contexte un clan, un lignage territorialisé, un ensemble de lignages regroupés sur un territoire commun autour d'un lignage dominant. Dans son acception « politique », la même notion désigne une aire de pouvoir organisée et contrôlée par une chefferie guerrière (elle s'est donc appliquée successivement, comme on l'a vu, aux subdivisions des *Arɓe*, puis à celles de la Diina et aux cantons coloniaux, ce qui était facilité par le fréquent recouvrement de ces diverses unités).

Cette pluralité de significations s'éclaire si l'on considère la nature et les modes de formation des chefferies précoloniales. On a montré [Fay, 1997] que ces dernières procédaient, pour utiliser une métaphore locale, de mécanismes de « recouvrement » (du peul *huufude*: recouvrir, englober⁷). Chaque pouvoir guerrier *laamu* (des premières chefferies malinké ou bozo aux *Arɓe*, puis à la Diina) trouve en effet en place des chefferies de différents niveaux, chefferies lignagères organisées autour de maîtrises-propriétés à la fois politiques et rituelles de territoires (agraires, pastoraux, halieutiques – ces maîtrises sont nommées *jeye*) et chefferies guerrières et tributaires dominant les premières. Tout nouveau *laamu*, après avoir éventuellement éliminé les opposants irréductibles, vassalise ces pouvoirs préexistants en reconduisant (en « reconnaissant » et, donc, dans la représentation locale, en leur réattribuant) leurs propriétés et leurs privilèges, en accordant éventuellement à certains de nouveaux territoires ou fiefs au détriment d'autres. Le nouveau *laamu* s'installe donc de ce fait au sommet d'une chaîne de pouvoirs tributaires, et fait fonctionner les anciennes capacités (guerrières, productives, symboliques) des anciens pouvoirs à son profit, ou/et leur distribue de nouveaux statuts et capacités dans un système partiellement remodelé; on dit localement qu'il « tire à lui toutes les cordes du *leydi*⁸ », que « tout revient à lui », représentation qu'on a déjà repérée dans l'étymologie populaire de *janyoolol*⁹. Ajoutons que le *laamu* est de ce fait conçu comme un (re)« fondateur » *en droit* du territoire-*leydi-janyoolol* (et des territoires – agraires, halieutiques, pastoraux – attribués ou réattribués aux différents lignages), puisqu'il est, le temps de son règne, le témoin et le garant des règles qu'il a posées, du système qu'il gouverne *et où toutes les propriétés et les privilèges renvoient les uns aux autres de façon emboîtée* et renvoient à lui en dernière instance. Ajoutons enfin que les différents *laamu* ont, sur des modèles respectivement tirés des stocks symboliques ethniques et lignagers, utilisé l'alliance matrimoniale et le pacte cathartique *hoolaare* [Fay, 1995 b] comme support de l'alliance et de la subordination politique avec les chefferies lignagères ou guerrières antérieures.

Au terme de cet ensemble de mécanismes, on peut localement se représenter, à un niveau, le pouvoir-*laamu* comme instance absolument dominante et transcendante du *leydi-janyoolol*, faisant des hommes et des biens ce qu'il veut, toujours soupçonné de vouloir réduire d'une façon ou d'une autre les premiers en esclavage

7 Le terme *hubeeere*, le « recouvrement », désigne d'ailleurs à la fois le lignage détenant le pouvoir et le lieu central d'exercice de ce dernier.

8 *Leydi* peut désigner la terre, des territoires lignagers ou villageois ou des aires de pouvoir de niveau supérieur, coïncidant alors avec *janyoolol* avec une insistance sur la dimension territoriale. Dans son sens le plus extensif, la notion désigne tout territoire délimité (*leydi Maasina*, *leydi Mali*).

9 Chaque nouveau pouvoir récupère en effet une partie des modes de gestion des pouvoirs antérieurs et en introduit quelques nouveaux. Des analyses de ces processus de « recouvrement » sont données, pour plusieurs *janyeeeli*, dans Fay [1997].

et de s'approprier les seconds (représentation « impériale-guerrière »). Mais, à un autre niveau, comme l'illustrent les propos cités plus haut, on peut représenter idéologiquement l'unité du *leydi-janyoolol* dans un langage communautaire d'inspiration lignagère, à la fois du point de vue de la filiation, de celui de l'alliance et de celui des « biens-propriétés » (*jeye*) communs (représentation « communautaire-englobante »). Notons que cette représentation dédouble ici le « répertoire communautaire » dont J.-P. Jacob [1998 : 122] montre les combinaisons, dans ce type de société, avec le « répertoire bureaucratique » et le « répertoire politique local multicentré ». La même représentation a historiquement fonctionné comme une idéologie de la domination, ou plus précisément comme l'expression d'un consensus idéologique entre *plusieurs* pouvoirs dominants eux-mêmes très hiérarchisés.

Si la représentation « communautaire » a inspiré les discours légitimateurs de la « reconstitution » des *janyeeli* en communes, on verra que la représentation « impériale-guerrière » a rapidement été réactivée dès qu'il s'est agi de négocier pour déterminer les futurs pouvoirs communaux. Tout dépend, comme on va le voir dans l'étude de cas qui suit, du contexte d'énonciation et des intérêts en présence. La représentation « communautaire-impériale » n'est en effet « réactivée » à l'occasion de la décentralisation ni par passéisme romantique ni comme « rémanence culturelle ». Elle se réactive, sous des formes spécifiques, dans le cadre d'un paysage social particulier parcouru par des clivages transversaux, et créé en milieu rural par les investissements successifs (administratifs et politiques) des campagnes par les États postindépendants, dont les logiques d'action, comme partout, « interfèrent et s'articulent au niveau local avec une grande variété de logiques politiques locales » [Bierschenk, Olivier de Sardan, 1998 : 23]. Rappelons-en brièvement les grands traits [cf. Fay, 1995 a].

De l'anomie territoriale à la réactivation des *janyeeli*

Pendant la colonisation, les *janyeeli* reconstitués en cantons ont le plus souvent été dirigés par les anciens lignages impériaux (représentants de la Diina ou lignages impériaux antérieurs ralliés à l'Empire). Ceux-ci ont ainsi largement maintenu leur domination politique, foncière, et leurs droits tributaires, et ont même profité de leurs nouvelles prérogatives administratives pour durcir leur pouvoir (s'emparer de certains *jeye*, multiplier les tributs), ce qui a occasionné des tensions avec les chefferies lignagères de base.

Avec l'indépendance et le régime socialiste de Modibo Keïta, les cantons disparaissent, en même temps que la suppression (même si elle est théorique) des droits territoriaux traditionnels suscite des tensions entre les lignages « autochtones » et les étrangers qui, dans le cadre du boom économique des années soixante, viennent produire, en fonction des saisons, sur leur territoire. Sous le régime successif (1968-1991), les problèmes fonciers deviennent de plus en plus alarmants. L'État réagit en promouvant progressivement la récupération, parallèlement à la législation moderne, de certains éléments de la « tradition ». Les directives janusiennes alors émises par l'appareil d'État (faire régner la loi, respecter la coutume, développer la production, préserver les ressources) permettent aux différentes forces paysannes en présence d'invoquer ceux de ces objectifs qui les légitiment, puisqu'on peut

virtuellement projeter quantités de légitimités identitaires « traditionnelles » ou « modernes » (maître d'eau, ancien vassal d'une chefferie historique/citoyen malien, habitant d'un village riverain) sur quantité de légitimités territoriales correspondantes (chenal hérité d'un ancêtre, ancien *janyeeli*/eaux nationales, eaux riveraines) pour tenter de s'approprier un territoire¹⁰. Les lignages « propriétaires » traditionnels des territoires se mobilisent à la fois pour contrôler les allochtones et pour tirer profit de leur présence en les soumettant au versement de véritables « rentes de situation » qu'ils s'approprient de façon de plus en plus privée.

Cette situation anomique va superposer à la ligne de tension déjà existante entre autochtones (*jeyaabe*) et étrangers (*joola*) un clivage grandissant, parmi les autochtones, entre les lignages (ou villages) « propriétaires » (*jeybe*) et leurs alliés et certains lignages (ou villages) « non propriétaires » (*beenjeya*). Ces derniers faisaient jusque-là corps avec les propriétaires en tant qu'autochtones d'une part, en temps qu'alliés matrimoniaux et « pactuels » d'autre part, la politique d'intégration des lignages ultérieurs par les lignages fondateurs ayant largement usé partout de l'alliance hypergamique (cf. *infra* dans le Wuro Ngya). Mais, se voyant exclus de la rente, certains *beenjeya* profitent eux-mêmes du flou légal pour prétendre s'approprier des territoires. Cet important remodellement des factions est clairement exprimé localement par une métaphore « piroguière » : « La "pirogue" des propriétaires a changé de direction et les *beenjeya* l'ont quittée pour construire leur propre pirogue. »

Ces problèmes étaient aggravés par la création de nouvelles unités administratives (Régions, Cercles, arrondissements) parfaitement indifférentes (car transversales) aux deux pôles territoriaux dont l'interaction fixait les droits dits « traditionnels » (les *janyeeli* précoloniaux et les maîtrises lignagères), mais stratégiquement utilisables pour de nouvelles revendications « transgressives » (en jouant sur l'éparpillement des « propriétés » sur plusieurs unités administratives). Les agents de l'administration s'inscrivaient pour leur part dans la chaîne tributaire et oscillaient entre la perception directe de pots-de-vin de la part des allochtones et le partage de la rente avec les « propriétaires ».

En 1979, apparaît le parti unique UDPM dont les tendances vont s'affronter pour le pouvoir, et notamment pour la représentation parlementaire. Le Parti investit les campagnes, au niveau du Cercle (sections), de l'arrondissement (sous-section) et des villages (comités). Dans le Cercle de Tenenkou, deux grandes familles vont s'affronter pour la députation : la famille des Koreïsi à Dia et celle des Cissé à Tenenkou (appuyée, puis remplacée à la tête de la tendance par les commerçants futanké Niang) ; il s'agit de deux anciennes familles dirigeantes de la Diina d'abord, chefs de canton ensuite. Les forces paysannes s'investissent dans le jeu politique, et le Maasina se divise bientôt en deux clientèles rapportées à ces deux familles. Les ralliements respectifs s'opèrent évidemment suivant les lignes de tension ou de fracture sociale localement en place entre villages ou entre

10 Hesselting et Coulibaly [1991] notent que l'imprécision des concepts permet notamment « à ceux qui connaissent le droit moderne préconisé dans les textes de s'approprier des terres "coutumières" au détriment des populations rurales ».

lignages, et essentiellement par rapport au foncier-territorial. Pour chaque tendance, les ralliements des uns excluent ceux des autres, et deux grands groupes d'intérêt vont ainsi se polariser. Si la tendance Koreïsi fait le plein des voix dans le sud du Cercle, au nord où les conflits se multiplient, les suffrages de la plupart des lignages « propriétaires » et de leurs dépendants et alliés vont aller aux Niang et ceux de la plupart des « non-propriétaires » aux Koreïsi, tout cela étant modulé par chaque arène microlocale.

L'ordre du « politique » a ainsi d'abord utilisé les oppositions en place. Il les a ensuite exacerbées en intervenant de plus en plus directement dans les problèmes paysans, notamment fonciers, chacun défendant ses électeurs. Le processus s'est radicalisé avec la proclamation ultérieure, par Moussa Traoré, du primat du politique sur l'administratif. En liaison plus ou moins étroite avec les administrateurs territoriaux, la faction politique locale élue intervenait en effet dans l'ordre foncier en faveur de l'une ou l'autre des parties paysannes en présence ; l'autre partie était condamnée à une « opposition sans participation » ou à une « opposition factionnelle » [Blundo, 1998 b : 33-38] jouant sur d'autres registres (investissements clientélistes de l'administration ou de la justice, interventions du conseil du village) en attendant les prochaines élections, logique dont le même auteur montre qu'elle pérennise fonctionnellement les conflits.

Pendant toute cette période, on observe également une « remise en scène » des anciennes familles dominantes de l'époque précoloniale (et souvent, on l'a vu, coloniale), dans un rôle nouveau de témoins et de médiateurs. S'ils n'avaient plus d'existence officielle, les descendants des marabouts de la Diina continuaient néanmoins de s'inscrire dans les chaînes tributaires locales. D'une part en effet, les villages de captifs installés par les Peuls conservaient des liens forts avec leurs anciens maîtres (aussi longtemps au moins que ceux-ci n'étaient pas trop appauvris et affaiblis), de qui relevaient leurs terres et leurs concessions. D'autre part, face aux « empiétements » dans le foncier, et du fait de l'interdépendance évoquée des droits tributaires, tous les « propriétaires » et anciens tenants du pouvoir étaient solidaires dans la défense de leurs biens et de leurs privilèges, de façon évidemment modulable selon le moment et les rapports de forces.

Dans ce contexte, les anciens chefs de *janyoolol* étaient de plus dépositaires d'une mémoire écrite (sous forme de *tarikhs*) de l'histoire du *janyoolol*, de son peuplement, de la distribution ou de la conquête des différents droits sur les territoires. Face à l'évocation anarchique de multiples et contradictoires principes de légitimité identitaires et territoriaux qui déstabilisait l'ensemble du monde rural, ces *tarikhs* pouvaient et devaient trancher. Les parties paysannes, les responsables administratifs eux-mêmes parfois faisaient donc appel à leur témoignage. Mais la tâche était délicate, car les *tarikhs* faisaient état d'une totalité incluant le rappel éventuel du statut originellement servile de tel groupe, ou de tel acte sanglant qui avait fondé une appropriation territoriale. Dans la pratique, des membres des familles dominantes commercialisaient donc prudemment des fragments recopiés de *tarikhs*, qu'on trouvait disséminés dans la zone au fil des conflits. Il est remarquable de constater que, malgré la rémanence des hostilités passées entre ces anciens dominants et les responsables lignagers, et malgré les accusations répétées de vénalité et de corruption proférées par les seconds à l'égard des premiers, le

gage de cohérence historique et territoriale qu'ils incarnaient de par leur origine et de par leurs livres a été suffisant pour qu'ils reconquissent un rôle clé.

L'avènement de la démocratie et du pluripartisme a suscité maintes angoisses en milieu rural [Fay, 1995 a], ce d'autant que les attermolements d'administrateurs dans un contexte politique déstabilisé et les renvois des conflits fonciers devant une instance judiciaire débordée ont favorisé le rebondissement et l'aggravation de ces derniers d'une part, une montée en puissance de la corruption d'autre part¹¹. La stabilisation progressive du pouvoir sous le signe d'un parti potentiellement hégémonique a partiellement calmé les inquiétudes paysannes sur la « vacance » du pouvoir. Les deux clientèles politiques du Cercle ont d'abord suivi les ralliements de leurs chefs respectifs, ralliement au PSP pour la tendance Koreïsi, à l'US. RDA puis (avec la scission de ce dernier) au BDIA puis à l'Adema-PASJ pour la tendance Nyang¹². Les mêmes enjeux locaux, fonciers et de pouvoir, ont commandé les ralliements politiques puis la formation des factions autour de la décentralisation, ce qui s'explique par la dimension territoriale immédiate de celle-ci, et par les craintes qu'ont induites les messages d'information. Si la notion de pouvoir démocratique électif était déjà apparue comme antithétique avec les catégories paysannes *concernant le pouvoir* « *de niveau supérieur*¹³ », l'idée d'un maire élu par une fraction (donc une faction) paysanne et chargé de gérer les « propriétés » locales était plus effrayante encore: le pouvoir de trancher entre les intérêts lignagers, pouvoir autrefois propre au *laamu*, allait-il être confié à un lignage ou à une coalition de lignages? Cela était d'autant plus terrifiant que, dans la nouvelle configuration, le futur maire, élu sur une liste politique, semblait devoir virtuellement cumuler les pouvoirs d'un superchef de village, d'un secrétaire de l'ancien parti et d'un chef d'arrondissement.

Il est donc logique dans ce cadre que, pour les mêmes raisons qui amenaient à prendre pour témoins les anciens dominants, presque tous aient été unanimes à souhaiter constituer en commune un ensemble pensable, doué d'une cohérence historique et territoriale. Mais la volonté de reconstituer les *janyeli* et l'activation pour ce faire de leur représentation « communautaire-englobante » n'impliquait évidemment pas (sauf peut-être chez les descendants des anciens dirigeants) celle de ressusciter l'ancien pouvoir qui le gérait. Des factions différentes se sont donc formées au moment de constituer la commune, d'en choisir le chef-lieu, de présenter des listes électorales. Nous allons examiner ces processus à travers l'exemple de la jeune commune de Togguere Kumbe.

11 Il s'agit d'un phénomène couramment lié aux vagues de démocratisation; cf. Blundo et Mongbo [1998]; Lange [1999].

12 Adema-PASJ: Alliance pour la démocratie au Mali-Parti africain pour la solidarité et la justice (parti au pouvoir, constitué à partir de l'association Adema qui avait été une des principales forces aboutissant au renversement de la dictature); PSP: Parti progressiste soudanais, qui reprend le sigle d'un des partis précédant l'indépendance, recueillant notamment l'adhésion des chefs de cantons; US. RDA: Union soudanaise. Rassemblement démocratique africain, qui reprend le sigle du deuxième parti précédant l'indépendance et luttant en sa faveur, qui a ensuite constitué le parti unique sous le régime socialiste de Modibo Keita. On voit que, paradoxalement, à notre niveau local, c'est ce dernier parti qui apparaît comme celui « des propriétaires ».

13 Fay [1995]; il ne s'agit évidemment pas d'une représentation « culturelle » indifférenciée du pouvoir en Afrique [cf. sur ce point Bierschenk, Olivier de Sardan, 1998 : 18].

La commune de Togguere Kumbe versus le *janyoolol* Wuro Ngya

Le stock symbolique historique

Togguere Kumbe est un village riverain du Diaka essentiellement bozo, où différents groupes se sont articulés au fil de l'histoire. Les principaux lignages « propriétaires », qui sont localement nommés « nombrils du village », sont les Culenta (chasseurs guerriers premiers installés dans la zone, maîtres de la brousse), les Pamanta (maîtres d'eau guerriers venus peu après), les Nyumenta (ayant ultérieurement magiquement « conquis » une part importante des eaux) et les Ceo (amenés par les Pamanta, ayant ultérieurement « répondu » à la Diina au nom du village et s'étant vu de ce fait concéder la maîtrise d'une grande partie des terres). À ces quatre lignages se rattachaient plusieurs lignages dépendants ou, selon l'expression peule, « accrochés ». Il faut ajouter à ceux-ci l'important lignage des Korenso, installés comme chefs de village par la Diina, mais qui n'appartiennent pas à l'ensemble « propriétaire ». Viennent ensuite les lignages « autochtones » mais plus ou moins marginalisés : les Gurambata (maîtres des concessions sur une grande partie du village), les Tenta, vassaux de pêche des Pamanta (dotés de privilèges délégués sur certaines pêches), puis tous les lignages « accrochés » et les captifs.

Tous ces lignages, on le voit, tirent leur légitimité de différentes périodes historiques et sont articulés par l'alliance matrimoniale ou divers pactes. Des alliances cathartiques *hoolaare* ont par exemple eu lieu entre Pamanta et Culenta et entre Pamanta et Korenso; des liens de « cousinage » (*dendiraaji*) issus de l'alliance matrimoniale unissent Pamanta et Tenta, Pamanta et Ceo, Nyumenta et Culenta, Tenta et Culenta, Ceo et Culenta. Les Culenta (premiers arrivés) avaient par ailleurs noué une alliance cathartique avec les premiers Peuls nomadisant dans la zone, les Ferooybe. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le village partage ainsi, selon les saisons, son territoire avec les Ferooybe et fait frontière avec d'autres villages de Bozos riverains le long du fleuve et avec des groupes malinké et les pêcheurs de plaine bosonke au nord.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, arrive le Ardo Ngya Kanta qui fonde son Wuro (campement-village de Peuls nobles – désigne ensuite par extension le *janyoolol*) et assied sa domination, et celle de ses vassaux guerriers-pêcheurs Komongallu, selon les modalités évoquées plus haut, sur une zone correspondant approximativement à l'actuelle commune de Togguere Kumbe. Lorsque survient la Diina (première moitié du XIX^e siècle), une lignée ardo fait allégeance et prend le nom Cissé (les autres lignées conservent le nom Dikko). La lignée aînée des maîtres d'eau Pamanta prend la fuite et la charge est reprise par la lignée cadette qui prête allégeance. Pendant cette époque, ont lieu des alliances matrimoniales hypergamiques (généralement uniques) entre des hommes Cissé et des femmes Pamanta, Bosonke, Malinke, ainsi qu'entre des hommes Komongallu (vassaux pêcheurs-guerriers des Arbe auxquels est « donné » un droit tributaire sur les pêcheurs des plaines) et des femmes Pamanta, Ferooybe, Bosonke. Avec l'invasion futanké (Toucouleurs venus du Sénégal), l'ensemble des villages de la rive gauche du Diaka va être déportée sur la rive droite du Niger. Là encore, les Cissé de Wuro Ngya prêtent allégeance au nouveau pouvoir et, à moitié clandestinement, reconstituent le village à son lieu d'origine et y réintroduisent une partie des différents

groupes. Dans les faits, les Bozos qui ne se sont pas enfuis ou ne sont pas restés déportés à l'est vont être pratiquement réduits en captivité par les Cissé et les Komongallu. Sous la colonisation, les Cissé prennent la tête du canton, unité élargie par rapport au *janyoolol* précédent (45 villages au lieu de 33, correspondant approximativement à la somme des anciens arrondissements de Togguere Kumbe et Dogo). Pour des raisons d'accessibilité, ils gouvernent cependant huit mois sur douze depuis leur « port de pêche » de Togguere Kumbe.

Au carrefour de ces divers événements, on voit qu'a été constitué un stock mnésique polyvalent permettant, par une évocation sélective, ostentée ou euphémisée de certains de ses épisodes, de gérer différemment les relations à venir, aussi bien entre lignages bozos qu'entre lignages peuls, et lignages peuls et bozos.

Des arrondissements au découpage communal

En 1961 est créé l'arrondissement de Togguere Kumbe (Cercle de Tenenkou), comportant une cinquantaine de villages. Les religieux de Wuro Ngya (la « ville aux cent portes de marabouts », au sens cette fois de prêcheurs musulmans) ont effectivement refusé que le chef-lieu en soit leur ville. Lorsqu'en 1964 est créé au nord l'arrondissement de Dogo (qui est une ancienne chefferie ardo issue de Wuro Ngya), Wuro Ngya s'y rattache pour, murmure-t-on du côté bozo, « ne plus être commandé par des Noirs ». En 1978 est créé le Cercle de Youvarou qui ampute le Cercle de Tenenkou de l'arrondissement de Dogo, donc entre autres du village de Wuro Ngya. Parallèlement, les pâturages des Ferooybe se trouvent essentiellement dans l'arrondissement de Togguere Kumbe (où ces Peuls campent d'ailleurs, pour cette raison, pendant plus de la moitié de l'année, même s'ils sont recensés à Wuro Ngya). Il en va de même pour des terres cultivées par des descendants de captifs. Le moindre conflit concernant ces terres ou ces herbes (dans un contexte où des agriculteurs venus du sud sont en demande de terres exploitables) déclenche donc des négociations interminables entre unités multiples.

Lorsque l'État appelle à la constitution des communes, tous pensent, toutes factions confondues, à Togguere Kumbe comme à Wuro Ngya, à reconstituer quelque chose d'approchant de l'ancien *janyoolol*, pour les raisons déjà évoquées. Les Cissé de Wuro Ngya pensent même d'abord à recréer l'ancien canton (les 45 villages) et lancent un appel sur les ondes radiophoniques, convoquant à domicile les responsables de « tous les anciens villages du Wuro Ngya ». Mais Dogo (qui ne souhaite nullement se retrouver sous la dépendance de ses « aînés » historiques) affiche alors une volonté concurrente à la leur d'être chef-lieu de commune, et met en avant ses meilleures infrastructures. Les Cissé tentent alors de reconstituer une unité correspondant approximativement à l'ancien *janyoolol*, en laissant de côté Dogo et en ignorant Togguere Kumbe et ses plus proches villages, et ils entreprennent de battre campagne.

Cette campagne mobilise à la fois la représentation « communautaire », évoquant les alliances passées et la solidarité des biens, et le thème « impérial », rappelant que « nous étions vos dirigeants... nous étions votre prestige... notre pouvoir est revenu... nous sommes ceux qui avons tété le pouvoir, qui parlons et sommes écoutés et à qui tout revient ». On y évoque des largesses passées et, dans

la meilleure des représentations « classiques » du pouvoir-*laamu* déposédant les uns au profit des autres, on fait miroiter aux villages d'agriculteurs (anciens captifs) le bénéfice à « rejoindre leurs anciens maîtres », et notamment une restitution d'anciens droits de pêche perdus depuis l'indépendance au profit des Bozos. Parallèlement, les anciens chefs rappellent volontiers qu'ils sont les « témoins du *leydi* » (de la zone), affirmation rassurante ou intimidante selon l'interlocuteur. Cette campagne a d'abord assez bien fonctionné (malgré quelques réticences induites par le rappel du cantonat), du fait notamment qu'elle pouvait arguer d'une volonté étatique de reconstituer les anciens *janyeeli*, en jouant sur les ambiguïtés de la campagne d'information.

Togguere Kumbe qui, jusque-là, attendait calmement, forte des atouts logistiques (accessibilité, dispensaire, école, marché...) et clientélistes qu'elle avait acquis depuis trente-cinq ans comme chef-lieu d'arrondissement, se réveilla alors et fit une contre-campagne, arguant de ses avantages et évoquant – ce qui était de bonne guerre –, en même temps que les critères « logistiques » de la décentralisation, les plus mauvais souvenirs historiques possibles de façon à retourner le thème « impérial » contre ses utilisateurs. Cela fut fort opératoire. À l'écart des déclarations officielles circulèrent alors des stéréotypes destinés à inquiéter: les anciens *laamibe* recommenceraient-ils à nous frapper et à nous insulter¹⁴?

Le renoncement final de Wuro Ngya aura une autre raison majeure: les Ferooybe, fort mécontents d'une des interventions « conciliatrices » des Cissé dans le cadre d'un conflit qui les opposait à d'autres éleveurs, se déclaraient prêts, en cas de mésentente durable, à rejoindre Togguere Kumbe (où par ailleurs, rappelons-le, ils campent la moitié de l'année, et dont ils préfèrent nettement l'arbitrage à celui des Cissé en cas de problèmes concernant « leurs » herbes); or les pâturages et les troupeaux des Ferooybe, qui fournissent l'occasion de tributs officiels respectables, seront pour la même raison, via la taxe locale de développement (TDRL), notamment prélevée sur les animaux, une ressource importante de la commune qui la percevra. Wuro Ngya accepta donc finalement de rejoindre une commune dont le chef-lieu serait Togguere Kumbe et qui s'appellerait également de ce nom (et non pas Wuro Ngya). Mais la dernière bataille restait à livrer: qui serait le maire de cette commune? Wuro Ngya comptait bien prendre la charge comme prix de son ralliement et le proclama ouvertement. Cet enjeu allait donc dominer les batailles électorales, comme on va le voir en examinant les inscriptions politiques.

Du découpage communal aux élections

À Togguere Kumbe, l'ancienne faction UDPM « Nyang », composée de la plus grande partie des familles « nombrils » et « propriétaires », adhère à l'Adema après s'être divisée un temps entre UDD et RDA (puis BDIA). Il va de soi que des com-

14 Citons un échange significatif entre un Bozo et un Macube – descendant de captif – à propos de Wuro Ngya: « Ils veulent diriger parce qu'ils ont leurs biens ici. — Oui, peut-être aussi pensent-ils y posséder des personnes. — Oui, peut-être même toutes les personnes... » Tout cela suivi d'un éclat de rire complice.

pétitions intralignagères, notamment pour l'accès à différentes charges – maître d'eau, chef de village, conseiller de village – peuvent susciter des divisions politiques. L'ancienne faction Koreïsi (lignages autochtones marginalisés et lignages résidants issus de Dia, fief des koreïsi) adhère globalement, avec les mêmes réserves, au PSP¹⁵. Mais la puissance grandissante de l'Adema, qui semble reconstituer formellement celle de l'UDPM, et dont des responsables régionaux issus du village font preuve de largesses donc de puissance, va complexifier ce jeu en faisant rallier l'Adema, entre 1994 et 1996, à beaucoup d'adhérents au PSP. Le PSP ne compte bientôt plus que les deux familles « non propriétaires » qui se sont le plus engagées dans la lutte au temps de l'UDPM et qui, ayant pénétré en ce temps le conseil de village, se sont fait de sévères ennemis (encore celles-ci « détachent »-elles progressivement par prudence quelques membres à l'Adema), quelques foyers ayant des liens personnels avec ces familles ou avec les Koreïsi de Dia, les lignées « opposantes » dans les lignages Adema, les pêcheurs originaires de Dia.

La situation va encore se compliquer du fait de l'apparition d'abord régionale puis locale d'une représentation du parti Parena (Parti pour la renaissance africaine, allié à l'Adema et appartenant ainsi à la « mouvance présidentielle ») qui, prenant la course avec quelque retard, se livre à une campagne néoethnique (d'abord essentiellement en direction des Bozos, puis des Peuls « rouges ») et dispendieuse (dons de sacs de sel et de céréales, de monétaire, crédits pour engins de pêche). Dans la situation complexe que nous avons décrite, ce parti va donc s'attirer les suffrages des grands endettés, des clientèles abandonnées (du fait de la baisse en puissance du PSP) et ne désirant pas rejoindre leurs adversaires à l'Adema, mais aussi d'une partie des lignées qui coexistent difficilement entre elles à l'Adema, et qui peuvent donc ainsi s'« inscrire ailleurs » sans trop ouvertement « s'inscrire contre ».

Avant la décentralisation, Wuro Ngya appartenait, rappelons-le, au Cercle de Youvarou, et ses différentes divisions internes ne se rattachaient donc pas à l'opposition Niang/Koreïsi, propre au Cercle de Tenenkou. L'opposition locale majeure s'y situait, comme on l'a pressenti, entre les Cissé (anciens Arɓe devenus la famille régnante de la Diina) et les Dikko (l'autre lignée de la même famille arɓo ayant conservé son nom). Avec le pluripartisme, les deux factions vont néanmoins se rejoindre à l'Adema, parti au pouvoir. Mais les Cissé vont manœuvrer pour minoriser les Dikko dans l'Adema (en excluant leur représentant au niveau de la sous-section). Les Dikko vont donc gagner le PSP, qu'ils quitteront pour le Parena où les attire un de leurs parents qui en est responsable. Le PSP disparaît donc à Wuro Ngya, et l'on trouve, regroupés dans l'Adema, les Cissé, leurs dépendants *macube arɓe* (descendants de leurs vassaux guerriers), leurs dépendants castés et les Ferooybe (qui sont à l'Adema pour soutenir les « propriétaires » de Togguere Kumbe et non pas les Cissé); et, regroupés au Parena, les Dikko, leurs dépendants *macube arɓe*, et leurs dépendants peuls rouges (Wuro Arɓo, Wuro Fulbe).

15 Notons que les descendants de captifs des différents lignages sont encore rattachés à leurs maîtres par de nombreux liens (les terres et les concessions; les rôles rituels – et les prestations liées – à l'occasion des naissances, baptêmes, circoncisions, mariages, funéraires), et qu'il en va de même pour certains groupes castés. En revanche, les groupes d'anciens captifs venus d'ailleurs depuis la pacification coloniale tendent à s'intégrer à la faction des « marginalisés ».

Les logiques « villageoises » sont par ailleurs largement transversales aux logiques d'affiliation politique : à Togguere Kumbe, tous les partis réunis sont prêts à voter pour la candidature d'un maire issu de Togguere Kumbe, quel que soit son parti ; à Wuro Ngya, il en va de même, sauf pour les Ferooybe qui, pour des raisons déjà énoncées, sont prêts à soutenir la candidature d'un maire de Togguere Kumbe. Des manœuvres ayant eu lieu pour marginaliser Wuro Ngya au niveau de la section, les comités Adema des deux villages avaient un temps cessé tout rapport.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des deux grands villages de la commune de Togguere Kumbe, où se définissent les principaux enjeux. Mais tous les villages de la commune ont naturellement voté, en partie, comme dans les deux centres locaux, conformément à la division entre « propriétaires-chefs » et « non propriétaires-non chefs », en partie par ralliement clientéliste à des responsables des factions de Togguere Kumbe et Wuro Ngya qui jouent ainsi, à un niveau inférieur et par rapport aux villages « de brousse », le même rôle « orientant » que Dia et Tenenkou ont tenu par rapport à eux. Les motivations « économiques » ont aussi beaucoup compté pour des fractions moins reliées aux niveaux supérieurs par de grands intérêts. Au total, en juin 1999, l'Adema obtient neuf sièges de conseillers, le PSP cinq et le Parena trois.

Quels sont maintenant parmi ceux-ci les candidats (officiels) à la mairie ? Quatre candidatures crédibles sont en place : il s'agit pour l'Adema de A. Culenta (jeune intellectuel local d'une des familles « nombrils » de Togguere Kumbe – premier sur la liste), de A. Cissé, ancien proviseur en retraite et membre de la famille régnante de Wuro Ngya (deuxième sur la liste), et enfin d'A. Ba, membre de l'ancienne famille régnante du *janyoolol* de Koumbé (troisième sur la liste : il s'agit de la chefferie qui n'est pas parvenue à se reconstituer et dont un fragment a intégré la commune de Togguere Kumbe). Il s'agit pour le PSP d'un intellectuel local de Togguere Kumbe, ancien dirigeant de la tendance koreïsi (M.K. Konta, d'une des familles anciennement « marginalisées » – premier sur la liste).

Outre l'appartenance à l'un des deux grands villages (qui, on l'a vu, pèse lourd), divers principes de légitimité sont mis en avant par leurs partisans. Les zéloteurs de A. Culenta arguent de son appartenance aux « nombrils » de Togguere Kumbe et de son expérience administrative comme secrétaire d'arrondissement ; ceux de M.K. Konta de son expérience « politique » comme secrétaire général de l'UDPM – mais cet argument peut être contre-attaqué par l'évocation de certaines pratiques qu'il avait eues en tant que tel ; les zéloteurs de A. Cissé mettent en avant sa double qualification « impériale » et « bureaucratique » (ancien proviseur) qui le rend particulièrement capable d'exercer le pouvoir, ses contempteurs critiquent le caractère « parachuté » de sa candidature, puisqu'il était absent de la zone depuis des décennies et l'avait « oubliée », n'y ayant pas même construit de maison. On trouve donc entrecroisés de façon classique à ce genre de situations tous les « critères mêlés d'héritage et de compétence » [Coll, 1998 : 49].

Anciens et nouveaux acteurs et enjeux

Comment hiérarchiser les nouveaux enjeux ? Les « propriétaires » et les anciens dirigeants de *janyoolol* continuent largement à se crispier sur leurs « biens »

et leurs « pouvoirs » respectifs. Le « pouvoir » du XIX^e siècle a peu de chances de revenir. Concernant le foncier, après la diffusion des premiers messages incendiaires, propres à déchaîner les passions pour l'accès aux mairies, les politiques régionaux ont fait volte-face, affirmant qu'on « ne toucherait pas aux propriétés ». Les « propriétaires » semblent devenir sensibles à une autre version plus rassurante de la gestion communale qui leur est diffusée : les « propriétés » seront source de richesse pour les communes, les « propriétaires » verseront des taxes mais leur propriété en sera de ce fait reconnue et protégée ; dans l'esprit de ces derniers, on reviendrait donc à un modèle « classique » qui conditionne réciproquement le versement d'un tribut au pouvoir et la reconnaissance par celui-ci, modèle rassurant en regard de l'anomie passée. Mais ils prennent en compte le caractère électif du nouveau pouvoir et exigent d'y avoir leurs représentants au conseil communal. On se trouve donc devant une représentation mixte et évolutive qui pourrait idéalement, si l'administration communale trouvait ses mécanismes de pondération, servir de médiation avec une conscience réellement communale.

Le fait que la bifactionnalité héritée de l'UDPM soit remplacée, comme on vient de voir, par des factionnalités « croisées » obéissant à des principes hétérogènes (lignagers, villageois, politiques ¹⁶) peut aussi bien, selon le type de gestion communale, aboutir à une logique positive de négociation et de compromis ou au contraire à une logique de l'« opposition factionnelle » et à un blocage général, comme ce fut fréquemment le cas pour les conseils de village au temps de l'UDPM. L'ordre des ralliements politiques par exemple est singulièrement bouleversé. Du temps de l'UDPM, chaque faction villageoise recevait l'appui de la faction régionale (députés de Dia ou Tenenkou) représentant « sa » tendance UDPM ; la phase « pluripartiste » reproduisait d'abord cette situation (dans notre commune, entre Adema et PSP ¹⁷). Mais, du fait de la tendance au ralliement massif de la plupart des factions locales à l'Adema, on voit apparaître des clivages à l'intérieur même du parti majoritaire (des villages en conflit foncier permanent sont maintenant également ralliés à l'Adema ; plus encore, dans plusieurs villages, ont été constitués deux bureaux rivaux de ce même parti). Il ne s'agit pas pour autant d'un retour aux « tendances UDPM », car ces factions ne sont que locales, et appartiennent au niveau régional à la même clientèle « parlementaire ». Que se passera-t-il donc lorsqu'un conflit se déclenche ? On peut imaginer aussi bien l'apparition de factions au niveau régional qu'un déchaînement des conflits au niveau local faute de médiations efficaces ou qu'un abandon de la logique d'articulation clientéliste au niveau supérieur pour une logique de négociation au niveau communal. On peut aussi à juste titre craindre « une marqueterie d'initiatives communales peu reproductibles d'un mandat à l'autre » [Bertrand, 1999 : 35].

Les représentations modératrices de la gestion communale des biens ont été mises en place par des intellectuels locaux ou d'origine locale dont il faut souli-

16 Et où, comme le remarque Le Meur [1998 : 219], « chaque binôme constitutif d'un clivage ne fonctionne pas indépendamment des autres couples ».

17 Ce conformément à la logique de « démultiplication (démocratique) de la culture politique du parti unique » pointée par Olivier de Sardan [1998 : 167] et dont on avait donné des exemples au lendemain même de l'instauration démocratique [Fay, 1995].

gner le rôle et l'importance. Deux hauts fonctionnaires issus respectivement de Wuro Ngya et de Togguere Kumbe ont fortement influencé le ralliement à l'Adema. Ils pèsent aussi actuellement (le résultat des élections aux conseils de commune n'est pas encore connu au moment où est écrit cet article) pour éviter des contrapositions politiques trop conflictuelles, en incitant leurs militants de base à opérer des compromis dans la distribution des charges du conseil de commune (maire/1^{er} adjoint, 2^e adjoint), de façon à éviter l'apparition d'un sentiment d'exclusion dans une des factions paysannes, mais aussi à faciliter l'instauration d'une coopération « communale » partiellement hors factions entre les nouveaux responsables¹⁸. Des intellectuels locaux d'un niveau d'études inférieur (de la 6^e à la 9^e maliennes, correspondant à la 6^e et la 3^e françaises) se sont d'ailleurs également positionnés dans les nouveaux processus, comme leurs aînés avaient commencé à le faire sous l'UDPM au temps de la guerre des tendances. Ces jeunes intellectuels ont également une représentation mixte et un rapport évolutif à la décentralisation. Encore inscrits dans des solidarités lignagères et villageoises substantielles, ils voient aussi dans la réorganisation de la vie rurale l'occasion d'acquérir des rôles valorisants (politiques dans l'administration locale, économiques dans la dimension du développement) qui les motivent beaucoup plus que les vieilles querelles foncières. Ils peuvent donc développer des types nouveaux de légitimité. Ils sont toutefois toujours susceptibles, comme l'avait montré l'époque de l'UDPM, d'être dévoyés par des représentations et pratiques inspirées du modèle impérial-tributaire – revu et corrigé par le modèle « politique » postindépendant.

Aux niveaux supérieurs, l'enjeu communal est essentiellement politique. Le souci étatique de décentralisation prend évidemment sa place dans un contexte international qu'il est inutile de réanalyser ici [cf. Bérédogo, 1997; Bako-Arifari, Laurent, 1998; Otayek, 1999]. Mais on peut aussi supposer qu'il sert à un « requadrillage » politique du pays qui est partiellement semblable d'intention à celui qu'avait instauré l'UDPM; la gestion directe des communes par des responsables « clientéliquement » reliés aux partis nationaux ne va d'ailleurs pas sans évoquer l'ancien « primat du politique sur l'administratif ». Le suivi des campagnes électorales sur le terrain, que nous avons effectué en juin 1997 puis en juin 1999, montre de ce point de vue que les responsables politiques régionaux (députés et leurs dépendants) insistent beaucoup sur le fait que les futurs responsables communaux (nommés *laamibe hubeere Togguere Kumbe*: les dirigeants du « recouvrant » Togguere Kumbe – voir *supra* pour la définition de ces notions) seront (notamment) « comme des chefs d'arrondissements » (dans ces discours en peul, les communes peuvent d'ailleurs souvent être nommées, en français, « arrondissement »). Eux-mêmes, les députés, seront des chefs (« politiques ») de niveau supérieur, la chaîne se terminant par l'évocation du gouvernement et du président.

Durcissant souvent le discours antiadministratif, ils tendent à évincer les jeunes intellectuels locaux qui s'étaient imposés, au début du pluripartisme, à la

18 Nous avons appris, après la rédaction de cet article, que c'est A. Culenta, représentant des « nombrils » de Togguere Koumbe, qui a été élu maire. Nous n'avons pas connaissance du détail de la composition du conseil communal, mais il semble que ses deux adjoints aient été choisis parmi ses anciens concurrents.

tête des sections des jeunes partis qu'eux-mêmes ont rallié sur le tard (les premiers les nomment ironiquement les « Adema additifs »). Dans le projet « décentralisateur » des autorités nationales, la nouvelle organisation politique est sans doute destinée à instaurer une interface entre l'État (via un parti tendanciellement hégémonique) et des communautés locales douées d'autonomie. Mais les chefs des factions politiques régionales visent pour leur part à investir « en haut » le pouvoir d'État (et ils se sont livrés activement à cette fin à un « shopping politique », au sens du « shopping institutionnel » [Jacob, 1998 : 122], clientéliste) et à récupérer « en bas » la plus grande partie possible des privilèges du pouvoir administratif.

Chez les intellectuels locaux, on retrouve cette aspiration à « remplacer » l'administration, à récupérer politiquement ses pouvoirs. Rappelons d'ailleurs que l'aspiration à la réactivation des *janyeeli* s'est faite fondamentalement *contre les découpages administratifs*. Au niveau inférieur, les factions locales se sont livrées au même « shopping politique » auprès des responsables régionaux. Les intellectuels-responsables politiques locaux s'avouent d'ailleurs, selon l'expression de l'un d'eux, « n'être que des suivistes ». Mais une variable d'importance va désormais compter : les communes vont devoir chercher auprès de leurs « clients » de niveau supérieur un accès aux crédits d'État d'une part, mais aussi, d'autre part, à la nouvelle rente décentralisée du développement (ce qui va du reste créer des clivages nouveaux, sous le signe d'une compétition intercommunale).

Ces nouveaux enjeux vont se prêter beaucoup moins facilement aux manipulations déstabilisatrices que le vieil enjeu foncier et vont probablement changer la nature des relations clientélistes, d'autant que la tendance au monopartisme, comme on l'a vu, grippe quelque peu le jeu. Une logique communale de négociation peut donc s'instaurer si elle prend ses distances au niveau local avec les factions « foncières » et au niveau régional avec les factions « politiques ». Elle devra naviguer entre le risque de l'explosion foncière, celui d'une mise en tutelle politique trop rigide, et celui d'un éclatement déstabilisateur des clientèles (dont la rapide montée en puissance du Parena nous a donné un exemple, sur fond d'une démultiplication factionnelle, et qui peut le cas échéant opérer des mobilisations « ethniques »). « La décentralisation sera ce que les mondes locaux de gouvernance permettront » [Blundo, 1998 a : 148], mais ce dans une interaction déterminante avec plusieurs « mondes » intermédiaires. Des pratiques et représentations « mixtes-évolutives » se sont mises en place au cours de ces processus, on l'a vu, qui pourraient faciliter cette double distanciation¹⁹. L'avenir dira quel type de « communauté » les Maliens vont inventer à la base, qui ne sera certainement conforme ni aux rêves d'État sur les « communautés villageoises » ni aux rêves impériaux réveillés par ceux-ci.

19 M.-F. Lange [1999 : 133] note dans ce sens des indices possibles, plus particulièrement en milieu urbain, d'un passage d'une forme « traditionnelle » à une forme « moderne » de clientélisme.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1996], « Le N'ko au Mali », *Cahiers d'études africaines*, XXXVI, 144: 823-826.
- AMSELLE J.-L., CAMARA S., DIAKITÉ B., FAY C., KONÉ Y.-F., MAIGA F., QUIMINAL C., TRAORÉ J.-Y., TRAORÉ L., DIARRA T. [1998], *Pouvoirs locaux, Pouvoir d'État, démocratie et décentralisation au Mali*, rapport d'étape, ISH-EHESS-ministère de la Coopération, 165 p., multigr.
- BA A.H., DAGET J. [1984], *L'Empire peul du Maasina*, Nouvelles Éditions africaines, 306 p.
- BAGAYOGO I. [1987], « L'État au Mali: représentation, autonomie et modes de fonctionnement », in E. Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan: 91-122.
- BAKO-ARIFARI N., LAURENT P.-J. (éd.) [1998], « Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara », *APAD*, 15, mai, LIT.
- BÉRIDOGO B. [1997], « Processus de décentralisation au Mali et couches sociales marginalisées », in B. Kassibo (éd.): 21-34.
- BERTRAND M. [1997], *Transition malienne, Décentralisation, Gestion communale bamakoise*, rapport final, contrat de recherche « Villes et décentralisation en Afrique au sud du Sahara », ministère de la Coopération-université de Paris-I, centre Équateur, 100 p., multigr.
- BERTRAND M. [1999], « Décentralisation et culture politique locale au Mali: de la réforme territoriale au cas de Bamako », in R. Otaeyek (éd.), *Afrique: les identités contre la démocratie?*, *Autrepart*, 10, IRD-L'Aube: 23-40.
- BIERSCHENK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P. (éd.) [1998], *Les Pouvoirs au village, le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala (Les Afriques), 296 p.
- BIERSCHENK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1998], « Les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation », in T. Bierschenk, J.-P. Olivier de Sardan (éd.): 11-51.
- BLUNDO G., MONGBO R. (éd.) [1998], « Décentralisation, pouvoirs locaux et réseaux sociaux », *APAD*, 16, LIT.
- BLUNDO G., MONGBO R. [1998], « Éditorial », in G. Blundo, R. Mongbo (éd.): 1-5.
- BLUNDO G. [1998 a], « Décentralisation et pouvoirs locaux. Registres traditionnels du pouvoir et nouvelles formes locales de légitimité (Atelier II) », in G. Blundo, R. Mongbo (éd.): 147-150.
- BLUNDO G. [1998 b], « Logiques de gestion publique dans la décentralisation sénégalaise: participation factionnelle et ubiquité réticulaire », in N. Bako-Arifari, P.-J. Laurent (éd.): 21-48.
- COLL J. [1997], « Des dynamiques villageoises au service d'une "démocratie décentralisée". Le cas de Mali sud », in B. Kassibo (éd.): 35-57.
- FAY C. [1995 a], « La démocratie au Mali ou le pouvoir en pâture », in J. Schmitz, M.-E. Gruénais (éd.), « La démocratie déclinée », *Cahiers d'études africaines*, XXXV (1), 137: 19-55.
- FAY C. [1995 b], « Car nous ne faisons qu'un. Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali) », in C. Fay (éd.), *Identités et Appartenances dans les sociétés sahéliennes*, *Cahiers des sciences humaines*, Orstom, 31 (2): 427-456.
- FAY C. [1997], « Les derniers seront les premiers: peuplements et pouvoirs mandingues et peuls au Maasina (Mali) », in M. De Bruijn, Han Van Dijk (éd.), *Peuls et Mandingues: dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala-ASC: 165-191.
- FAY C. [1999], « Pastorisme, démocratie et décentralisation au Maasina (Mali) », in A. Bourgeot (éd.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala: 115-136.
- GALLAIS J. [1967], *Le Delta intérieur du Niger, étude de géographie régionale*, IFAN, Dakar, 2 tomes.
- HESSELING G., COULIBALY C. [1991], *La Législation et la Politique foncière au Mali*, rapport dans le cadre du schéma directeur de développement rural, Afrika-Studiecentrum, Leyden, IMRAD, Bamako, novembre, 60 p., multigr.
- JACOB J.-P. [1998], « L'enlisement des réformes de l'administration locale en milieu rural africain. La difficile négociation de la décision de décentraliser », in N. Bako-Arifari, P.-J. Laurent (éd.): 119-137.
- KASSIBO B. (éd.) [1997], « La décentralisation au Mali: état des lieux », *APAD*, 14, décembre, LIT.
- KASSIBO B. [1997], « La décentralisation au Mali, état des lieux », in B. Kassibo (éd.): 1-20.
- KONÉ Y.-F. [1997], « Les microcommunes: expression de logiques locales », in B. Kassibo (éd.): 59-65.

- LANGE M.-F. [1999], « Insoumission civile et défaillance étatique : les contradictions du processus démocratique malien », in R. Otayek (éd.), *Afrique : les identités contre la démocratie?*, *Autrepart*, 10, IRD-L'Aube : 117-134.
- LE MEUR P.-Y. [1998], « Empilements et chevauchements. Pouvoirs et histoire à Ahouannonzoun (Atlantique) », in T. Bierschenk, J.-P. Olivier de Sardan (éd.) : 191-235.
- MDD (Primature, mission de décentralisation, République du Mali) [1996], *Programme de décentralisation. Manuel de formation au découpage territorial*.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1998], « Quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherches », in G. Blundo, R. Mongbo (éd.) : 165-171.
- OTAYEK R. [1999], « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une "exception" africaine? », in R. Otayek (éd.), *Afrique : les identités contre la démocratie?*, *Autrepart*, 10, IRD-L'Aube : 5-22.

Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali)

Jacky Bouju *

À la mémoire de Binet Poudiogo

L'étude de la corruption et du clientélisme politique doit être vue comme une tentative de comprendre ce que sont actuellement les conditions de la gouvernabilité de proximité au Mali. En effet, en instaurant de nouveaux découpages de référence et en proposant de nouveaux modes de gestion des ressources locales, la décentralisation administrative a constitué un nouvel enjeu politique autour duquel tous les pouvoirs présents dans les arènes politiques locales ont redéfini leurs intérêts de manière dynamique et cohérente [Kassibo, 1997]. En examinant plus précisément le jeu des acteurs stratégiques locaux dans une arène politique délimitée par la chefferie de village et la municipalité de Mopti, nous essaierons d'explorer les conditions de possibilité d'une « gouvernance ¹ » locale effectivement démocratique.

Dans ce jeu politique local, je me suis intéressé aux modalités clientélistes qui semblaient dominer la gouvernabilité municipale. La difficulté de l'exercice est évidemment d'analyser le clientélisme politique sans porter, malgré soi, de jugement de valeur a priori sur le phénomène. Une autre difficulté tient au risque de stigmatisation du cas étudié. À cet égard, il convient de lever une ambiguïté. Si

* Anthropologue UMR, EHESS, CNRS, SHADYC, Marseille.

Les recherches de terrain à l'origine de l'étude de la corruption et du clientélisme ont été conduites à partir de 1997 dans le cadre du programme PS/Eau-Gret intitulé *Approche anthropologique des stratégies d'acteurs et des pouvoirs locaux autour du service de l'eau à Bandiagara, Koro et Mopti (Mali)*. Elles furent reprises, à partir de 1998, dans le cadre de l'équipe « Pouvoirs locaux, décentralisation et identifications stratégiques en Afrique de l'Ouest » du programme *Enjeux et Stratégies identitaires*, GP 794 de l'IRD. La plupart des citations sont extraites de J. Bouju *et alii* [1998].

¹ La notion de gouvernance telle qu'elle est utilisée ici se réfère à la définition classique en sociologie politique qui considère l'ordre politique comme un processus en construction permanente à partir d'une trame complexe d'interactions entre acteurs et non comme un système politique organisé entièrement autour d'un gouvernement monocentré [numéro spécial de la *Revue internationale de sciences sociales* (RISS), 1998 : 155]. Ainsi entendue comme « un mode de pilotage politique adapté à un environnement économique incertain [...], une démarche de gestion adoptée comme remède à la planification normative traditionnelle » [*Sciences humaines*, 1998 : 39], cette notion semble bien adaptée pour désigner les enjeux démocratiques de la vie politique communale à mettre en place. En ce sens, elle est plus proche du concept de « gouvernabilité » que de la définition très normative donnée au concept de « gouvernance » par la Banque mondiale.

je m'appuie sur des données recueillies à Mopti ², ce n'est point qu'à Mopti le clientélisme et la corruption soient plus développés ou plus remarquables qu'ailleurs au Mali ou dans le monde. Pour moi, comme pour nombre d'auteurs spécialistes de cette question, il est clair que le clientélisme n'est pas l'apanage de nations ou de cultures particulières [voir, entre autres, à ce sujet, Eisenstadt, Roniger, 1984; Briquet, Sawicki, 1998].

Bien au contraire, toutes les études indiquent que le clientélisme politique et la corruption apparaissent dans de nombreux pays du monde comme un mode important de médiation entre le niveau local et le niveau global du politique [Eisenstadt, Roniger, 1984]. Je soutiens que le phénomène observé de la diffusion du clientélisme et de la petite corruption à l'ensemble du tissu social africain est une conséquence directe de la confrontation historique d'une domination de type colonial avec des pouvoirs locaux qui se référaient à des légitimités différentes. Je pense qu'au nom du *modus vivendi* propre à toute coexistence, la gouvernementalité a été, dès l'origine, dans l'obligation d'articuler diverses légitimités d'origine et de profondeur historique différentes.

Cela veut dire que, partout où une domination étatique s'est localement instaurée, il s'est posé, localement, un problème politique majeur qu'on pourrait formuler ainsi : Comment articuler les différentes couches de pouvoirs historiques préexistant localement à la tutelle de l'État ? Je montrerai ici que cette articulation s'est réalisée et se réalise toujours sous la forme d'ancrages réciproques plus ou moins stables, assurés et entretenus par des échanges clientélistes et corrompus entre les différents lieux de pouvoir.

Le contexte historique

La fondation de Mopti

Au xv^e siècle, le fleuve Niger devient l'axe économique, politique et culturel de l'Empire du Mali :

« Les premiers occupants du site de Mopti sont des Sorogo (Bozo) descendant de l'ancêtre Kifa Nasire qui avait été rejoint par un chasseur mandingue Yao Kanta venu de Mande Kaaba. Décidant de rester ensemble, ils conclurent un pacte d'alliance *kuna*, qui oblige à l'assistance mutuelle et qui interdit l'agression, la trahison *laedu*, le mariage et les rapports sexuels. Ils prêtèrent serment sur deux noix de cola (une rouge et une blanche) qu'ils divisèrent en deux moitiés. Ensuite, ils mélangèrent leur sang (bras droit de l'un avec bras gauche de l'autre) qu'ils firent couler sur les noix de cola dont ils échangèrent la moitié en prêtant serment de fidélité en leur nom et en celui de leur descendance sous peine de malédiction pour le parjure... » [M. Touré, chef de village de Mopti, M. Nasire, descendant du premier occupant, M. Kanta, descendant de Yao Kanta].

Sur cet axe fluvial, le commerce est florissant : les esclaves capturés dans le Sud sont achetés à Djénné et revendus à Tombouctou contre de l'or et des plaques de sel qui repartent vers Djénné. Le peuplement progressif du site qui allait devenir

² Cf. Bouju *et alii* [1998]. Mopti est la capitale de la cinquième région administrative de la République du Mali.

Mopti est donc consécutif à la domination régionale du royaume de Djénné qui passait par le contrôle de l'axe fluvial et par la maîtrise de la batellerie qui permettait la traversée du fleuve et le transport à longue distance :

« ... Ce n'est que beaucoup plus tard (sans doute au début du XVII^e siècle) que ceux-là furent rejoints par Issiaka Touré originaire de Tombouctou. C'était un musulman arma qui commerçait en pirogue sur l'axe Tombouctou-Djénné tandis que ses animaux et ses esclaves suivaient à pied la berge du fleuve. Sa pirogue ayant chaviré près de *saga-sire* (le campement des premiers occupants), la pirogue et son contenu furent sauvés par Kanta. Par la suite, Touré revint et demanda aux premiers occupants de lui accorder pour s'installer un espace délimité par une peau de bœuf. Nasire et Kanta, pensant que la demande était raisonnable, furent immédiatement d'accord. Alors Touré a égorgé un bœuf noir dont il mouilla la peau qu'il découpa en fines lanières. Il attacha les lanières bout à bout et la dernière à un piquet de bois planté à l'endroit désigné par les autochtones. À partir de ce centre, il délimita son espace qui était bien plus grand que ne l'avaient souhaité les premiers occupants... S'étant installé par la ruse, Issiaka Touré réclama la chefferie. Les premiers occupants acceptèrent en demandant qu'il rentre dans le pacte initial. Mais il refusa de donner et mélanger son sang avec eux. Par contre, il accepta de fournir chaque année le bœuf noir nécessaire au sacrifice destiné à la prospérité du lieu et de participer au repas communiel consécutif au sacrifice... » [M. Touré et M. Kanta].

Progressivement, la population locale marqua son allégeance aux différentes dominations politiques en adoptant les grands traits qui les caractérisaient : la conversion à l'islam, la pratique du commerce et la culture urbaine héritées des Jenneke [Gallais, 1967]. À la suite des Peuls Arße du Peredo Guélaïjo, Cheikou Amadou occupa le site et, vers 1820, l'utilisa comme base de départ pour ses expéditions dans le Maasina et le long du fleuve. Après la défaite des Peuls de la *Diina*, les Toucouleurs de Tidjani s'emparèrent de ce point stratégique situé au confluent du Niger et du Bani qui devint une base économique et militaire facilement contrôlable par le royaume de Bandiagara qui s'en servit, lui aussi, de tête de pont afin de conduire ses expéditions dans le Maasina. À cette époque, l'agglomération totale comprenait moins de 1 000 habitants. Après en avoir chassé les Toucouleurs, les troupes françaises d'Archinard occupèrent la ville en 1893 et y créèrent un poste militaire et sanitaire. Jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le site de Mopti était constitué de quatre « îles insubmersibles » *togque* sur lesquelles se trouvent les trois hameaux sorogo, komon et arma et un campement peul *uro Taikiri*.

La domination politique : un empilement de tutelles emboîtées

De ces brefs éléments d'histoire, on retiendra que le pouvoir urbain est le produit de la succession historique de différentes dominations politiques qui, grosso modo, se sont instaurées de la même manière. Cette forme de domination repose sur le principe de la tutelle qui s'exerce sur des formes historiques d'autorités hiérarchisées. Les principaux traits de ce modèle – qu'on trouve extrêmement répandu ailleurs en Afrique de l'Ouest – ont déjà été identifiés [Kopytoff, 1987; Fay, 1995; Bouju, 1998] et peuvent être résumés de la manière suivante : la tutelle politique est une forme de domination qui s'impose localement par la ruse ou la force. Elle instaure son autorité en assujettissant les dominés et sa légitimité en

garantissant la paix sociale et la prospérité sur le territoire contrôlé. Sa singularité tient au fait qu'elle « englobe » les anciennes formes de pouvoir local sans s'y substituer [Fay, 1995]:

- Les principes d'autorité, de légitimité et de légalité exogènes se superposent aux principes endogènes (en particulier aux critères d'inégalité statutaire qui déterminent la répartition et l'allocation des ressources) sans jamais chercher à se substituer à eux.

- Les normes et les formes nouvelles de liens économiques et sociaux n'éliminent pas les anciennes, mais s'y ajoutent en les réorganisant.

- En conséquence de cette faible ingérence dans leurs affaires internes, les pouvoirs historiques locaux réorganisés ont continué de disposer d'une grande autonomie.

Le pouvoir colonial français n'a pas dérogé à cette tendance: il a imposé sa tutelle et en se contentant de régner, il n'a pas gouverné. N'ayant pas réussi à mettre en œuvre une logique étatique autonome fondée sur les critères universalistes de hiérarchie de compétence et de libre circulation des marchandises, il n'a jamais pu imposer ses propres principes de légitimité. Ainsi, depuis la période coloniale, il persiste un profond clivage entre les principes de l'État de droit et du service public (fondés sur la légitimité légale rationnelle) et ce qu'il faut bien appeler, faute de mieux, la société civile structurée historiquement et organisée socialement sur la base de principes d'ordre et de rang.

Les suudu baaba : autochtones ou fondateurs ?

Parmi ces principes d'ordre et de rang, l'autochtonie est un principe de politique locale qui demeure important à Mopti comme ailleurs au Mali et en Afrique de l'Ouest. Pourtant, il est vraiment difficile de parler d'autochtonie à Mopti. Déjà, au XIX^e siècle, les Toucouleurs avaient déporté une famille Uro Komongallou originaire du Maasina sur l'île déserte qui allait devenir Komoguel. Cette île redevint déserte en 1895 quand les déportés furent autorisés par les Français à rejoindre leur village d'origine. À cette époque, les populations marka et komon se concentraient sur l'île de *Motti* devenue le quartier du « commerce ». Entre 1910 et 1930, l'administration française construisit une digue reliant entre elles les trois îles de *Saga-sire*, « Charlotteville », *Motti*, « Commerce », et Komoguel. Le plan de lotissement aménageait des chaussées parallèles et perpendiculaires au fur et à mesure des progrès du remblai central. À l'intérieur de ce quadrillage, le terrain a été loti et les casiers ont été vendus aux notables *suudu baaba*, à charge pour eux de les remblayer. Cette édification s'est poursuivie jusqu'aux années soixante-dix.

Alors, qui sont les fondateurs de la ville? Les autochtones sorogo ou les premiers occupants komon inventeurs du site ou le dernier venu Arma qui a instauré la chefferie? Les autorités peules de la *Diina* qui ont déplacé la population et dénommé la ville? Ou encore, parmi les descendants de tous ces gens-là, ceux dont les ancêtres présents en 1910 pouvaient payer les parcelles de Komoguel alloties par l'autorité coloniale? Pourtant, le langage commun – qui s'accommode volontiers des contradictions héritées de l'histoire [Kopytoff, 1987] – utilise l'une

pour l'autre la notion de « famille fondatrice » *suudu baaba* ou celle d'« autochtone » *duulen*.

Du point de vue de l'idéologie populaire, les autochtones ou les fondateurs sont perçus comme des gens authentiques car leur appartenance locale et leur identité sociale ne font aucun doute. La qualité d'autochtone ouvre droit à la préséance car elle exprime une valeur cardinale, c'est-à-dire du capital symbolique qui, convenablement accumulé et politiquement mis en scène, permettra de légitimer l'autorité de certains acteurs ainsi que la qualité de leur action ou encore l'essentialisme des actes posés par eux. Les questions de préséance cérémonielle, qui sont d'une importance capitale en politique locale, se manifestent surtout lors des cérémonies religieuses publiques. Ainsi chaque soir, la prière de *Maghreb* est l'occasion de tenir et montrer son rang à la grande mosquée de Komoguel. De même, chaque année, lors de la prière publique de Tabaski qui se tient sur la place de Taïkiri, le rang de préséance qui hiérarchise les notables de la ville se manifeste par le fait de pouvoir, ou non, prononcer des bénédictions pour la prospérité de la ville de Mopti et du pays. L'identité et l'ordre des intervenants, qui peuvent changer chaque année, témoignent de façon subtile de l'évolution des rapports de forces entre les pouvoirs locaux :

« Auparavant, après la grande prière, le doyen de la famille Kanta (qui représente la communauté somono de Mopti) intervenait en premier pour bénir le pays, après lui le chef de village Touré bénissait la ville avant que l'imam Konaké ne fasse le discours de clôture. Mais il y a trois ans, les organisateurs avaient changé l'ordre : il y a eu l'imam, puis le gouverneur de la région de Mopti, puis le chef de la famille Samasekou. De même, plus récemment, il y a eu le gouverneur de région, puis le maire de la ville, puis l'imam. Or, les fondateurs de la première occupation, les Kanta, accordent la plus grande importance au rôle rituel qu'ils jouent lors de la tabaski (être écarté trop longtemps du petit cercle de ceux qui sont publiquement reconnus aptes à bénir la ville constaterait une vraie perte d'influence et surtout signifierait la disparition de leur autorité de premier occupant !). C'est pourquoi, il y a deux ans, la famille Kanta, qui n'avait pas été conviée à faire partie du cercle très fermé des notables appelés à bénir la ville, est venue à la prière armée de bâtons. La chose n'est pas passée inaperçue et l'imam (qui se trouvait dans le rang juste devant le doyen Kanta) leur demanda discrètement quelle était leur intention en venant ainsi armés le jour de la prière. Le représentant de la famille rétorqua qu'ils allaient bastonner ceux qui auraient le toupet de prétendre bénir la ville à leur place en préférant la menace suivante : Ou vous reconnaissez que la ville nous appartient, ou vous nous bouclez en prison jusqu'à la fin de nos jours ! On trouva sur-le-champ un arrangement qui leur permit de participer à la bénédiction de la ville » [M. Kanta, in Bouju *et alii*, 1998].

À Mopti, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, les autochtones sont craints par les allochtones. « Un étranger ne peut pas se mesurer aux autochtones », *dunan tê dugulê korobo*, car le sens commun attribue aux autochtones la possession de pouvoirs magiques, secrets, que l'étranger ne peut pas connaître et dont il doit se méfier. Ainsi prévient-on le jeune fonctionnaire avant qu'il ne parte en poste dans une région différente de la sienne : « Celui qui n'a pas de maison ne chante pas le matin » – *So-ntan tê sogôma donkili da* : n'étant pas chez toi, il ne t'est pas loisible de faire ce qui te plaît.

Citoyens ou sujets? La prévalence des logiques communautaires et clientélares

Mis à part les pêcheurs Sorogo et les fonctionnaires, la société urbaine – formée de petits boutiquiers commerçants et artisans – s’est tout entière structurée autour des familles des riches artisans et négociants *suudu baaba*. Ces derniers ont tendance à privilégier entre eux la sociabilité horizontale et l’affiliation volontaire. Par contre, la petite bourgeoisie commerçante reste, comme à Bamako, profondément marquée par les hiérarchies verticales coutumières qui structurent la parenté [Vuarin, 1994]. Le reste de la population urbaine est constitué par les pauvres: les immigrés dogons, bellas, bambaras ou autres, qui sont employés comme main-d’œuvre saisonnière dans les vastes rizières des familles *suudu baaba*. Les plus marginalisés d’entre eux vivent dans les habitations spontanées qui surgissent aux confins des lotissements de quartiers. Dans toute la périphérie urbaine, on trouve ainsi les paillotes des Bella établies sur les tas d’ordures qui servent à remblayer les berges pour gagner quelques mètres de terrain habitable sur le fleuve. Pour ces immigrés, qui ne se font aucune illusion sur leur condition, « le pauvre est le cure-dent du chef » (le puissant en fait ce qu’il veut, *fama ka gêsê ye fantan ye*), la seule possibilité d’inscription sociale dans l’espace urbain consistant à rentrer dans la clientèle d’un patron autochtone ou d’un fonctionnaire de leur groupe ethnique.

La tutelle de l’État colonial s’est traduite par une incapacité à créer des espaces d’identification citoyenne et de sécurité sociale, indépendants des espaces communautaires [Vuarin, 1994]. Cette absence de l’État n’a fait que renforcer le communautarisme et le clientélisme au détriment du civisme et de la citoyenneté. Avec l’indépendance, les choses auraient pu changer. Mais l’État malien s’est mis à fonctionner, lui aussi, selon un mode néopatrimonial de redistribution clientéliste. En conséquence, les citoyens sont demeurés assujettis à leurs liens communautaires: c’est par la voie des réseaux de relations familiales, claniques, religieuses ou ethniques que se sont octroyés aides financières, assistances diverses, emplois, prébendes, passe-droits, interventions et faveurs permettant d’inscrire les acteurs individuels dans le système social global. Jusqu’à aujourd’hui, pour l’essentiel, la sécurité matérielle et affective, l’identité, le statut social et la réputation du citoyen moyen dépendent de sa capacité à tenir sa place et son rang au sein de sa parentèle, de son voisinage et de ses *grins* en s’acquittant de ses obligations familiales et extrafamiliales [Marie, 1997; Bouju, 1999].

Pourtant, en ville, aujourd’hui plus encore qu’hier, les liens communautaires ne suffisent plus, à eux seuls, à fournir toutes les ressources sociales nécessaires à la sécurisation de la vie urbaine. Pour s’en sortir, le citoyen doit pouvoir recourir à des personnes bien placées avec lesquelles il n’a pas a priori de lien de parenté. À ce propos, Robert Vuarin a montré à quel point la sécurisation du citoyen ouest-africain dépendait du fait de « disposer de nombreuses relations extrafamiliales » – *jama-tigiya* –, d’avoir de « la sociabilité » – *mogoya* – et de « l’entregent » – *mogotigiya* [Vuarin, 1994].

Pour la petite bourgeoisie des boutiquiers de Mopti, un moyen original de développer ses réseaux de sociabilité consiste à manipuler ses appartenances communautaires ou à s’engager dans des stratégies de recomposition ethnique. Cette disposition à la recomposition identitaire est ici fort ancienne. Depuis plus de cinq

siècles, la perméabilité des collectifs pseudo-ethniques marka et somono permet l'assimilation communautaire nécessaire à l'intégration urbaine. En effet, des gens de toutes les ethnies ont pu s'intégrer à l'ensemble *marka jalan*, prendre le *jamu* de leurs anciens patrons, s'habiller en grand boubou et, le vendredi, occuper leur rang à la mosquée. Ce processus permet aux fidèles clients de se rapprocher du centre politique et économique de leurs patrons tout en sanctionnant une réussite socio-économique désirée par tout le monde. Ces procédures de recombinaison ethnique ou communautaire permettent à l'échange généralisé de se développer là où finissent les relations de parenté. Il se développe en remplissant les fonctions d'assurance contre le risque et l'incertitude³ inhérentes au jeu des échanges sociaux ouverts ou concurrentiels. C'est cette perspective qui motive la petite bourgeoisie à graviter autour des *suudu baaba* qui contrôlent « à l'ancienne » le tissu social urbain : « La pintade a les yeux fixés sur la nuque de celle qui la précède » – *kami b'a nyéma tôn flè* (les sujets suivent leur chef, servitude de la routine hiérarchique).

Mais la chose n'est pas facile, elle nécessite de leur part un investissement social de longue durée dont l'enjeu consiste à connaître et être connu d'un patron bien placé auquel, un jour, on pourra avoir recours. Pour tout homme, il convient d'abord de participer à un *grin*⁴ qui est la principale manière d'avoir de l'entregent, c'est-à-dire un capital de relations sociales qui incarne l'estime qu'on suscite et le crédit de confiance dont on dispose. La pérennité de cet investissement relationnel est par ailleurs favorisée par la logique culturelle de l'honneur qui est largement partagée. Mais la solidarité n'est pas automatique, elle doit être assurée par des efforts constants de sociabilité et se mériter par la conformation aux normes du jeu social. Pour ce faire, les hommes se retrouvent aux grandes occasions cérémonielles publiques (Tabaski) ou privées (baptême, mariages, funérailles), qui sont l'occasion d'explorer les filières relationnelles de leurs connaissances. Ainsi tentent-ils de se constituer un gisement de ressources sociales nombreuses et variées.

Le substrat des logiques clientélistes

S'insérer dans les clientèles locales consiste donc à se trouver des protecteurs « qui aident » (les patrons) et des protégés « qu'on aide » (les clients) et « tant qu'on attache l'homme libre avec un fil, il ne le rompt pas » – *n'i ye horon siri falé la, a t'o tikè*. Mais comme partout ailleurs, cela exige de s'engager dans un cycle d'échange généralisé⁵ de biens donnés et de services rendus. Mais l'insertion

3 L'échange généralisé a pour objet d'établir les conditions de la confiance et de la solidarité sociale de base [Eisenstadt, Roniger, 1984; Bouju, 1999], c'est-à-dire de mettre en place les éléments précontractuels de l'interaction sociale [Durkheim] qui comprennent l'obligation de s'engager dans l'interaction sociale et de remplir ses obligations.

4 Un *grin* est un groupe d'hommes localisé dans un voisinage où l'on se retrouve tous les jours pour parler de l'actualité ainsi que de la vie publique et privée des gens. Pour chaque membre, il constitue un réseau personnel de relations effectives et individualisées où la participation comporte toujours une obligation morale d'assistance mutuelle à la demande des autres membres.

5 Les mécanismes de l'échange généralisé se distinguent de l'échange spécifique 1) par le décalage temporel entre don et contre-don, 2) par le fait qu'on ne recherche pas l'équivalence mais la correspondance, 3) par le fait que don et contre-don sont estimés en termes d'utilité mais aussi d'alliance et d'hommage ou de défi et d'offense [Bouju, 1999].

dans le système d'échange social généralisé n'est pas gratuite et « celui qui a les mains vides ne peut faire la politesse » – *bolo lankolo tè sé ka sèbèya kè*. Les dépenses occasionnées constituent pour une famille un enjeu qui manifeste le rôle qu'elle entend jouer et la place qu'elle entend occuper dans la compétition sociale [Vuarin, 1994].

Le système de la dette : l'échange généralisé de biens donnés et de services rendus

La logique du don et de la dette qui caractérise l'échange généralisé plonge ses racines loin dans l'histoire. En effet, dans toutes les cultures ouest-africaines, le « cadeau » renvoie simultanément à plusieurs modes normatifs du don qui, historiquement, ne se recouvrent guère [Marie, 1997 ; Bouju, 1999]. D'ailleurs, l'apparente continuité culturelle que manifeste le néopatrimonialisme contemporain réside dans le fait que le renom, le prestige et l'honneur restent attachés à la redistribution de la richesse, c'est-à-dire au don et à son inverse, la dette.

L'art de la redistribution de richesse est bien au cœur du clientélisme et « les largesses sont le prix de l'homme libre » – *horon songo, wari-nyuman ye*. Mais encore faut-il avoir quelque chose à redistribuer ! L'obligation de redistribution renvoie donc inévitablement à sa condition nécessaire et suffisante : le droit prédateur du chef à se servir. Ne dit-on pas que « le pauvre travaille pour nourrir le chef, que les vivres du pauvre servent à nourrir les enfants du chef » – *fantan bè bara-ke ka fama balo, fantan balo-fen kè ka fama den labalo* ? Se servir, réclamer un pourcentage ou un cadeau est considéré comme l'apanage de la chefferie et plus généralement du pouvoir. Dans ce cadre idéologique, le « cadeau donné », *sama bè*, est conçu comme un don généreux du patron, tandis que le « cadeau reçu », *soro m'bolo*, est conçu par le patron comme un « tribut », *jangal*, qu'il pourra redistribuer. Le principe du don-tribut est de marquer la soumission à l'autorité dont on espère, en retour, considération et bienveillance car pour obtenir une faveur il faut savoir la préparer et « c'est le cadeau envoyé qui prépare la bonne réception » – *sama dé bè na nyé-sigi*.

Dans l'univers des petites gens, le don est pratiqué sur le mode patrimonial qui consiste à partager pour recevoir et à transmettre entre générations. Mais il peut manifester aussi une offrande charitable ou une aumône effectuée sur le mode religieux. Enfin, il reste le mode égalitaire qui prévaut dans la sociabilité quotidienne où le don exprime, selon les cas, un défi manifestant la concurrence ou un hommage en coopération.

En revanche, « l'homme qui n'a rien, on ne le respecte pas (de même) qu'on ne craint pas celui qui ne possède rien » – *ko tè mâ min na, nyé tè malo a ma ; fen tè mâ min na, mâ tè siran a nyé*. Le pauvre, mal inséré dans l'échange généralisé, tout comme celui qui ne connaît personne « bien placé » ne peuvent pas bénéficier de la réciprocité des services rendus propres au cycle des échanges clientélistes : « Celui qui a les mains vides n'a point d'ami » – *bolo lankolo nyin (teri) tè*. Il n'aura d'alternative que de corrompre pour acheter le service dont il a besoin. Dans cette perspective, la corruption économique est le signe d'une absence de réseau social mobilisable : la marque d'un déficit en capital social [Olivier de Sardan, 1996].

Quoi qu'il en soit, dans tous ces registres du don, les gens jouent sur un double système de référence: le système du marché où les biens économiques valent entre eux et le système de la solidarité communautaire et de la sociabilité urbaine où les biens valent ce que vaut la relation sociale qu'ils nourrissent [Bouju, 1999].

Au quotidien, la coexistence pratique de ces différents modes d'échange permet aux acteurs sociaux d'établir une continuité idéologique entre différents principes d'existence sociale irréductibles cependant articulés entre eux par l'organisation clientéliste des pouvoirs locaux [Fay, 1995]. Parce qu'elle renvoie à des significations partagées par tous, cette idéologie populaire maintient les apparences de la cohésion culturelle. Celle-ci n'est pourtant que fiction car elle implique la confusion des principes fondamentaux de l'action sociale.

Les pouvoirs locaux et leurs relations à Mopti

Le patronage de la « société civile »: la chefferie, les suudu baaba et leurs sujets

Avec le temps, la plupart des grandes familles *suudu baaba* ont su jouer de leurs privilèges. Entre autres, elles n'ont pas abdiqué leur prérogative sacrificielle ancestrale puisqu'elles ont renouvelé avec la mairie le pacte d'alliance conclu originellement entre les fondateurs de la ville:

« Ainsi, aujourd'hui, à l'approche de l'hivernage, c'est le maire qui paye le bœuf noir du sacrifice propitiatoire annuel: l'argent est remis au chef de village Touré qui le transmet à son tour au chef de la famille Kanta qui achète le bœuf noir. Celui-ci sera sacrifié au lieu-dit *sege*, mais il sera dépecé par les Sorogo Nienta qui sont les neveux utérins des Kanta. La peau sera offerte au chef Touré tandis que la viande sera emmenée dans la famille Nasire où tout le monde pourra venir manger » [MM. Touré, Nasire et Kanta].

Par ailleurs, la chefferie de village a été officiellement institutionnalisée par l'État comme un des acteurs principaux du pouvoir local. Elle est, entre autres, chargée du règlement des conflits fonciers et du recouvrement des impôts et de la taxe de développement régional et local. De la sorte, les notables ont pu conserver un pouvoir d'influence dans le jeu politique local. La chefferie a tant bien que mal continué à administrer ses sujets et à exercer son autorité selon les principes en vigueur à l'époque coloniale. Parmi ceux-ci, l'exigence de « reconnaissance », fondée sur le principe de la « dette » inextinguible, continue aujourd'hui encore à exercer son emprise sur les sujets [Marie, 1997]. Ces derniers sont, entre autres, les descendants des « allochtones » auxquels, dans les années vingt, les familles fondatrices avaient revendu des lots d'habitation:

« Ce sont les familles autochtones qui ont donné l'espace d'habitation aux étrangers qui sont venus s'installer par la suite. La reconnaissance des descendants de ces derniers est inextinguible et, en cas d'élection, ils constituent pour les grandes familles un potentiel de voix acquises à leur choix » [Vétérinaire à la retraite].

Accepter le don d'un espace habitable est un des modes les plus anciens d'instauration de relations de clientèle. L'acceptation du don a pour propriété de placer les demandeurs « allochtones » et leurs descendants en position d'obligés

perpétuels : ils devront indéfiniment, et par tous les moyens, marquer respect et soumission à leurs protecteurs « autochtones ». Et l'occasion leur en est donnée lors des consultations électorales :

« Ici, on vote rarement par conviction politique. On vote pour préserver ou sauvegarder certains intérêts particuliers. L'électorat est censé satisfaire l'attente du chef de village qui leur a rendu service » [Ancien maire de Mopti].

Mais depuis longtemps déjà, c'est la municipalité de Mopti qui détient le pouvoir d'allotissement du territoire communal. La chefferie a perdu son pouvoir d'attribution foncière et par là même sa capacité d'accroître et renouveler sa clientèle d'obligés. D'autre part, les très fortes densités de peuplement⁶ et le manque d'assainissement des quartiers centraux interdisent d'augmenter l'espace habitable par remblayage sauvage des berges du fleuve. De ce fait, l'espace habitable est devenu à Mopti-ville une denrée rare et chère.

Quant aux autres résidents des quartiers, même s'ils sont moins inféodés que les précédents aux *suudu baaba*, ils partagent la conception générale, que nous évoquions plus haut, selon laquelle autochtones et fondateurs sont considérés comme plus légitimes que d'autres pour représenter les intérêts locaux.

Le clientélisme des partis politiques locaux

Tous les spécialistes du clientélisme politique ont souligné la contradiction profonde qui existe entre la logique démocratique et la logique bureaucratique de l'État. En effet, la démocratie électorale consiste à solliciter et accumuler le plus grand nombre de partisans dans une atmosphère de compétition électorale, mais elle exige aussi de tisser et entretenir des liens de fidélité entre électeurs et élus. Elle obéit donc aux règles de l'échange généralisé qui contredisent celles qui sont censées régir idéalement les relations entre le citoyen et les services publics de l'État : « À une logique du don et de la séduction qui porte à la personnalisation du rapport politique, s'oppose une logique de la dépersonnalisation et du contrat » [Briquet, Sawicki, 1998 : 5] :

« En reconnaissance des votes reçus, les élus sont obligés de servir ceux qui ont battu campagne pour eux afin qu'ils aient les voix nécessaires pour accéder à la municipalité : tout élu doit entretenir son électorat. Ce comportement s'explique par le fait que les élus ont une dette vis-à-vis de certains notables de la ville » [Éducateur dans une ONG].

Le problème spécifique des partis politiques maliens est qu'ils ne peuvent pas s'appuyer sur une clientèle idéologique qui serait transversale aux logiques communautaires. Comme les autres acteurs sociaux, ils sont contraints de s'ancrer dans les intérêts étroitement communautaires d'une société locale qui reste majoritairement sous l'emprise des formes de sociabilité verticale. C'est la raison pour

⁶ En 1977, on pouvait relever dans ce quartier une des plus fortes densités de peuplement de toute l'Afrique de l'Ouest : 3,6 personnes par chambre d'habitation [de Jong, Harts-Broekhuis, 1987 : 27]. Le processus d'héritage entraîne la multiplication des propriétaires et la subdivision de la maison en plusieurs unités d'habitation : 38 % des concessions montrent ainsi la cohabitation de plusieurs propriétaires.

laquelle les représentations locales des partis politiques sont, ici comme partout ailleurs, constituées à partir des têtes de réseaux d'intérêts locaux :

« Actuellement, c'est la même forme de clientélisme qui opère sauf que nous nous trouvons en situation de multipartisme. Chaque parti représenté à la municipalité dispose de son réseau de relations » [Ancien conseiller municipal].

Claude Fay [1995] a bien montré qu'au niveau local, les partis maliens entraînent en « concurrence », *fadenya*, pour gagner le même enjeu, à savoir influencer les responsables des réseaux et des groupes d'intérêts qui comptent : que ce soient les corporations professionnelles, les chefferies de quartier, les autorités rituelles, les associations de jeunes, les notables influents, les patriarches des grandes familles, les entrepreneurs économiques, etc. Six partis politiques sont actuellement représentés au conseil municipal⁷ de Mopti et les familles *suudu baaba* sont représentées dans chacun d'eux :

« Tout candidat à une élection communale qui serait d'origine allochtone doit ainsi être parrainé par le chef d'une famille autochtone qui devra, à son tour, convaincre les autres notables du conseil de village en s'appuyant, par exemple, sur les alliances familiales qui peuvent exister entre le candidat et lui » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Les ancrages clientélistes s'effectuent donc là où les têtes de réseaux sociaux, politiques ou économiques se trouvent contraintes d'échanger leurs ressources spécifiques.

Les contradictions du système électoral

Avec la fin du parti unique, les chefferies de quartier n'ont pas perdu leur monopole de médiateur populaire. On peut dire qu'aujourd'hui ce pouvoir d'influencer le vote des électeurs constitue leur ressource politique principale qu'ils peuvent négocier contre les faveurs des élus :

« Quand il y a des décisions délicates à prendre pour les élections, le pouvoir coutumier s'active et les *suudu baaba* se réunissent dans le grand vestibule du chef de village. Il faut dire aussi que, par le passé, le candidat du parti unique avait tendance à promettre des lots d'habitations aux chefs de quartiers qui étaient, de ce fait, tentés de battre campagne pour lui. D'ailleurs, quand il y avait distribution de lots d'habitation, les chefs de quartiers étaient informés de manière prioritaire » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Pour les candidats aux élections municipales, les chefferies de quartier sont un soutien essentiel et un relais incontournable pour toucher la population des quartiers. Ils constituent une sorte de « grands électeurs » informels dont le soutien est avidement recherché :

« Les représentants ou les candidats des différents partis politiques qui vivent dans le quartier cherchent à légitimer leur position auprès de la population en faisant du "tapage" autour

7 RDT (3 conseillers), Parena (3 conseillers), Ramat (1 conseiller), RND (8 conseillers), Mady Fofana (3 conseillers) et Adema (11 conseillers).

de la rencontre qu'ils ont eue avec le chef de quartier » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Cette médiation, incontournable, montre à elle seule qu'avant d'être des citoyens, les électeurs demeurent encore aujourd'hui les sujets d'une chefferie, les cadets d'une grande famille, ou les clients d'un puissant patron.

Dans le rapport de forces clientéliste qui oppose et unit tout à la fois la chefferie et la municipalité, on peut considérer que le contrôle foncier urbain constitue l'enjeu principal :

« Actuellement, nous, les chefs de quartier, on est mécontents des élus du système multipartite qui n'ont pas été reconnaissants des efforts qui ont été déployés. Par contre, à l'époque du parti unique, l'élu était vraiment reconnaissant et il nous offrait ses services. Quand il y a eu des lots d'habitation, la dernière équipe qui était à la mairie n'a même pas recherché notre avis et a été jusqu'à distribuer des terrains sans qu'on ait été mis au courant [...] Et ce sont leurs proches qui en ont bénéficié [...] La seule chose qui les préoccupe vraiment c'est de bien profiter de la période de leur mandat » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Pour la chefferie, le problème politique majeur est donc de trouver les voies et moyens de contrôler le pouvoir de la mairie. Or, la candidature directe d'un chef aux élections municipales est impossible à envisager : le principe aristocratique s'oppose au principe électoral et l'on n'imagine pas qu'un chef « traditionnel » puisse briguer un mandat politique. D'ailleurs, « un chef de quartier n'affiche jamais son appartenance politique ». Cette discrétion permet de jouer finement la partie avec tous les candidats en lice tout en préservant une capacité de tractation avec le futur élu, quel qu'il soit.

Surtout, les chefs de quartier disent ne pas aimer les changements de pouvoir. La raison en est qu'il leur faut consacrer à chaque fois beaucoup de temps, d'énergie et de ressources au marchandage avec les nouveaux élus pour trouver un compromis viable sur les termes de l'échange clientéliste qui va les associer. De plus, pendant ce temps de tractation, « on ne gagne rien » ! De son côté, afin d'être en mesure de distribuer ses faveurs, l'élu municipal doit s'assurer un accès vers les centres décisionnels qu'il ne contrôle pas directement. Il doit donc constituer et entretenir des réseaux relationnels clientélistes (amicaux, népotistes et ethnistes), ce qui suppose une articulation forte tant avec la chefferie néotraditionnelle qu'avec les représentants locaux des partis politiques. Par ce biais, la chefferie de village a pu recomposer son pouvoir d'influence :

« Chaque conseiller municipal a ses clients politiques au marché à qui il a promis des exonérations avant les élections et qui eux-mêmes "clientélistent" les collecteurs des impôts : tant et si bien que la mairie n'encaisse pas grand-chose comme recette fiscale ! » [Ancien maire de Mopti].

À cause du monopole de la municipalité dans l'attribution foncière, la présence au conseil municipal est un enjeu stratégique pour les *suudu baaba* qui ne veulent pas être tenus à l'écart des tractations foncières concernant leur quartier. Leur tactique est simple et consiste à contrôler le conseil municipal en y faisant élire leurs clients, parents et dépendants, comme conseillers :

« Les *suudu baaba* qui se disent autochtones sont responsables des blocages et des retards dans le développement de la ville. Lorsque les initiatives d'investissement ne sont pas directement orientées vers leur quartier et surtout lorsqu'ils ne trouvent aucun intérêt pécuniaire dans l'action qui doit être menée, les initiatives se trouvent presque toutes bloquées. Ceux qui ont ce pouvoir de nuisance sont les représentants de ces notables qui sont employés à la municipalité » [Promoteur d'un groupement d'intérêt économique, GIE].

« L'équipe municipale d'avant la délégation spéciale avait un gros problème. En effet, lors des votes au conseil municipal, le maire était fréquemment mis en minorité par les petits partis qui avaient formé une coalition au sein du conseil municipal. Cette stratégie leur permettait de s'opposer aux décisions du maire qui n'était pas des leurs, ni politiquement ni socialement, car il n'était pas "autochtone". Chacun préservait ainsi les intérêts de sa base électorale. Toute décision d'intérêt général qui aurait pu porter ombrage aux intérêts particuliers d'une des clientèles politiques autochtones se trouvait ainsi bloquée » [Ancien maire de Mopti].

« Main basse » sur la ville

Komoguel fut le premier quartier loti de la ville telle que nous la connaissons aujourd'hui. Toutes les grandes familles fondatrices musulmanes et commerçantes y ont leur maison de famille. Il est le quartier de la grande mosquée et aussi celui de la chefferie de village. Être obligé de quitter Komoguel ou Gangal est stigmatisé socialement comme le signe d'un échec économique et politique: c'est être exclu « géographiquement » de l'espace symbolique du pouvoir local. À l'inverse, habiter Komoguel est un marqueur identitaire extrêmement valorisant qui suggère l'appartenance à la catégorie des *suudu baaba*.

Mais la valeur symbolique de la résidence à Komoguel a aussi un coût économique qui a suscité le développement d'une importante spéculation foncière qui touche tous les quartiers du centre-ville (Commerce, Gangal, Mossinkore, Bougoufle, Toguel):

« Les notables s'activent dans la spéculation foncière. Pour arriver à leurs fins, ils manipulent les agents de la municipalité. Nous les avons vus faire avec l'ancien maire qui avait commencé à s'opposer à certaines de leurs pratiques. On ne sait pas comment ils ont fait pression sur lui, mais, au bout du compte, ils ont réussi car il s'est tu et tout a continué comme avant » [Éducateur dans une ONG].

Les mécanismes précis de ces stratégies foncières sont généralement difficiles à discerner, mais le contexte était propice aux confidences: « Quand les servantes se disputent, elles indiquent l'endroit où se trouvent les restes de farine pour le tô » – *ni gwadau (jon-muso) kèlèla, tô mugu to yoro na fo* (la mésentente fait dévoiler des secrets). Ainsi, en vertu de l'adage: « La force est plus rapide que le droit » – *fanga lé ka téri ju ti* –, quelques citadins riches et puissants n'hésitent-ils pas à utiliser des pratiques illégales comme l'usure. En ville, il est notoire que la fortune de certaines familles est basée sur la pratique du prêt au taux usuraire de 50 % sur une période d'un mois ou deux: pour le prêt d'une somme de 1 000 000 francs CFA, le prêteur fait signer à l'emprunteur une reconnaissance de dette de 1 500 000 qui devra être honorée au bout d'un mois. Nombre d'emprunteurs se trouvant dans l'incapacité de rembourser leur dette à temps se sont ainsi vu poursuivre en justice et condamner à devoir vendre leur maison pour s'acquitter. Alors, ces mêmes usuriers rachètent la maison du débiteur qu'ils gardent pour leur famille ou qu'ils

revendent plus cher à d'autres notables (C., un riche marchand de filets de pêche, est ainsi réputé posséder une centaine de maisons dans la vieille ville).

Par le biais de l'acquisition foncière, un des objectifs des notables est de disséminer leurs parents et clients dans tous les quartiers de la ville afin d'être en mesure de contrôler le maximum de conseillers de quartier. En effet, en période électorale, ces représentants locaux des *suudu baaba* pourront exercer leur influence sur le conseil de quartier en se prévalant de leur relation particulière au centre du pouvoir coutumier :

« Quand il y eut les premières élections, ils ont exercé des pressions telles que de nombreux conseillers municipaux des autres quartiers se sont mis à la solde des *suudu baaba*. De fait, les conseillers municipaux des autres quartiers représentent les intérêts du quartier Komoguel où réside toujours le chef de famille » [le chef de famille demeuré à Komoguel, directeur de medersa].

Mais d'autres pratiques, illégales, sont à l'œuvre. Ainsi, à Toguel, le périmètre du quartier avait été frappé d'alignement par les autorités municipales. En effet, un bras du fleuve *peggue* avait été déclaré zone d'évacuation des eaux pluviales de la ville dans le plan d'aménagement directeur. Dans le quartier concerné par ses berges, les « propriétaires » *suudu baaba*, pourtant représentés au conseil municipal, n'en ont pas tenu compte : « Dire non ne retient certes pas le bras du roi ! » – *n'tè tè ban di fama bolo dè* (que cela plaise ou ne plaise pas à tels ou tels de ses sujets, le chef fait ce qu'il veut !). Ils ont persisté à faire remblayer nuitamment les berges du *peggue* par des Bellas qu'ils avaient installés sur le site.

La progression du remblai est telle (environ 200 mètres en trois ans) que les bouches d'évacuation des égouts sont dépassées et les eaux usées stagnent. Indépendamment de l'odeur nauséabonde, la situation pose aujourd'hui un véritable problème de santé publique pour lequel la municipalité demeure impuissante. L'employé de la voirie, qui était chargé à l'époque de faire respecter le bornage, nous a dit avoir été menacé quand il a voulu replacer les bornes municipales. Dès le lendemain, des voyous ont attenté à ses biens (véhicule et maison) : « Celui qui s'attaque à un puissant, il lui arrive malheur » – *fama keleba, kara b'a la*. Dans un tel contexte de dérive maffieuse où la sécurité personnelle n'est pas assurée, aucun fonctionnaire intègre ne prendra le risque de faire respecter coûte que coûte la loi municipale.

Le clientélisme administratif

Comme dans toute collectivité locale, l'État aurait dû « normalement » se manifester par la fourniture des services publics (administrations juridiques, judiciaires et fiscales) aux administrés. Mais, jusqu'à présent, ces services sont bien mal assurés. En outre, alors même que le processus de décentralisation est en cours, l'État exerce toujours sa tutelle « à l'ancienne » : le gouvernorat et le cercle de Mopti « coiffent » la municipalité fraîchement élue ainsi que le pouvoir néotraditionnel incarné par la chefferie de village.

Dans un système politique aussi anomique, où la légitimité de l'État est faible, le patronage a constitué pour les représentants locaux de la bureaucratie d'État le

seul moyen de se créer des soutiens et de se légitimer localement. Ils ont dû s'arranger avec les pouvoirs locaux qui avaient réussi à se perpétuer grâce à leur monopole spécifique sur des ressources locales diverses et variées. D'ailleurs, tous les observateurs de la vie politique malienne s'accordent sur le fait que, sous l'ancien régime, connu sous le nom évocateur du FMI « Famille Moussa Traoré et Intimes », la petite corruption était devenue une composante intrinsèque du système clientéliste de l'État [Bagayogo, 1987; Amselle, 1992; Fay, 1995].

Selon un informateur, Mopti avait la fâcheuse réputation de recevoir en poste des administrateurs en fin de carrière. En effet, cette dernière affectation devait permettre de s'enrichir pour préparer tranquillement la retraite. Sans doute, mais la prédation financière ne pouvait s'exercer qu'à la condition de trouver des arrangements avec la chefferie de village, les pouvoirs coutumiers et la municipalité avec lesquels ils sont par ailleurs en lutte d'influence. En effet, toute tentative d'exercer un patronage exclusif sur une clientèle locale se heurtait nécessairement à la concurrence⁸ des autres patrons qui ne manquaient pas de leur « mettre des bâtons dans les roues » :

« Je connais bien les problèmes du pouvoir municipal à Mopti car j'ai été maire pendant la transition. Le problème est le suivant: lorsqu'on prend une décision d'intérêt général pour la ville et s'il se trouve que cette décision va à l'encontre de l'intérêt personnel d'un notable, cette personne va mettre en jeu sa position sociale et mettre en œuvre ses relations auprès d'une autorité supérieure à la nôtre. Il est difficile de gérer la ville de Mopti, même en faisant fi des critiques qui rendent impopulaire » [Ancien maire de Mopti].

Le clientélisme en général est un système d'échange interpersonnel (non marchand) de biens et de services entre des acteurs sociaux disposant de ressources inégales mais exclusives [Eisenstadt, Roniger, 1984; Briquet, Sawicki, 1998]. La transaction clientéliste est moralement illégitime et souvent clandestine, mais, contrairement à la corruption, elle ne débouche pas systématiquement sur des transactions illégales.

Bien qu'elle soit asymétrique et inégale, la relation clientéliste est bien réciproque. En fait, la liaison entre l'État et la société locale ne peut se faire que sous le patronage de la bureaucratie locale des petits fonctionnaires et des employés qui monopolisent la fourniture des services de l'État à la population. Ce monopole bureaucratique s'appuie sur le même principe de reconnaissance qui exige que monsieur ou madame Untel « doive quelque chose » au fonctionnaire serviable ou complaisant afin que les papiers du dossier qu'on lui a remis « ne s'envolent pas » [Olivier de Sardan, 1996].

Contrairement aux grands fonctionnaires, les petits fonctionnaires et les employés sont des « autochtones », c'est-à-dire des natifs de la ville, bien connus de la population qui leur rend visite au bureau en cas de besoin. C'est donc par l'intermédiaire des petits fonctionnaires et des employés municipaux que les réseaux sociaux – polarisés autour des pôles de pouvoirs et de richesses que sont les

8 Les clients aussi entrent en concurrence et pour dire que la partie (du jeu social) est terminée, on dit par exemple que « pendant la nuit, la patte du taureau a brisé la calebasse de miel » – *tourani ye di bara tyi su ro* (celui qui a gagné a donné un cadeau plus important que celui de son adversaire).

notables de la chefferie de village, les dignitaires religieux et les grands commerçants – sont imbriqués dans les circuits administratifs à partir desquels ils contrôlent les ressources communales.

Clientélisme et corruption

Ces fonctionnaires se trouvent tous dans la même situation structurelle. D'un côté, ils disposent de moyens modestes et de l'autre, ils ont des charges familiales écrasantes. Entre autres, au nom de la solidarité communautaire, ils doivent supporter la visite de parents, d'amis ou de relations éloignées qu'ils sont contraints d'héberger pendant des semaines :

« “Viens manger du tôle” est une invitation en usage depuis longtemps, mais “Je suis rassasié” n'est pas pour l'étranger de passage » – « *na tô dun* », *korolén ko do, nka* « *né fara* » *tè dnan ye*.
« Si agréable que soit “Reste chez moi”, “Laisse-moi seul” plaît au pauvre (pour qui il est trop onéreux de nourrir son hôte) » – *'to n'kan'ja-o-ja, bo n'kan 'o ka di fantan ye*.

Quand, à partir des années quatre-vingt, la paupérisation urbaine générale consécutive à la crise économique s'est aggravée, ils furent rémunérés plus mal encore et payés avec plusieurs mois de retard. De ce fait, beaucoup furent contraints de « bouffer », c'est-à-dire de se faire payer pour faire vivre leur famille. Bouffer a donc été un moyen de « se chercher », c'est-à-dire de chercher et trouver dans l'exercice de sa fonction ou de son mandat des ressources que le salaire n'assure plus [Bouju, 1999].

L'expression populaire « bouffer », *duuni*, traduit le fait d'être corrompu, mais on ne bouffe que le cadeau qu'on a reçu, *soro m'bolo*. Corrompre, c'est « mettre quelque chose dans la main », *doa-m'bolo*, c'est « envoyer un cadeau », *sama bè*, qui sera « reçu », *soro m'bolo*, par quelqu'un (c'est-à-dire accepté). Ainsi mettra-t-on le « prix de la signature », *songon sara m'bolo*, dans la main du chef du service qui le réclame. Mais il faudra prendre garde à ne pas oublier le subordonné qui doit se déplacer pour aller chercher le dossier, ni la secrétaire ! Ils réclameront le « prix de la brochette », *brochette songon m'bolo*. Pour remercier un vieil homme, le « prix de la cola », *woro songon m'bolo*, est statutairement convenable, tandis qu'un jeune employé devra se contenter du « prix de la cigarette », *cigarette songon m'bolo*...

Les problèmes du citadin « administré » commencent donc à partir du moment où il se trouve en situation de « demandeur » d'un service public. Ainsi, en cas d'acquisition foncière, l'acheteur doit demander l'immatriculation en titre foncier au service domanial de la mairie. Cette procédure requiert au préalable une enquête cadastrale qui doit être exécutée par les services techniques de l'urbanisme et qui permet d'obtenir un titre provisoire d'occupation. Dans cette procédure, petits employés et hauts fonctionnaires ont coutume de chercher leur bénéfice en négociant leur signature ou leur décision auprès du citoyen qui demande comment faire pour que sa demande aboutisse et que le dossier avance. « Le demandeur, c'est du beurre ! partout où il passe, sa trace reste dans la main de quelqu'un » – *Bara-kè dé ye narè ye. A be teme yoro-o-yoro a no bè to mâ tégèla* (partout il doit « graisser la patte »). On lui explique qu'il convient de « faire bouffer » l'équipe topographique : ce qui signifie prendre en charge les frais d'essence, de

nourriture, le thé, etc., pendant la durée de l'expertise. Cela afin non seulement d'accélérer le processus de contrôle mais aussi d'oublier éventuellement les petites irrégularités qui pourraient apparaître ici ou là.

Du point de vue des pouvoirs publics, « bouffer » renvoie à un complexe bien connu de pratiques prébendaires comme la prévarication, la concussion, le détournement de fonds publics ou privés, etc. :

« Il y a quelques années, la mairie a alloué puis mis en vente le “bas-fonds” à l'entrée de la ville. Cette vente a mobilisé tous les réseaux de clientèle car l'accès à un lot d'habitation dans le centre-ville est aujourd'hui devenu un enjeu majeur pour tous les citoyens argentés. On dit que la municipalité avait profité de l'occasion pour solder ses “dettes” en donnant des lettres d'attribution foncière (225 000 francs CFA pièce) à ses créanciers, les fournisseurs auprès desquels elle était endettée et qu'elle ne pouvait pas rembourser. Mais elle en a donné aussi à ses “patrons” : les *suudu baaba* qui les avaient “soutenus” pour les élections, ainsi que les administrateurs et fonctionnaires importants afin qu'ils “ferment les yeux et la bouche” sur la régularité des procédures d'attribution » [Boutiquier].

Je définirai la corruption comme une transaction sociale clandestine, illégale, par laquelle une autorité (sociale, économique, rituelle ou politique) négocie son pouvoir – très précisément sa capacité de mettre en œuvre, de réguler et/ou de sanctionner les principes légitimes de l'action collective – exercé en vertu d'un mandat public ou d'une autorité coutumière contre des privilèges ou des bénéfices économiques personnels [pour une définition sensiblement différente, voir Mény, 1992 : 10-11].

Ainsi définie, la corruption apparaît pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une réalisation particulièrement choquante du clientélisme. La distinction entre corruption et clientélisme tient d'abord au caractère illégal⁹ ou illicite de la transaction corrompue et pas seulement à son illégitimité morale. Ensuite – et c'est là ce qui choque –, la corruption n'est imputable qu'à une seule catégorie d'acteurs sociaux : ceux qui, en position d'autorité, ont précisément pour devoir de mettre en œuvre, garantir ou sanctionner publiquement les principes légitimes de l'action collective et qui, par intérêt personnel, trahissent leur mandat.

C'est pourquoi le clientélisme et la corruption existent partout où existe le patrimonialisme. Ils le présupposent. En effet, si le néopatrimonialisme contemporain apparaît comme un des rares principes politiques partagé par toutes les strates de pouvoir coexistantes, c'est précisément parce qu'il autorise la confusion, consciente, des domaines publics, commun et privé qui constituent autant de sphères de légitimité objectivement incompatibles. Mais cette confusion est critiquée et dénoncée de tous côtés : aussi bien par les tenants du principe rationnel légal caractéristique de l'État que par les tenants du principe néopatrimonial caractéristique des collectifs communautaires. L'accusation de corruption n'a de sens que par référence à la légitimité d'une norme collective.

Au Mali, les compromis collectifs implicites que la corruption implique ont été socialement tolérés tant que les ressources financières ont été relativement

9 Elles entrent en contradiction avec le service de l'intérêt général associé à l'exercice des fonctions étatiques, administratives ou bureaucratiques.

disponibles et surtout bien redistribuées dans l'ensemble du tissu social. Aujourd'hui, il y a moins de ressources disponibles et leur redistribution néopatrimonialiste pose problème. En tant que mécanisme de redistribution, la corruption est devenue plus sélective et donc moins légitime aux yeux de ceux qui en sont exclus : le soupçon et la rumeur se sont généralisés dans une ambiance délétère. Récemment, le 6 octobre 1999, lors de la cérémonie d'installation des membres de la Cour suprême du Mali, le président de la République a réagi en exhortant la magistrature à s'engager à ses côtés pour mener la « croisade contre la corruption et la délinquance financière qui minent dangereusement la société » et en s'engageant devant la nation à conduire ¹⁰ le *kokadjè* (le grand « nettoyage ») :

« La lutte anticorruption déclenchée par le président Konaré depuis un certain temps commence à porter fruit. Tout le monde est sur le qui-vive [...] La corruption a pris une allure inquiétante sous la troisième république, à telle enseigne qu'on se demande ce que les uns et les autres font de l'intérêt de la nation. Tout ce qui compte actuellement, c'est l'intérêt personnel. Chacun pense d'abord à ses poches, ensuite aux caisses de l'État. Quel avenir aura cette lutte anticorruption qui a démarré en retard ? Cela après avoir gangrené toutes les sphères de l'État et de la société ? Voilà toute la question » [Maïmouna Danioko, « Les délinquants financiers veulent échapper par tous les moyens », *L'Observateur*, 494, 1^{er} novembre 1999 : 3, extrait].

*

J'espère avoir montré que le clientélisme et la corruption ne sont pas caractéristiques de la culture ou de la société africaine. Ils m'apparaissent au contraire comme le résultat d'une configuration sociétale paradoxale, mais somme toute assez répandue, où l'on observe d'importantes disjonctions, d'une part, entre les principes de légalité et les principes de légitimité et, d'autre part, entre l'économie marchande et les hiérarchies statutaires en vigueur. L'aspect paradoxal de cette configuration tient à la coexistence en des combinaisons variables de principes politiques logiquement incompatibles mais toujours articulés par l'organisation clientéliste et parfois corrompue du pouvoir.

C'est ainsi que le clientélisme et la corruption articulent le contexte politico-économique global – structuré, entre autres, par les critères universalistes de hiérarchies de compétences, d'égalité statutaire et de libre circulation des marchandises – à un contexte sociétal local structuré par des critères de rang, d'ordre et d'inégalité statutaire qui déterminent la répartition et l'allocation interne des ressources. Les contradictions permanentes entre les valeurs et les principes cardinaux véhiculés par l'État et le marché (universalisme et égalité) et ceux de la société « civile » (communautarisme et inégalité) entraînent une insoumission à la loi qui ne protège pas les citoyens. Ceux-ci, d'ailleurs, n'existent guère

10 Pour mener cette lutte contre la corruption, le président de la République dispose d'une arme redoutable : le Contrôle général d'État, institution de contrôle des cadres supérieurs de l'administration qu'il a mis sous tutelle présidentielle directe dès sa prise de fonction. De sorte que c'est le président qui décide qui doit être contrôlé, de quelle manière et à quel moment. Mais aussi et surtout quelle suite donner à ce contrôle ! [Sambi Touré, « Éditorial », *Info-Matin*, 1^{er} novembre 1999, 439 : 6].

en tant que tels, mais en tant que sujets soumis à de puissants protecteurs (les patrons) et à des puissances protectrices (la magie, la sorcellerie et le maraboutage). Le niveau politique local est celui où ces contradictions effectives coexistent et il n'est guère surprenant que la plupart des phénomènes de petite corruption soient rendus publics à ce niveau.

Une autre conséquence majeure de cette situation paradoxale est que, partout, la prolifération normative règne au niveau local : il n'existe pas de consensus général sur la hiérarchie et l'ordre de prééminence entre les principes normatifs, les coutumes locales, les lois nationales et les règles hétérogènes. Cette situation est un défi majeur pour la « bonne gouvernance » des nouvelles communes décentralisées. Une manière de le relever consisterait à entamer des négociations publiques avec les pouvoirs locaux en vue d'atteindre un consensus général permettant d'instituer une régulation communale légitime.

Mais les normes d'une régulation commune (lois, coutumes, réglementations diverses) ne sont efficaces que dans la mesure où ceux auxquels elles s'appliquent se conçoivent socialement en fonction de ce que la conformité leur permet d'être et en fonction de l'état auquel une transgression implique qu'ils sont réduits. Pour l'instant, la norme qui prévaut localement prescrit le *modus vivendi* qui exprime la priorité du principe de coexistence et le souci de sa continuité au détriment de la recherche de sanction légale. Forts de cela, les pouvoirs locaux invoquent des normes néotraditionnelles qui règlent l'étendue des conduites acceptables : en cas de différend, la solution consiste toujours à maintenir cette régulation pragmatique mais effective. Pourtant, les règles du *modus vivendi* conjoignent ce qui est « normalement » disjoint et mettent en rapport illégal des formes de légitimité « normalement » exclusives. Que faire de ces règles pragmatiques propres à la régulation locale est précisément ce sur quoi la négociation avec les pouvoirs locaux devrait porter.

Dans cette négociation, il ne faudrait pas oublier qu'imposer une loi, c'est aussi assigner une direction commune à l'existence en société, ce qui implique de s'y soumettre en sanctionnant la transgression : en jugeant et condamnant la corruption par exemple [Reynaud, 1997]. Les anthropologues savent que le fait de partager effectivement une régulation commune réduit fortement les incertitudes de l'interaction sociale tout en favorisant la coopération entre les acteurs sociaux. En conséquence, les attentes réciproques stabilisées permettent de s'engager dans l'action collective sur des bases relativement sûres. L'engagement d'un tel processus au niveau communal favoriserait sans doute l'émergence d'une forme de citoyenneté locale.

C'est, je crois, à cause de cette continuité historique observable ailleurs que le clientélisme politique a souvent été étudié comme « un résidu de formes traditionnelles d'organisation politique et sociale au sein de sociétés ou d'institutions modernes » [Briquet, Sawicki, 1998 : 2] susceptible de s'adapter au changement. Mais cette conception du clientélisme politique comme résidu d'une forme traditionnelle de pouvoir ne résiste pas à l'examen. Comme la corruption, le clientélisme n'est pas une adaptation au changement, il est, en soi, une forme d'expression du changement social. C'est aussi pourquoi les deux posent avec acuité le problème du rapport entre la légalité et la légitimité car il demeure que

les principes clientélistes sont contradictoires et logiquement incompatibles avec les principes rationnels légaux du fonctionnement démocratique de l'État de droit.

Mais la réalité est faite de contradictions, dont la moindre n'est pas la généralisation du clientélisme et de la corruption qui ont constitué – et constitueront sans doute pendant quelque temps encore – les rares modes de médiation politique permettant au changement politique de s'imposer progressivement et de l'emporter sur les pouvoirs néotraditionnels locaux englobés par la tutelle politique de l'appareil d'État. Au fond, et par analogie avec la formule fameuse de Karl Polanyi [1983], on pourrait dire que ces phénomènes de corruption et de clientélisme local témoignent de l'enchâssement du politique dans le social: ils ne sont que de l'histoire en devenir.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1992], « La corruption et le clientélisme au Mali et en Europe de l'Est: quelques points de comparaison », *Cahiers d'études africaines*, XXXII-4 (128): 629-643.
- BAGAYOGO I. [1987], « L'État au Mali: représentations, autonomie et modes de fonctionnement », in E. Terray (éd.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan: 91-122.
- BAYART J.-F. [1988], « La corruption en Afrique: l'"invisible" et le partage du gâteau », *Africa International*, 209.
- BAYART J.-F. [1989], *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BERTRAND M. [1994], *La Question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala-Orstom.
- BOUJU J. [1998], « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme: quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », in J. Bouju (éd.), « Les Dogons, le pouvoir et la chefferie », *Clio en Afrique*, 5 [Bulletin en ligne consultable à l'URL suivante : <http://newsup.univ-mrs.fr/~wclio-af/numero5/>].
- BOUJU J. [1999], « La sociabilité urbaine et la "crise" en Afrique de l'Ouest: entre les défaillances de la solidarité familiale et la concurrence cérémonielle, "on se cherche!" », in G. Ravis Giordani (éd.), *Amitiés: anthropologie et histoire*, Publication de l'université de Provence: 325-352.
- BOUJU J. et alii [1998], *Approche anthropologique des stratégies d'acteurs et des pouvoirs locaux autour du service de l'eau à Bandiagara, Koro et Mopti (Mali)*, Opération de recherche n° 10, rapport final, PS/Eau-ministère de la Coopération, janvier 1998: 122 p. [Rapport en ligne consultable et téléchargeable à l'URL suivante : <http://services.worldnet/alaiumh/ar10.htm>].
- BRIQUET J.-L., SAWICKI F. [1998], *Le Clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Puf, coll. Politique d'aujourd'hui.
- DE JONG A.A., HARTS-BROEKHUIS E.J.A. [1987], *La Ville de Mopti, habitat, démographie et emploi dans un centre urbain sahélien*, ISH-Bamako, Institut de géographie, université d'Utrecht, Recherches socioéconomiques de l'ensemble urbain Mopti-sévaré et sa région, rapport 1.
- EISENSTADT S.N., RONIGER L. [1984], *Patrons, Clients and Friends; Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press.
- EISENSTADT S.N., RONIGER L. [1980], « Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange », *Comparative Studies in Society and History*, 22 (1).
- FAY C. [1995], « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'études africaines*, XXXV-1 (137): 19-53.
- FAY C. [1997], « Les derniers seront les premiers: peuplements et pouvoirs mandingues et peuls au Maasina (Mali) », in De Bruijn, Van Dijk (éd.), *Peuls et Mandingues, dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala-ASC: 165-191.
- GALLAIS J. [1967], *Le Delta intérieur du Niger. Étude de géographie régionale*, Dakar, Ifan.
- KASSIBO B. (éd.) [1997], « La décentralisation au Mali: état des lieux », *Bulletin de l'Apad*, 14.

- KOPYTOFF I. [1987], « The Internal African Frontier: the Making of African Political Culture », in I. Kopytoff (ed.), *The African frontier. The Reproduction of African Societies*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press: 3-83.
- MARIE A. [1997], « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in A. Marie (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MÉDART J.-F. [1995 a], « La corruption politique et administrative et les différenciations du public et du privé: une perspective comparative », in Borghi, Meyer-Bisch (éd.), *La Corruption: l'envers des Droits de l'homme*, Fribourg, Éditions universitaires.
- MÉDART J.-F. [1995 b], « Théories de l'échange et échanges politiques », in P.-H. Claeys, A.-P. Frogner (éd.), *L'Échange politique*, Bruxelles, Éditions de l'ULB: 15-48.
- MÉDART J.-F. [1998], « Postface », in J.-L. Briquet, F. Sawicki, *Le Clientélisme politique dans les sociétés*, Puf, coll. Politique d'aujourd'hui: 307-316.
- MÉNY Y. [1992], *La Corruption de la République*, Paris, Fayard.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1996], « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, 63: 97-116.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1999], « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers Monde*, XL (157), janvier-mars: 139-67.
- POLANYI K. [1983], *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard.
- REYNAUD J.-D. [1997], *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.
- SCIENCES HUMAINES [1998], « Gouverner la ville », 79, janvier: 38-41.
- VUARIN R. [1994], « L'argent et l'entregent », *Cahier des sciences humaines*, 30 (1-2): 255-273.

Espace, mémoire et identité

Marie-José Jolivet *

Le temps n'est plus, semble-t-il, à l'approche directe de la question identitaire comme la pratiquait encore Lévi-Strauss, en 1974-75, dans son séminaire précisément intitulé *L'Identité*. Celle-ci se décline aujourd'hui, de plus en plus souvent, dans son rapport à un autre objet. Outre le présent recueil qui s'inscrit dans la même lignée, deux ouvrages récents illustrent cette tendance: tous deux s'attachent à l'identité, mais comprise dans la nécessité de sa relation à l'espace pour l'un, à la mémoire pour l'autre.

Je m'intéresserai ici, plus particulièrement, à la thèse proposée par Christine Chivallon sur les rapports entre *Espace et Identité à la Martinique*. Trois raisons justifient de ma part cette attention, en plus de l'intérêt intrinsèque de l'ouvrage: son propos correspond exactement au thème de ce recueil; il porte sur une région que je connais bien, la Caraïbe, et, surtout, il incite à une comparaison que je crois instructive avec la situation guyanaise que je connais mieux encore.

Dans le contrechamp de cette analyse, le livre de Joël Candau, *Mémoire et Identité*, qui est une réflexion plus théorique – au sens où, contrairement à celle de Christine Chivallon, elle n'est pas contrainte par les données du terrain –, nous occupera plus ponctuellement pour sa remise en cause de ce que l'auteur appelle les « rhétoriques holistes », ces mémoire, identité et autres entités collectives, chères aux sociologues et aux anthropologues.

Pour une société paysanne à la Martinique

Bien sûr, la place accordée au concept d'« espace » par Christine Chivallon est étroitement liée à sa discipline d'appartenance: la géographie. Le fait est d'autant plus fortement affirmé que l'ouvrage est tiré d'une thèse de doctorat. Néanmoins, l'auteur (ou bien est-ce la géographie, quand elle se veut culturelle?) s'aventure bien au-delà des limites d'un propos strictement lié au concept d'espace, aussi fertile puisse-t-il être dans la conception multiforme qui prévaut aujourd'hui. Elle nous convie à une réflexion plus large sur la capacité martiniquaise à affirmer une véritable historicité qui, jusqu'alors, lui a presque toujours été niée: ce sont les

* Socioanthropologue, directeur de recherche à l'IRD, Centre d'études africaines (EHESS).

À propos de: Christine Chivallon [1998], *Espace et Identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective 1840-1960*, Paris, CNRS éditions; et (pro parte) Joël Candau [1998], *Mémoire et identité*, Paris, Puf.

marges d'autonomie d'une société par ailleurs indéniablement aliénée qu'elle entend montrer, mettant ainsi à mal la tendance à la réduire à sa seule aliénation.

La démonstration commence avec l'attention portée au mouvement qui, après l'abolition de l'esclavage en 1848, poussa les esclaves libérés vers les « mornes », comme on dit aux Antilles – le mot vient du créole –, pour désigner les monts et les collines qui surplombent les plaines occupées par les plantations des colons. Souvent, ce mouvement vers les mornes a été compris, dans ces îles exiguës, comme transitoire et trop précaire pour être réellement conséquent. Je reconnais l'avoir parfois moi-même expédié en ces termes, tant il me semblait tenu par rapport à son homologue guyanais. Le mérite de Christine Chivallon est d'avoir su regarder au-delà de cette apparente modestie, pourtant affirmée par les analyses de chercheurs comme le géographe Guy Lasserre [1972] qui, à propos de la Guadeloupe, réfutait l'idée d'une opposition entre la petite propriété et la grande plantation pour mettre en relief des liens de complémentarité, de « symbiose », même, impliquant en fait la complète dépendance de la première à l'égard de la seconde.

Au-delà également des envolées lyriques d'un Patrick Chamoiseau [1992] qui, dans son roman *Texaco*, relate le départ des esclaves libérés vers les mornes dans un superbe chant d'espoir et de liberté, mais rejette finalement l'épopée au rang d'un épisode, Christine Chivallon dénonce l'échec auquel on condamne ainsi systématiquement l'entreprise des mornes; pour elle, là s'est au contraire construite l'histoire d'une véritable société paysanne, et elle entend le prouver.

À partir d'une relation minutieuse de son dispositif de recherche, de ses sources et de ses méthodes, en particulier l'approche biographique – toutes démonstrations où l'on sent l'exigence de l'exercice de thèse –, elle s'attache à nous faire progressivement apparaître les indices d'une vie « paysanne », c'est-à-dire caractérisée par ses régularités, son organisation et sa stabilité.

Partant donc sur les « traces d'une histoire paysanne », elle s'intéresse d'abord aux mouvements fonciers qui suivent l'abolition de l'esclavage – souvent avec un temps de décalage et sur une période relativement courte, puisque, nous dit-elle, la mutation s'opère au cours des années 1860. Peu exploités, mais non pas forcément inappropriés, les flancs de ces mornes font très tôt l'objet d'une volonté d'occupation légale. Des logiques démographiques et sociales viennent ensuite montrer que le projet s'inscrit dans la durée. Quant au morcellement excessif des terres qu'on aurait pu attendre de la forte pression démographique, il est en fait compensé par une certaine maîtrise de l'émigration, impliquant le départ préférentiel des femmes et la passation d'accords entre cohéritiers – bref, ce que l'auteur appelle « le tour de force foncier », avec ces terres tout à la fois « transmises et préservées » [p. 128].

L'idée, évidemment, est de faire apparaître la manière dont une paysannerie peut émerger dans une société de plantation – dont il est généralement admis qu'elle doit contrôler un maximum de ressources, en bras comme en denrées, pour assurer sa propre reproduction. On connaît les mesures répressives prises, après 1848, pour ramener les libérés dans l'orbite des plantations. La prolétarianisation de cette main-d'œuvre, toutefois, s'est heurtée, nous dit Christine Chivallon, à « la détermination paysanne » [p. 156] qui est venue limiter l'intégration de l'univers des mornes à la grande plantation. À la nécessité de payer l'impôt par tête (capita-

tion) a ainsi répondu une stratégie du compromis : recours partiel au travail salarié sur la plantation ; commercialisation des excédents de l'agriculture vivrière.

Cependant, quand on sait que le marché foncier a été rapidement et pour longtemps – près d'un siècle – verrouillé par le monopole des grandes plantations, quand on sait que les cultures vivrières ont régressé au profit de cultures spéculatives, plus faciles à écouler par l'intermédiaire des gros planteurs, peut-on encore envisager l'existence d'une véritable paysannerie martiniquaise ? S'inspirant des théories de Mendras sur les *Sociétés paysannes* [1976], Christine Chivallon prend ici une position bien différente des analyses couramment menées sur cette question aux Antilles :

« Une des réticences à utiliser la définition paysanne pour le cas martiniquais a souvent résidé dans l'erreur de vouloir faire correspondre à ce modèle une forme sociale indépendante alors que les sociétés paysannes se structurent justement sur la base d'un rapport de domination imposé de l'extérieur » [p. 178].

En réalité, ce qui nous est proposé dans ce livre, c'est d'abord une autre lecture d'indices et de faits par ailleurs généralement connus et parfaitement admis. Au lieu de partir, comme la plupart des autres, du point de vue – indéniablement dominant – de la société et de l'économie de plantation, Christine Chivallon choisit d'envisager la situation martiniquaise à partir du point de vue minoritaire¹ de ses marges – ce qui la conduit, en outre, à approfondir la recherche dans des directions jusqu'alors peu explorées.

La finalité domestique de l'économie paysanne étant souvent, en plus de l'assise foncière, le postulat opposé à toute reconnaissance, en ces termes, de l'économie des mornes, l'auteur est ensuite amenée à travailler plus avant sur ce qu'elle appelle « l'espace maîtrisé », c'est-à-dire pleinement reconquis. On est là au cœur de la démonstration : autour de la logique d'autosubsistance, des pratiques culturelles et de l'entraide, se nouent les éléments concrets d'une « socialité paysanne » dans les mornes. C'est à ce niveau que la comparaison avec la Guyane créole va s'imposer : nous y reviendrons. Examinons d'abord l'analyse qu'en présente Christine Chivallon.

« ... L'incapacité antillaise à construire du "social stable" serait le prolongement de l'impossibilité d'une maîtrise du champ économique » [p. 185]. Telle est la thèse qu'elle se propose de réfuter. Pour ce faire, elle avance une première série d'arguments concernant la question de l'autosubsistance, dans son rapport à l'exiguïté des terres cultivées et au système mis en œuvre pour y remédier, à savoir : la pratique de la polyculture et l'adjonction d'activités complémentaires, tels la pêche en rivière, l'élevage d'animaux mis « au piquet » sur le bord des routes, ou encore la récolte de « légumes sauvages » dans les bois.

1. On pourrait ici mettre utilement en relief la question des limites de l'opposition entre majorité et minorité. S'il est clair et incontesté qu'à la Martinique, après l'abolition de l'esclavage, l'économie de plantation reste parfaitement dominante, au point qu'on veuille même tout y réduire, la proportion des Martiniquais concernés par la minorité « économique » des mornes est sans doute, comme le suggère à juste titre l'auteur, beaucoup plus importante que ne le laissent supposer les chiffres de l'Insee (21 % de la population agricole active au recensement de 1954) qui ne comptabiliseraient, au titre des exploitants agricoles, que ceux qui n'ont aucune activité complémentaire sur une plantation.

En s'inspirant des observations naguère effectuées par des auteurs comme Delawarde ou Revert, elle nous donne quelques indications quant au mode de vie simple des familles paysannes de la Martinique durant la première moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire avant l'irruption des modèles de la société de consommation. Les achats de nourriture sont limités aux quelques denrées qu'on ne produit pas soi-même mais que l'histoire a propulsées au rang des habitudes alimentaires, comme la morue salée ou le rhum; pour le reste, les produits du jardin vivrier et le travail familial suffisent à assurer l'ordinaire. Mais tout un éventail de possibilités, depuis l'activité agricole totalement indépendante jusqu'à une proportion plus ou moins grande de travail salarié, en passant par l'alternative du travail artisanal, sont envisagées en tant que positions articulées à la logique d'autosubsistance.

Organisée à partir d'un modèle « écologique » qui s'oppose au modèle « économique » de la grande plantation, l'utilisation du sol des mornes se fait autour de deux types de « jardins » : le jardin de case, qui entoure la maison, et où sont cultivées les plantes potagères, médicinales et ornementales ainsi que les plantes à usage magique; le jardin vivrier, qui jouxte le précédent et où l'on cultive ce qu'on appelle localement les « gros légumes » (ignames, bananes, manioc, etc.). Quant aux pratiques culturelles proprement dites, elles se caractérisent par les longues jachères et les brûlis; elles utilisent une technologie simple; elles s'effectuent dans l'alternance des deux grandes saisons (sèche/humide) et en fonction des phases de la lune et se présentent finalement comme autant de variations autour du modèle polyculturel. Le besoin de revenus monétaires pousse toutefois certains vers l'intensification d'une culture plus spéculative; mais, nous dit l'auteur, ces deux modèles ne sont pas exclusifs: ils viennent au contraire ici se juxtaposer au sein d'une même exploitation qui sera donc organisée pour partie autour d'une polyculture de subsistance et pour l'autre partie autour d'un système de monoculture.

Est alors évoquée la cosmogonie paysanne. S'appuyant notamment sur les travaux d'Alice Peeters et la thèse de Catherine Benoît, Christine Chivallon insiste sur le foisonnement des jardins des mornes et la charge identitaire qui s'en dégage, marquant la séparation de cet univers avec celui des plantations. Mais c'est surtout l'importance de l'entraide qu'elle s'applique à souligner, une entraide conçue en termes de « lien social restauré », comme pour signifier le retour à un état initial, cassé par l'esclavage et le régime des plantations.

Décrite sous la double forme que prennent les manifestations collectives respectivement appelées « assaut-terre » et « coup de main », cette entraide est désignée comme « économique », mais en fin de compte définie comme n'ayant justement pas de finalité économique. L'auteur entend ici démontrer tout à la fois la force du fait social considéré et sa résonance proprement « paysanne ». Insistant, à la suite de Michael Horowitz, sur le fait que cette entraide constitue « le médiateur privilégié qui sert à manifester l'existence du collectif paysan » [p. 211], elle en arrive en effet à « l'obligation de rendre » comme pilier de cette construction dès lors donnée comme fondamentalement sociale, bien que placée d'abord sur le registre – plus convaincant a priori? – de l'économique.

C'est par l'approche du « marché paysan » – conçu comme le moyen d'autonomie dont dispose la population des mornes face au monde de la plantation – que s'achève la démonstration propre à la thèse. Un dernier chapitre suit, toutefois,

dans une tentative plus ambitieuse de confronter cette thèse sur l'expérience des mornes aux idées et écrits des essayistes martiniquais les plus connus – ou les plus talentueux. Mais avant d'aborder ce dernier aspect de l'ouvrage, il convient d'introduire la comparaison annoncée avec la Guyane qui permet de mieux voir la portée de la réflexion de Christine Chivallon.

À partir de l'habitation² guyanaise

Un parallèle étroit peut en effet être établi entre le départ vers les mornes des esclaves martiniquais libérés, en 1848, et la dispersion de leurs homologues guyanais le long des rivières et des criques³ qui pénètrent la forêt amazonienne. Seule différence, importante en même temps que démonstrative : l'exiguïté des terres disponibles dans le premier cas, leur immensité dans le second.

Il est clair que les libérés guyanais n'ont jamais eu à subir la nécessité du maintien ou du retour sur l'habitation du colon. Tous ceux qui l'ont voulu ont pu partir s'installer à leur guise sur les terres de cette réserve inépuisable que constituait la forêt domaniale. Ils pouvaient y pratiquer, sur terres hautes, une agriculture itinérante sur brûlis, inspirée du modèle amérindien que les colons eux-mêmes avaient d'ailleurs souvent repris à leur compte, avant de songer à aménager les terres basses en polders – ce qui, de toute façon, contrairement au brûlis, demandait un investissement important que peu d'entre eux étaient en mesure d'assurer.

Autre différence, par conséquent, entre la Martinique et la Guyane : le statut des colons n'y était pas de même niveau. À la richesse des colons martiniquais s'opposait la réelle pauvreté d'une majorité de colons guyanais. Aussi, en Guyane, l'univers des brûlis sur terres hautes n'a-t-il jamais été l'exclusivité d'un groupe : on ne peut l'opposer à celui de la plantation. De surcroît, n'ayant pas réussi à mettre en place une véritable économie de plantation au temps de l'esclavage, les Blancs créoles ont d'autant moins aisément supporté les conséquences de son abolition : à la fin du XIX^e siècle, ils avaient disparu de la scène guyanaise en tant que groupe constitué.

Mais c'est précisément à partir de ces points de divergence que la comparaison des deux cas devient intéressante. Comme le souligne à juste titre Christine Chivallon, trop souvent, les travaux portant sur la Martinique ont eu tendance à tout réduire au monde de la plantation, négligeant par là même l'enseignement des marges. Rien de tel n'est possible en Guyane où l'équivalent de ces marges est devenu au contraire central dans l'économie agricole du pays, même si, au niveau de l'économie globale, les ruées vers l'or qui ont affecté la colonie entre 1860 et 1940 ont maintenu cette économie agricole au rang d'une activité marginale.

2 Est ainsi d'abord appelée, aux Antilles et en Guyane, jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'unité d'exploitation du colon, plus tard désignée comme « plantation ». En Guyane, après 1848, le terme a été appliqué aux modestes exploitations des esclaves libérés.

3 D'un usage ancien, le mot « crique » désigne, en Guyane, un petit bras de rivière.

Que s'est-il passé en Guyane durant la période qui va de l'émancipation de 1848 aux années soixante⁴? Si l'on s'en tient au monde rural, c'est l'avènement de la nouvelle petite habitation créole, propre aux esclaves libérés, qui marque la période considérée. L'élément central en est l'abattis obtenu par le défrichage d'une terre couverte d'arbres ou de broussailles et ensuite amendée par le brûlage de la végétation abattue, selon les règles de l'agriculture itinérante sur brûlis. L'économie de cette petite habitation s'organise autour d'un complexe d'activités complémentaires: abattis, chasse et pêche, dans la partie sud-est de la bande littorale, tandis qu'à ces activités vient s'ajouter l'élevage dans les savanes du littoral nord-ouest. Le manioc amer est la culture principale, mais chaque famille a aussi son abattis de « gros légumes » – dachines notamment – et des arbres fruitiers autour de la maison. L'habitation comporte toujours une « gragerie » où la râpe nommée « grage », le four et sa platine en fonte permettent de transformer le manioc amer en granulés de « couac » – aliment déshydraté de longue conservation. Associés aux produits de la chasse et de la pêche, ou encore de l'élevage⁵, couac, légumes et fruits assurent une large autonomie à ces familles.

Il s'agit là, clairement, d'un schéma d'autosubsistance où, bien sûr, se retrouve l'entraide: c'est le *mayouri* qui peut réunir jusqu'à quarante personnes pour défricher en une journée un grand abattis. En fin de saison sèche, quand tous se pressent de préparer leurs abattis avant les pluies, le *mayouri*, fondé sur la réciprocité des services rendus, provoque une série de manifestations collectives qui sont aussi l'occasion de faire la fête: on chante en travaillant, on partage des repas au cours desquels on échange des « blagues » et, si l'on a fini assez tôt, on danse ensuite au son des tambours.

Telle est donc l'organisation mise en place par les Créoles de Guyane après 1848, selon les témoignages et les récits qui m'ont été livrés au début des années soixante-dix. Mais les observations directes que j'ai personnellement conduites sur le terrain ne m'ont pas permis de voir de grands *mayouri*: ils étaient désormais réduits à de simples « coups de main », selon l'appellation locale pour une entraide de faible envergure (moins de dix personnes) et, aux dires des anciens, ils avaient de ce fait perdu beaucoup de leur attrait. Christine Chivallon a certainement raison d'insister sur la qualité fondamentalement sociale de ce type d'entraide. Toutefois, peut-être est-il abusif de dire qu'il n'a pas de finalité économique. En Guyane, en tout cas, le défrichage au sabre, tel qu'il s'est longtemps pratiqué, impliquait la collaboration de plusieurs personnes pour que le brûlis soit effectué avant les pluies. Cette constatation n'ôte cependant rien au caractère social de ces réunions; il était même, en Guyane, tout particulièrement important en raison de la dispersion des petites habitations créoles et de l'isolement de la famille nucléaire que chacune abritait: la période des *mayouri* était celle d'une intense vie collective, avec ses réunions, ses distractions, ses occasions de rencontre où les couples se faisaient et se défaisaient..., et cette vie col-

4 Je résume ici plus que succinctement des travaux dont on pourra trouver le développement, notamment, dans Jolivet [1982, 1993 a].

5 Il s'agit de volaille et de cochons. L'élevage des bovidés tient plutôt lieu d'épargne.

lective rompait singulièrement, à intervalles réguliers⁶, avec le mode de vie individualiste de l'habitation isolée.

S'agissait-il pour autant d'un monde paysan? Comme pour l'agriculture des mornes en Martinique, nul n'en a jamais parlé en ces termes. La formule la plus couramment employée a toujours été celle de « cultivateurs guyanais ». C'était alors le rapport au foncier qui était généralement invoqué pour affirmer la différence. De fait, la pratique d'une agriculture itinérante dans un territoire immense a rendu la préoccupation foncière quasi inexistante, du moins le plus souvent. Car il est arrivé que la question se pose, et c'est alors dans des termes qui méritent d'être comparés à ceux décrits par Christine Chivallon à propos des paysans des mornes. Il s'y manifeste en effet le même souci de légalisation, mais selon des modalités qui lui donnent un autre éclairage.

Ainsi, à Ouanary, quartier comprenant une zone littorale de terres basses, il y avait, au temps de l'esclavage, une immense habitation qui, outre son polder situé en aval, couvrait des milliers d'hectares de forêt en amont. Selon la tradition orale, en 1848, à la veille de l'abolition de l'esclavage, le propriétaire de cette habitation aurait demandé à ses esclaves d'effectuer une dernière récolte de cannes à sucre; en échange, il proposait de concéder à chacun de ceux qui acceptaient le contrat une parcelle de terrain située sur de proches terres hautes relevant de son domaine. Beaucoup des esclaves sollicités préférèrent partir s'installer librement, plus en amont, mais une partie accepta la proposition. Des actes notariés attestent la poursuite de ce mouvement de légalisation à travers le morcellement de l'ancienne habitation entre 1860 et la fin du XIX^e siècle. Pourtant, comme le signale un arpenteur sur l'un des plans figurant parmi ces actes, la localisation de ces parcelles était plus qu'approximative, car les propriétaires avaient l'habitude d'aller s'installer à leur guise. En d'autres termes, ce qu'ils achetaient, ce n'était pas un lopin de terre, mais le droit de cultiver librement une parcelle que l'itinérance ne permettait pas de fixer définitivement. Il n'en découlait donc pas une véritable assise foncière, mais la volonté du durable au moins s'y affirmait.

En outre, la pratique créole de l'agriculture itinérante mérite d'être resituée dans son cadre, celui d'un territoire d'évolution: si l'on pouvait changer d'habitation plusieurs fois dans une vie, la durée de certaines configurations pouvait aussi être très longue: il suffisait que le territoire d'évolution soit assez vaste⁷ pour que l'on puisse laisser des terres en friche durant au moins une quinzaine d'années, tout en ayant la possibilité d'ouvrir un nouvel abattis chaque année à une distance raisonnable de la case d'habitation.

Si la définition que donne Mendras [*op. cit.*] doit être retenue, il faut noter qu'il n'y a pas opposition, en Guyane, de deux univers ruraux dont l'un, celui du paysan, serait soumis à un rapport de domination. Personnellement, c'est d'ailleurs bien sur cette autonomie et cette unité du monde agricole guyanais durant

6 Plantation, sarclage et récolte pouvaient aussi donner lieu à des séances d'entraide. Et les rassemblements plus réguliers, au village côtier, à l'occasion des fêtes et des cérémonies religieuses, scandaient également la vie rurale.

7 La taille du territoire d'évolution était fonction de la qualité des terres qui n'étaient pas partout d'égale fertilité.

l'époque considérée que je m'appuie pour montrer la puissance de la création culturelle créole qui fait surgir en peu de temps une organisation parfaitement équilibrée. Mais il faut bien reconnaître que la ruée vers l'or et la polarisation, durant quelque soixante-dix ans, de toute l'économie guyanaise autour de l'extraction du métal précieux et des activités commerciales induites ont marginalisé cette économie agricole dès lors pour partie dominée : au monopole des grands négociants de Cayenne, dans l'organisation du ravitaillement des orpailleurs, a correspondu la spécialisation de certains agriculteurs, tels ceux d'Ouanary, dans la production d'un couac que lesdits négociants envoyaient chercher sur place. On est donc, finalement, dans un cas de figure semblable à celui des paysans martiniquais, avec la juxtaposition d'une agriculture de subsistance et d'une monoculture destinée à la vente, au sein d'une même habitation.

En fin de compte, les principales données mises en avant par Christine Chivallon pour prouver l'existence d'une paysannerie martiniquaise se retrouvent chez les agriculteurs créoles de Guyane – finalité domestique de l'habitation et entraide au premier chef. Pourtant, à partir de cette vie rurale, j'ai proposé quant à moi une autre analyse, plus étroitement inscrite dans un contexte qui, lui, diffère : c'est par rapport aux communautés amérindiennes et noires marronnes⁸ qui, dès l'origine, partagent avec les Créoles le territoire de la Guyane qu'il m'a semblé important de poser le mode de structuration de la société créole – étant entendu qu'il se jouait d'abord sous domination coloniale. D'où ma sensibilité à l'opposition entre individualisme et holisme – évidemment empruntée à Louis Dumont, mais, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'écrire, sans souci d'orthodoxie. Christine Chivallon, elle, voit se confronter à la Martinique le monde des mornes et celui de la plantation et c'est dans cette confrontation qu'elle construit son analyse. D'où sa sensibilité différente, davantage attachée à l'idée du collectif, et sa volonté de réfuter tout ce qui porte dans l'autre sens, à commencer par la désunion issue des pratiques magiques.

Historicité et « rhétoriques holistes »

À la fin de son ouvrage, Christine Chivallon s'attelle donc à la critique des thèses qui tendent à accréditer l'idée d'une aliénation fondamentale de la société martiniquaise. Je ne m'attarderai pas ici sur la référence aux travaux d'Affergan [1983] dont le concept d'« asocialité » m'a toujours paru, aussi séduisant soit-il a priori, trop maximaliste et surtout trop peu fondé ethnographiquement pour être retenu. L'analyse proposée dans un premier temps par Glissant [1981] mérite en revanche qu'on s'y arrête – ce que fait d'ailleurs Christine Chivallon. Elle lui reproche son concept de « non-histoire », sa manière radicale de réduire ainsi l'univers martiniquais à son aliénation, quand toute sa thèse, à elle, est au contraire de montrer que le mouvement des mornes marque une profonde rupture, et avec le monde de la plantation, et par conséquent avec l'histoire aliénée. Restituer au

8 Rappelons que les Noirs marrons des Guyanes ont fui les grandes plantations surinamiennes, au temps de l'esclavage, pour reconstituer, en forêt, des sociétés aux règles largement inspirées de modèles africains.

peuple martiniquais son historicité à travers la résistance des paysans des mornes : tel est, je l'ai dit, son objectif.

On notera, à ce propos, qu'elle s'attache exclusivement à la résistance ordinaire dont les mornes sont pour elle le lieu privilégié. Je voudrais rappeler ici que Glissant a également placé les mornes au centre de son dispositif, mais pour en faire d'abord le lieu des rebelles issus du marronnage – ces « quimboiseurs » et autres sorciers. Figures de proue d'une histoire librement reconstruite – privilège du romancier –, les Noirs marrons deviennent, sous sa plume, les héros mythiques dont ceux « d'en bas », qui n'ont pas marronné, ont à apprendre les secrets du passé. Glissant est néanmoins le premier à avoir su dire qu'il est une double manière d'être rebelle : « La résistance est parfois "coutumière" : c'est l'organisation de la survie – et parfois violente : c'est le marronnage » [*op. cit.* : 67]. Mais, soucieux du « manque-à-vaincre » [*op. cit.* : 135] dont, selon lui, l'absence de héros populaire fait souffrir ses compatriotes, c'est la seconde manière qu'il met en avant, construisant donc les Noirs marrons en héros, susceptibles de combler cette carence.

En s'attachant à des personnages « ordinaires » et à la vie plus quotidienne, les romanciers de la créolité ont voulu rompre avec la célébration du héros mythique. On peut toutefois s'interroger [cf. Jolivet, 1993 b] sur le caractère réellement « ordinaire » de personnages tout droit sortis de l'art du « réalisme merveilleux » propre aux littératures antillaises et sud-américaines. Les romans de Patrick Chamoiseau ou de Raphaël Confiant illustrent parfaitement cet art. *Texaco* [Chamoiseau, *op. cit.*] se présente en outre comme une véritable épopée, ce qui, par définition, éloigne le roman de la simple quotidienneté. Mais Christine Chivallon ne s'attache pas à cet aspect – il est vrai plus littéraire – du roman. Ce qu'elle reproche à Chamoiseau, c'est d'avoir en quelque sorte raté la possibilité de mettre pleinement à l'honneur l'expérience des mornes après l'émancipation, d'en avoir fait une simple parenthèse, c'est-à-dire un échec, aussi grandiose soit-il. Ce qu'elle regrette aussi – et la critique s'adresse là tout autant à Glissant [1990] –, c'est le choix exclusif de la « diversalité » contre celui de possibles unités. À force de ne vouloir le monde que divers, désordonné, voire chaotique, comme le dira plus tard Glissant [1997], n'en vient-on pas à légitimer l'impossibilité martiniquaise d'accéder à l'historicité ?

À dire vrai, Christine Chivallon se moque bien des courants et des modes. Elle trace son sillon, scrupuleusement attachée aux données de son terrain, dût-elle tenir de ce fait des propos qui s'éloignent de l'idéologie actuellement dominante du métissage – sans pour autant s'y opposer.

Libre de tout engagement ethnographique, Joël Candau [*op. cit.*], lui, n'est tenu à rien d'autre qu'à la rigueur logique. C'est évidemment un exercice d'une tout autre nature, qui lui permet même d'égratigner à diverses reprises les ethnologues pour la facilité avec laquelle ils généralisent parfois les faits qu'ils observent. Je ne prétends pas ici faire le compte rendu d'un texte qui échappe en partie à la sphère d'intérêt du présent recueil. Il me semble néanmoins justifié d'en aborder les aspects qui, d'une certaine façon, sont un peu le pendant de la réflexion relative à l'historicité.

Précédemment auteur d'un « Que sais-je ? » sur l'*Anthropologie de la mémoire* [1996], Joël Candau reprend ici à son compte le point de vue des historiens – en

particulier Jacques Le Goff – pour ne considérer l'identité que dans son rapport étroit et nécessaire à la mémoire. Dans ce livre, où il développe d'ailleurs explicitement certains passages de son « Que sais-je? », il s'attache aux formes individuelles de la mémoire, mais pour poser la question de leur passage à des formes collectives. Sous le titre de « rhétoriques holistes », il s'intéresse à l'hypostasie du collectif à laquelle correspond, de son point de vue, l'induction d'une mémoire collective ou d'une identité culturelle à partir de l'observation de quelques individus :

« J'entends par "rhétoriques holistes", écrit-il [p. 21-22], les totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme *autre chose* que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. »

Ainsi ce que l'auteur remet en cause, c'est non seulement le statut du partage mais aussi la qualité de ce qui est partagé. Dans la mesure où, à l'appui d'un texte de quelque deux cents pages, il convoque plus de quatre cents auteurs – dont certains, tels Maurice Halbwachs ou Pierre Nora, à moult reprises –, Joël Candau veut sans doute faire œuvre à la fois savante et pédagogique. Il en résulte, en tout cas, que la manière dont il traite des rapports entre mémoire individuelle et mémoire collective passe par toutes les références possibles, y compris contradictoires, ce qui rend tout résumé forcément réducteur. Je n'en retiendrai donc que le schéma directeur du point de vue qui m'intéresse ici.

Après avoir défini l'identité comme « mémoire en acte », l'auteur distingue deux grands types de mémoire : la « mémoire forte » – l'expression étant reprise à Georges Balandier – conçue comme « une mémoire organisatrice, en ce sens qu'elle est une dimension importante de la structuration d'un groupe et, par exemple, de la représentation qu'il va se faire de sa propre identité » [p. 40]; la « mémoire faible », donnée comme étant « diffuse et superficielle [...] et] difficilement partagée par un ensemble d'individus dont l'identité collective est, par ce fait même, relativement insaisissable » [p. 40]. L'un des objectifs de l'ouvrage est alors de faire apparaître les situations caractérisées par chacun de ces cas de figure, pour aboutir à la constatation de l'effondrement actuel des grandes mémoires organisatrices, porteuses d'identités « puissantes et stables » [p. 198], au profit de mémoires plus faibles, porteuses, elles, d'identités « plurielles, éclatées et mouvantes » [p. 198].

On le voit, on retrouve ici les termes du débat qui agite présentement la réflexion sur les sociétés caribéennes ou à partir d'elles. Le « Chaos-monde » par lequel Glissant [1997 : 22] désigne « le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment... » relève d'un semblable constat. Et lorsqu'il propose [p. 18] « que la pensée de la trace s'appose, par opposition à la pensée de système, comme une errance qui oriente », il est loin, bien sûr, de la quête unitaire qui entraîne Christine Chivallon à contre-courant du mouvement postmoderne. La question de l'historicité, pourtant, n'est ni dérisoire, ni aussi dépassée qu'on pourrait le croire : n'est-ce pas elle qui, fondamentalement, taraude les écrivains martiniquais et nourrit leur talent ?

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN F. [1983], *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CANDAU J. [1996], *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Puf, coll. Que sais-je ?
- CANDAU J. [1998], *Mémoire et Identité*, Paris, Puf, coll. Sociologie d'aujourd'hui.
- CHAMOISEAU P. [1992], *Texaco*, Paris, Gallimard.
- CHIVALLON C. [1998], *Espace et Identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective. 1840-1960*, Paris, CNRS éditions.
- GLISSANT É. [1981], *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil.
- GLISSANT É. [1990], *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT É. [1997], *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.
- JOLIVET M.-J. [1982], *La Question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, Orstom, coll. Mémoires.
- JOLIVET M.-J. [1993 a], « De "l'habitation" en Guyane. Éléments de réflexions sur la question identitaire créole », in Jolivet, Rey-Hulman (éd.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan: 141-165.
- JOLIVET M.-J. [1993 b], « De l'art et de la créolité. Le vrai et le merveilleux dans le roman martiniquais », *Échos*, revue du Centre international d'études pédagogiques, septembre: 62-68.
- 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*, Paris-La Haye, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS C. (éd.) [1983], *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Puf, coll. Quadrige.
- MENDRAS H. [1976], *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin, Coll. U.



Sud-Laos – Déménagement de Bau K (photo : V. Daokham)



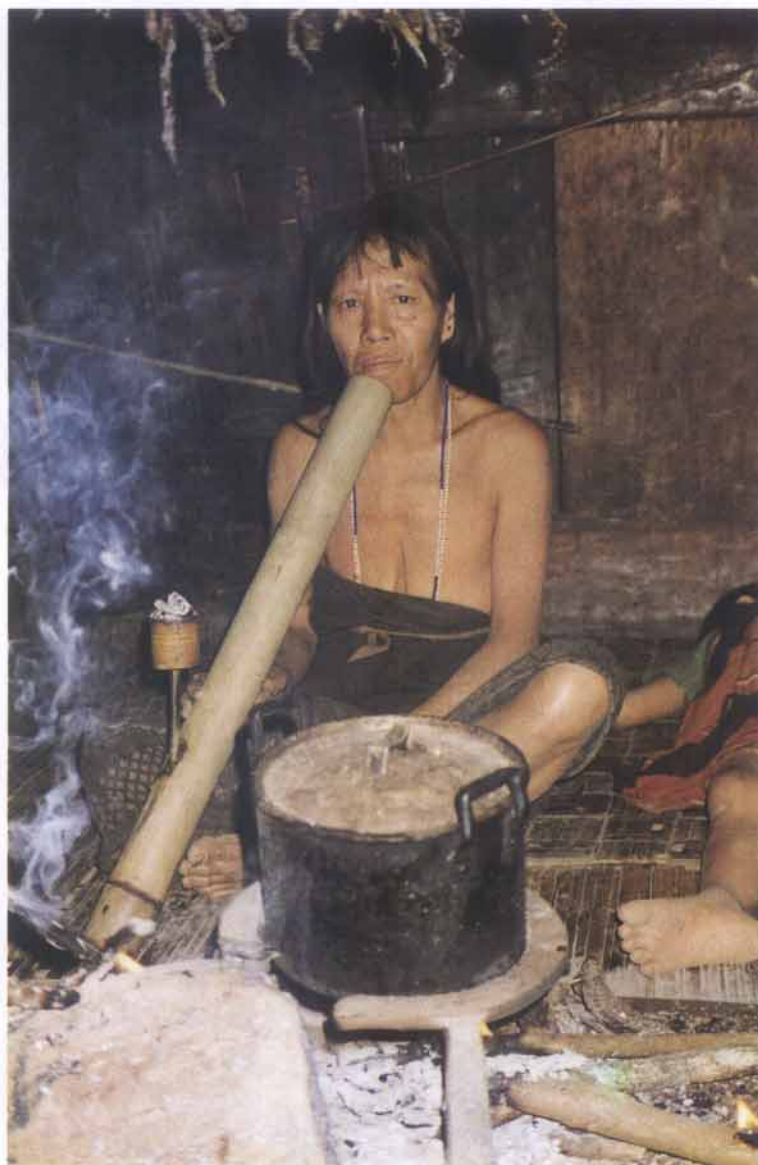
Sud-Laos – Déménagement de Bau K. Le nouveau site dans la vallée (photo : Y. Goudineau)



Sud-Laos – Enfants d'ancien combattant (photo : Y. Goudineau)



Nord-Laos – Minorité tibéto-birmane, Akha (photo : Y. Goudineau)



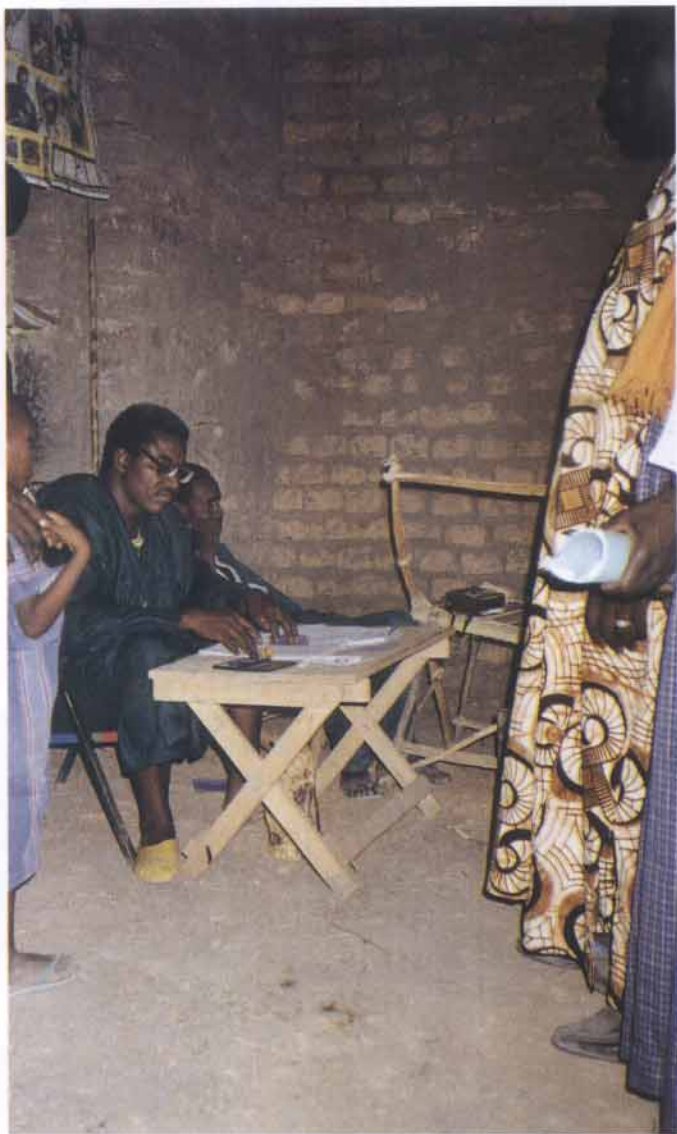
Sud-Laos – Minorité austro-asiatique, Kantou (photo : Y. Goudineau)



Amazonie – Famille israelita de Cabollo Cocha, Pérou, 1998 (photo : J.-P. Chaumeil)



Amazonie – Alto Monte Israel. La ville sainte des israelitas, 1998 (photo : J.-P. Chaumeil)



Mali – Table d'assesseur dans un bureau de vote, Maasina, 1999 (photo : Cl. Fay)



Mali – Affluence devant un bureau de vote, Maasina, 1999. En arrière-plan, un responsable électoral décroche des affiches illégalement collées sur le bureau (photo : Cl. Fay)



Mali – Jeune Bozo vêtu d'un tee-shirt électoral, Toggiere Kumbe, 1999 (photo : Cl. Fay)



Mali – Un garde-cercle refoule une jeune femme se précipitant vers l'équipe victorieuse d'une course de pirogues, Maasina, 1989 (photo : Cl. Fay)



Mali – Barrage de crue en plaine inondée, exclusivité technico-territoriale des pêcheurs Bozo, Maasina, 1989 (photo : Cl. Fay)



Mali – Femme Bella en migration salariale, Maasina, 1989 (photo : Cl. Fay)



*Gabon – Christianisme céleste, la prédiction lors du culte dominical, paroisse d'Acaé-Libreville
(photo : A. Mary)*



*Gabon – Christianisme céleste, prière collective avant le baptême dans la rivière, Libreville
(photo : A. Mary)*



Nigeria – Le tombeau du prophète Oschoffa à Imeko (photo : A. Mary)



Nigeria – Le buste du prophète Oschoffa édifié sur sa tombe, Imeko (photo : A. Mary)



Nigeria – Au pied de « l'autel » de la cathédrale, le Saint des Saints, Imeko (photo : A. Mary)



Nigeria – Nuit de Noël à Imeko (photo : A. Mary)



Nigeria – L'attente de l'onction, Imeko (photo : A. Mary)



*Afrique du Sud – Le Cap, Nyanga. Une vision singulière du monde.
La candidature de la ville du Cap aux Jeux olympiques de 2004 s'affiche sur les murs du stade
de Nyanga. Cette publicité éducative sponsorisée par une marque de riz a aussi pour effet d'embellir
le township. Toujours à l'ombre des barbelés... (photos : E. Deliry Antheaume)*

Notes de lecture

Joël BONNEMAISON, Luc CAMBRÉZY,

Laurence QUINTY-BOURGEOIS (dir.)

Le Territoire, lien ou frontière ?

1. *Les Territoires de l'identité*

2. *La Nation et le Territoire*

Paris, L'Harmattan, coll. Géographie et cultures, 1999, 315 p. et 266 p.

Cette publication est le fruit d'un colloque sur « le territoire », tenu en 1995 à Paris, à l'initiative de l'Orstom et de l'université de Paris-IV. Dans diverses disciplines, le colloque a grandement inspiré les milieux universitaires et ceux de la recherche, et il a été l'occasion de dévoiler les multiples acceptions et approches dont la territorialité pouvait faire l'objet. L'événement a donné lieu à une production relativement abondante : actes sur CD-rom parus en 1997 [Orstom, coll. Colloques et séminaires], numéro spécial de la revue *Géographie et Cultures* sur le « Territoire » [n° 20, 1996]. Voici donc le dernier produit de cette manifestation scientifique jugée comme un succès.

L'ouvrage s'organise en deux volumes qu'oppose la référence principale des articles, le premier volume regroupant ceux s'attachant au territoire en tant que marqueur ou vecteur de l'identité, et le second s'intéressant au territoire de la nation. Ce découpage permet aisément au lecteur de trouver ses repères, selon qu'il recherche une vision plutôt ethnologique ou plutôt politique des situations territoriales. Mais en dépit de cette opposition, une bonne partie des contributions ne manque pas de s'attarder sur les points de rencontre ou de friction qui existent entre ces deux niveaux de la territorialité : et au fil du texte, preuve est faite que la prise en compte de l'espace, cette dimension essentielle, peut encore apporter de nouvelles perspectives aux vieilles lunes de l'anthropologie ou de la politique.

Le premier volume, *Les Territoires de l'identité*, convie à analyser les mécanismes, parfois insolites, qui concourent à la « fabrication » d'un territoire, ainsi que les formes extrêmement variées que la territorialité peut localement adopter. Axé autour des trois thèmes fédérateurs que constituent les paysages, les discours et les pratiques du territoire, l'ensemble des contributions témoigne de la diversité des constructions culturelles et des stratégies qui sont mises en œuvre par les groupes humains, démontrant la force des idéologies et plus encore celle des discours qui les véhiculent. Conquis ou réaffirmé par un jalonnement matériel ou par un jeu imaginaire, le territoire est, ici, tantôt entretenu par l'émigration de certains de ses membres, tantôt « piraté » par d'autres, étiré selon les réseaux de l'alliance, du départ, structuré par l'itinéraire mythique ou réel des groupes qui l'investissent mentalement. Vingt-deux articles, dans ce premier volume, offrent une véritable exposition de territoires et de constructions territoriales locales.

Le second volume, *La Nation et le Territoire*, nous amène à un registre plus politique et traite du rôle de la territorialité dans l'élaboration de l'idée de nation. À travers trois pivots organisant la réflexion – les conflits autour du territoire national, la représentation (souvent inspirée de l'histoire) d'une unité culturelle légitimant les territorialités actuelles, et les jeux de pouvoir –, dix-sept contributions nous invitent à une réflexion sur la complexité des constructions nationales et identitaires. Ces textes frappent, pour la plupart d'entre eux, par la qualité et l'originalité du regard jeté sur les questions politiques, trop souvent caricaturées par le journalisme actuel ; que ce soit pour la Russie, l'Indonésie, l'Afrique du Sud, la Turquie ou pour bien d'autres nations, le recours à des explications complexes, mobilisant en même temps les dimensions spatiale,

culturelle et historique, vient donner un éclairage inédit aux crises contemporaines de notre monde.

La diversité des situations exposées indique également que le territoire, s'il suscite un réel engouement scientifique, en est souvent au stade du défrichage pour ce qui est de son analyse. De fait, on ne trouvera guère ici, concernant les divers aspects de la territorialité, de synthèse quelque peu théorique, laquelle a trouvé place dans les autres productions dérivées du colloque. En revanche, l'ouvrage offre un extraordinaire matériau sur les différentes échelles du territoire, du local au national, et aussi sur ses différentes dimensions, historique, sociale, culturelle et politique.

La finalité d'un tel panorama pourrait être recherchée dans l'intitulé du colloque et de l'ouvrage, qui interroge la vocation du territoire à rassembler ou diviser. Mais il est significatif que peu de contributions répondent à cette question, comme s'il était entendu qu'elle était résolue par son seul énoncé: le territoire, potentiellement lien et frontière, frappe surtout par sa capacité à se faire vecteur de toutes les idéologies. Investi de sens et de valeurs par les populations qui l'occupent ou le convoitent, objet des stratégies les plus diverses visant à son contrôle, le territoire acquiert ici sa véritable nature, justement affranchie de tout « naturel », plein artifice décliné au fil des pages sous toutes les formes. À noter, pour finir, que l'impression de diversité que laisse l'ouvrage provient aussi de la richesse des perspectives adoptées par les observateurs, et qui ne découlent pas seulement des points de vue disciplinaires; bien des contributions font montre d'une touche particulière, sensible et personnelle. C'est peut-être ici que se retrouve le plus ouvertement l'influence de Joël Bonnemaïson qui avait, lui aussi, opté pour la célèbre « connivence » prônée par Gilles Sautter, et qui fut l'un des organisateurs du colloque; ces livres, qui lui sont dédiés, lui sont un grand et bel hommage.

Dominique Guillaud

Odile GOERG (dir.)

Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs

Paris, Karthala, 1999, 350 p.

Dans la fête, on peut voir « la variété et la plasticité des identités et des cultures ». C'est à partir de cette hypothèse que l'ouvrage

organisé par Odile Goerg parcourt plusieurs villes et cérémonies de l'histoire africaine, depuis les premiers temps de la colonie jusqu'à nos jours.

Ces fêtes se passent dans les villes. Sans nier la dynamique des campagnes, les auteurs des différents articles montrent que, dans le contexte colonial, « les villes en Afrique s'imposent comme des lieux d'émergence et d'adaptation de nouvelles formes de rapports humains et de sociabilité », alors qu'en même temps, poursuit Odile Goerg, elles « furent pour les colonisateurs la scène privilégiée de la théâtralisation de leur pouvoir: toute fête officielle ne pouvait qu'être urbaine, pour des raisons évidentes de logistique mais aussi de logique administrative. Ainsi, même les concours agricoles étaient organisés en ville » [p. 6]. En fait, la ville et la fête entretiennent un double rapport. D'une part, en tant que lieu d'innovation sociale, politique et idéologique, la ville fait que les fêtes qui s'y déroulent foisonnent de sens, bien au-delà des intentions univoques de leurs promoteurs. D'autre part, la cartographie des lieux de fête (parcours et places) permet de décrire les rapports de pouvoir qui se jouent dans la disposition spatiale de la fête, et de mettre au jour, lorsque c'est le cas, un nouvel usage et un nouveau sens de la ville. Il s'agit donc autant de rendre compte des initiatives et innovations à l'intérieur de la « situation coloniale » (G. Balandier) que de fureter dans les rapports complexes entre le cortège et la ville, là même où l'historienne Mona Ozouf voyait, dans les cortèges de la France révolutionnaire, une « récréation imaginaire de l'espace urbain » et la volonté populaire d'une « démocratie spatiale ». Cette approche dynamique, sociale et spatiale oriente les recherches présentées dans ce volume et leur donne une certaine cohérence dans la diversité des cas et des analyses.

L'ouvrage traite essentiellement de l'époque coloniale. Les auteurs se consacrent d'abord aux « traditions » telles qu'elles furent réactivées, « revues et corrigées », dans le contexte colonial. La grande richesse de ces articles est de montrer la diversité des « traditions », autant du point de vue de leurs origines que de leurs transformations: rôles politiques yoruba réintroduits rituellement sur la scène coloniale; tradition européenne du *fanal* présente dès la formation métisse de Saint-Louis-du-Sénégal puis progressivement transformée jusqu'à sa politisation par l'élite africaine; fête intercommunautaire locale, au Bénin, qui

garde tout au long de l'histoire coloniale et postcoloniale un rapport d'extériorité avec l'État national; Kinshasa enfin, où cohabitent des fêtes d'origine locale avec d'autres, occidentales « africanisées ». De toutes ces combinaisons, ressort l'impression d'une Afrique noire où la tradition n'est pas qu'africaine et où la modernité n'est pas toute importée. Les articles suivants montrent des situations (et des analyses) plus contrastées. D'une manière générale, les défilés, cortèges et grandes processions sont des fêtes de mise en ordre, de prise en main du peuple indigène. Elles manifestent l'autorité coloniale sans faille, comme dans la très sérieuse fête des Enfants des années trente et quarante à Antananarivo. Mais pour se faire entendre et suivre par le peuple, les pouvoirs transforment d'eux-mêmes certains spectacles d'inspiration européenne, ils les rendent plus « baroques », voire « matinés de nuances locales africaines et coloniales » [p.159]: c'est ce que faisait l'Église catholique des pères blancs à Ouagadougou, qui organisait, dans les années trente et quarante, des processions populaires (Fête-Dieu, fêtes de saints, etc.) dans des visées expansionnistes, ou le gouverneur Galieni en 1900 qui se transformait symboliquement en « nouveau roi » de Madagascar. Plusieurs articles sont traversés de réflexions de portée plus générale, par exemple sur les temps et les lieux de la fête populaire ou sur le sens des célébrations privées (la vie des bars et des rues dans les deux capitales congolaises, l'ensemble hétérogène des fêtes privées et publiques à Lomé), ou encore sur les sens politiques multiples et les manipulations des grandes célébrations nationales, telles que les fêtes de l'indépendance en Gambie, au Togo et dans diverses autres capitales ouest-africaines. Le risque encouru par une telle profusion de références à l'initiative populaire est de devoir survoler parfois trop vite (mais de manière toujours suggestive) les formes ludiques ou cérémonielles mentionnées au lieu d'en fournir quelques descriptions précises qui fonderaient sans doute plus sûrement l'analyse de leur sens. En fait, on ne voit jamais aussi bien la complexité culturelle des fêtes que dans l'étude de cas précis et approfondis. C'est ce que suggère le cas du carnaval métis de la ville du Cap (qui bénéficie, bien sûr, de l'observation directe, à la différence de la plupart des autres contributions du volume, historiques), où l'on découvre les ambiguïtés de l'engouement ancien et profond des métis de

la ville pour la figure du *coon* (travestissement de Blancs en Noirs afro-américains) qu'ils recréent localement comme un emblème identitaire dans le contexte de la fête.

Finalement, cet ouvrage dans son ensemble permet de penser les fêtes en dehors de tout folklorisme, de retenir le « sérieux » de la fête, c'est-à-dire ce qu'elle représente du point de vue des dominations et des résistances, du point de vue des « syncrétismes culturels » dont elle est le théâtre, et du point de vue des possibilités de recréer la ville pendant l'instant, plus ou moins hors normes, de la fête. Comme le note Catherine Coquery-Vidrovitch à propos des commémorations de l'indépendance qui rapprochent si bien l'histoire et l'actualité, « ce sont des fêtes à la fois manipulées et manipulatrices, mais aussi révélatrices de contaminations culturelles et politiques multiples » [p. 209]. L'approche de la complexité culturelle permet de repérer les innovations qui virent le jour au cœur des politiques coloniales de la fête, comme le « théâtre des instituteurs » ou les groupes de musique « moderne » qui émergent à partir de l'École normale William-Ponty de Gorée. On retrouve bien là la variété et la plasticité des cultures en train de se faire.

Michel Agier

Jackie ASSAYAG

*L'Inde fabuleuse, le charme discret
de l'exotisme français, XVII^e-XX^e siècles*
Éditions Kime, 1999, 249 p.

Voici un ouvrage extrêmement original. En effet, s'il se situe dans la continuité de la révision en cours de nos rapports avec l'actuel Tiers Monde, il emprunte une voie assez peu fréquente qui est l'exploration anthropologique de la production culturelle française, avec naturellement quelques vues sur la production anglaise, sur la constitution de l'orientalisme. L'information sur laquelle il s'appuie est d'une très grande richesse: livres, théâtre, musique, opéra, production scientifique (idéologique) et savante.

Six chapitres encadrés par une introduction « Histoire et fiction » et un épilogue, « Maux coloniaux et mots de l'Inde », traitent successivement des différents moments de notre relation biaisée avec ce sous-continent: « exotisme », « despotisme », « colonialisme », « désenchantement », « nazisme », « décolonisation ».

Ce qui est remarquable et rare, mais peut-être un passage obligé, vu l'image de l'Inde qui prévaut dans notre culture, c'est la lecture qui nous est proposée de cet Orient, par l'analyse des opéras et des pièces de théâtre. Ce livre donne une lecture tant de notre rapport à l'autre et de l'image erronée que nous en avons que de notre propre histoire culturelle. Le propos d'Assayag est riche par les informations qu'il brasse et restitue: il traite tant de l'Inde que de notre histoire (musicale, culturelle, politique et économique) et des phénomènes de métissage. On a affaire à une image totale de l'autre telle que notre vision déformée l'a construite.

Le chapitre I se fonde sur les livrets d'opéra et la « *love story* » dans laquelle a baigné le XVII^e siècle, qui s'est servi de l'Inde pour broder sur le couple exotique-érotisme; le deuxième chapitre porte sur le XVIII^e siècle prérévolutionnaire, qui utilisera le sous-continent pour débattre, par le truchement du théâtre, de questions de société. Le chapitre III est consacré à un auteur, Étienne de Jouy, dont l'œuvre littéraire traite de débats qui ont eu cours ailleurs: le colonialisme français, c'est la liberté, au contraire de l'anglais. Le thème est récurrent tout au long du XIX^e et du XX^e; ce qui rend la tension intéressante, c'est qu'ici, la France a perdu totalement la bataille des « Indes ». Le désenchantement, qui fait le fond du chapitre IV, s'appuie sur le couple Gautier-Loti comme figures centrales qui renvoient plus à nous qu'à l'autre, au cours de cette grande époque de la bourgeoisie dominante.

Le chapitre sur le nazisme est des plus intéressants, on y voit à l'œuvre tout le fantasme de l'arianisme, comment une certaine science s'est fondée sur des délires culturels et comment elle a utilisée comme moyens de propagande la littérature de la jeunesse et les bandes dessinées. Quant à l'époque moderne, le dernier chapitre, « Décolonisation », il se fonde sur la production cinématographique, et là, l'auteur englobe la production européenne et américaine.

On reste un peu « soufflé » de ce voyage au sein de notre culture, de voir comment elle a « rebondi » comme on dit aujourd'hui, d'un médium à un autre, de l'opéra au film, de la poésie au théâtre et au roman. Chaque œuvre est interrogée non seulement dans son discours explicite mais dans ses non-dits, non seulement dans son originalité par rapport à la production antérieure mais par rapport à ce

qu'elle exprime de la relation à l'Inde, et à la figure de l'autre.

Certes, les « indianistes » le trouveront incontournable, mais aussi ceux qui, par leur travail et leurs intérêts, s'interrogent sur la nature de notre relation avec le Tiers Monde et sur la construction de l'humain (l'auteur cite en exergue Victor Segalen: « L'inhumain: son véritable nom est l'Autre »). Et si, pour ceux qui ont une connaissance de l'Inde, la richesse de l'information rassemblée fera leur bonheur, pour ceux qui, comme les lecteurs d'*Autrepart*, peuvent avoir des intérêts géographiques moins ou autrement ciblés, ils trouveront dans cet ouvrage à la fois un modèle, un encouragement à explorer des pans assez ignorés souvent de notre production intellectuelle pour leurs propres travaux. Et pour les autres, un extraordinaire voyage imaginaire et dans l'imaginaire de notre société ainsi qu'une leçon de critique et de recul sur soi (ce que l'auteur appelle « l'Inde prétexte ») leur sont proposés.

Jackie Assayag est anthropologue du CNRS. Longtemps résident en Inde où il a dirigé l'Institut français de Pondichéry, il a été aussi directeur à l'École française d'Extrême-Orient. C'est dire la grande compétence qui est la sienne sur le plan scientifique, mais ce que fait découvrir ici cet ouvrage, c'est une culture étonnante et une sensibilité originale pour traiter d'un sujet complexe, en puisant à la source même de la production culturelle, qu'il manie avec un rare bonheur et exprime dans une langue, qui font de ce livre un régal.

Bernard Lacombe

Marie-Hélène ZERAH

L'Accès à l'eau dans les villes indiennes

Paris, Anthropos, 1999, 192 p.

Question majeure du développement durable, la gestion de l'eau dans les villes du Sud a fait l'objet de nombreuses études qui, jusqu'à la fin des années quatre-vingt, privilégiaient l'analyse de l'offre. La réduction des budgets publics ayant conduit à solliciter la participation directe des usagers au financement des équipements et de leur gestion, une meilleure connaissance de la demande devenait nécessaire. C'est d'ailleurs la Banque mondiale, avec ses enquêtes « volonté de payer », qui a donné l'impulsion majeure. On connaît l'intérêt mais aussi les limites de ce type d'investigation, dont la fonction idéologique (justifier

une libéralisation à tout va) a été maintes fois dénoncée.

L'ouvrage de Marie-Hélène Zerah, version écourtée d'une thèse soutenue en 1997 à l'Institut d'urbanisme de Paris, constitue une contribution majeure à ce débat. À partir d'une observation minutieuse de l'accès à l'eau de différentes catégories de population, ce travail permet de mieux cerner les conditions d'une participation financière des usagers, mais aussi de mettre en valeur l'existence de remarquables capacités d'offre de services alternatifs. Les observations ont été recueillies dans le cadre d'une enquête réalisée durant l'été 1995 sur un échantillon d'environ 700 ménages de la ville de Delhi, raccordés à un réseau d'eau. En s'intéressant à cette catégorie particulière (et privilégiée) de ménages, l'auteur s'est donné les moyens d'évaluer le fonctionnement réel des réseaux officiels d'approvisionnement.

Le concept central retenu est celui « d'inconstance de l'offre d'eau » : desserte discontinuée dans le temps (discontinuité prévisible et imprévisible) et débit insuffisant et irrégulier. Le premier objectif était de mesurer l'importance de cette inconstance. Les résultats sont édifiants : alors que, selon les chiffres officiels, 90 % de la population de Delhi a accès à l'eau, l'enquête révèle que seulement 40 % des ménages interrogés ont de l'eau 24 heures sur 24, et que la proportion tombe à 5 % pour les ménages qui bénéficient également d'un bon débit. Parmi les nombreux paramètres étudiés, le niveau de revenu n'apparaît pas comme un facteur significatif : l'inconstance touche les pauvres comme les riches, montrant par là le rôle déterminant joué par les modes d'organisation.

Le deuxième objectif de l'étude consistait à mesurer le coût de cette inconstance. À une estimation à l'aide des outils de l'économie du « bien-être » (notamment en termes de surplus du consommateur), Marie-Hélène Zerah a préféré une mesure par les dépenses engagées par les ménages pour faire face à cette inconstance. Ce choix méthodologique est très riche d'enseignements sur les comportements effectifs d'adaptation. Pour avoir une meilleure satisfaction de leurs besoins en eau, les ménages adoptent des stratégies compensatoires : stockage, pompage d'eau, collecte d'eau, traitement de l'eau... L'une des conclusions est que des sommes significatives sont consacrées à ces dépenses supplémentaires. Globalement, dans l'échantillon étudié, elles

représentent plus de quatre fois les consommations facturées par le service officiel de fourniture d'eau. Une estimation du coût d'opportunité du temps perdu à lutter contre l'inconstance et du coût généré par les maladies hydriques conduit à doubler cette évaluation. Ces résultats attestent de l'existence d'une importante marge de manœuvre financière, susceptible d'être mobilisée pour améliorer autrement les services de l'eau.

L'étude des coûts supportés par les utilisateurs permet de révéler des « préférences ». Mais la valeur d'un bien ne se réduit pas à des coûts comptables. En soulignant par exemple l'importance des forages individuels, l'auteur met en valeur des charges financières supplémentaires pour les ménages, mais laisse de côté la perte de valeur patrimoniale d'une ressource dont la raréfaction est susceptible d'accroître à terme l'inconstance. La question de la qualité est également traitée de façon partielle, comme en témoigne l'absence de critères de qualité dans l'indicateur d'inconstance proposé. Quant au « niveau de fiabilité optimal minimal » [p. 46], il aurait mérité des développements supplémentaires.

Ces quelques critiques sont aux marges d'un travail qui a su allier rigueur d'analyses de terrain et réflexion constante sur les concepts et les outils. Marie-Hélène Zerah ouvre de nombreuses portes et ce n'est pas le moindre de ses mérites. Parmi ces ouvertures, la démonstration de l'existence d'une capacité d'offre informelle performante conduit à remettre en cause une conception monolithique des opérations de privatisation des services de l'eau. Comme l'ont déjà montré des programmes dans d'autres pays (par exemple à Haïti), un partenariat public-privé contractualisé, adapté aux conditions particulières de terrain, est une voie porteuse d'efficacité et de valorisation du capital humain.

Bernard Contamin

Béregère MARQUES-PEREIRA, Alain CARRIER
*La Citoyenneté sociale des femmes au Brésil.
 Action collective, reproduction, informalité
 et domesticité*
 Paris, L'Harmattan-Unesco-CELA. IS,
 1996, 191 p.

Cet ouvrage fait suite à un livre collectif édité précédemment par Béregère Marques-Pereira et Ilan Bizberg sur *La Citoyenneté sociale en Amérique latine* [L'Harmattan, 1995], dont

l'hypothèse de base était que les moments de recomposition des rapports de forces économiques, sociaux, politiques et culturels, brisent les modèles antérieurs de citoyenneté. En effet, les mouvements sociaux et les partis politiques luttent pour institutionnaliser leurs définitions de la citoyenneté dans diverses politiques publiques. La définition de la citoyenneté ici utilisée se situe donc dans une relecture critique de Marshall. (Le même type de relecture critique a été utilisé pour l'Europe par Alisa Del Re et Jacqueline Heinen (éd.), *Quelle citoyenneté pour les femmes ? La crise des États providence et de la représentation politique en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1996.) Il ne s'agit pas seulement d'une citoyenneté politique, voire électorale, mais d'une conception dynamique et mouvante : la citoyenneté était civile au XVIII^e siècle, politique au XIX^e siècle et sociale au XX^e.

B. Marques-Pereira et A. Carrier font l'hypothèse d'une nouvelle génération de citoyenneté, liée aux droits en matière de procréation, qui sont à la fois civils, politiques et sociaux, mais aussi radicalement originaux parce qu'ils impliquent une catégorie sociale, les femmes, longtemps exclue des précédents droits, et un nouvel élément de définition de citoyenneté : la reproduction. En Amérique latine, les femmes sont en effet d'importants acteurs politiques, aussi bien dans les mouvements explicitement féministes que dans les luttes contre les dictatures ou dans des mouvements populaires. Cependant, comme le note Aguirre, leur présence reste très faible dans la sphère politique proprement dite, malgré le vote de quotas électoraux en Argentine et en Uruguay, alors qu'elle est très forte dans la politisation des rapports sociaux quotidiens. Même dans ce domaine, si les femmes ont réussi à construire un consensus sur la question de la violence domestique, elles n'y sont pas arrivées en ce qui concerne le travail.

Trois articles portent sur les questions relatives à la reproduction au Brésil. Bandeira, Siqueira et Amin utilisent les résultats d'une enquête sur la santé des travailleuses rurales, mauvaise par bien des aspects : ainsi 42 % de ces femmes ont-elles accouché d'un enfant mort-né et autant ont perdu un enfant, du fait notamment du peu d'infrastructure sanitaire disponible et de leur charge de travail. De plus, elles manipulent sans aucune mesure de protection des produits chimiques très toxiques. Elles ont souvent été stérilisées, non par choix mais du fait de l'absence d'autres moyens de contraception.

Marques-Pereira note qu'il s'agit d'une réalité nationale avec un tiers de femmes d'âge reproductif stérilisées, mais qui touche deux fois plus le Nordeste pauvre – et noir – que São Paulo. Pour elle, il s'agit « d'une politique délibérée de contrôle des taux de naissance des femmes pauvres » [p. 59] au niveau de l'État fédéré, les États du Nord ayant passé des accords avec des organisations privées de planification familiale alors que l'État fédéral interdisait toujours en principe la stérilisation et l'avortement. Ardaillon analyse des articles parus dans la presse sur l'avortement et montre l'évolution des argumentations. En 1968-75, l'avortement est présenté comme un « drame social » vécu par des femmes « désorientées », puis, jusqu'en 1988, l'émergence du mouvement des femmes et de journalistes féministes se traduit par la demande de légalisation de l'avortement – désormais chiffré à deux millions par an, soit quatre fois plus que précédemment – et enfin, à partir de cette date, l'avortement est présenté soit comme un droit de la procréation (selon la terminologie des mouvements pour les droits humains des femmes, reprise par la conférence du Caire), soit dans la rubrique des faits divers.

Les questions du travail féminin sont également posées. D'une part, l'article de Bandeira, Siqueira et Amin montre que la moitié des femmes rurales ont commencé à travailler avant 10 ans et que seules 15 % ont un permis de travail. Plus généralement, selon Rangel e Piava Abren, Filgueiras Jorge et Borj, la moitié des Brésiliennes sont confinées dans des activités professionnelles à faible rémunération et sans protection sociale. Alors qu'il y a peu de différences de revenus entre les hommes selon qu'ils travaillent dans le secteur formel ou pas, ils vont du simple au double pour les femmes, et encore plus pour les Noires. Un article de Girard s'interroge sur les fondements culturels de la domesticité des femmes noires en les expliquant par l'esclavage. Elle écrit ainsi que les esclaves domestiques étaient le plus souvent libérées par leurs maîtres, ce que ne confirme pas l'historiographie récente sur l'esclavage. Elle donne par ailleurs une vision très négative et anémique des domestiques noires, bien loin de toutes les analyses sur la difficulté du rapport de domesticité.

Au total, les huit articles, dont six sont écrits par des Brésiliens, offrent une approche originale et novatrice, du moins en ce qui concerne les approches sociologiques.

Arlette Gautier

 Annie MERLET

Textes anciens sur le Burkina (1853-1897)

 Paris-Ouagadougou, Sépia-ADDB,
 1995, 294 p.

Nous avons évoqué, dans une précédente note de lecture parue dans *Autrepart* [1999, n° 10], dans quelles circonstances a été créée en 1992, à l'initiative d'Annie Merlet, l'Association « Découvertes du Burkina » (ADDB). L'ouvrage de référence est le quatrième publié sous l'égide de cette association. Annie Merlet nous y livre quatre textes relatifs, les deux premiers, au Burkina précolonial, les deux suivants, à la conquête coloniale, et considérés, à juste titre, comme « difficilement accessibles sinon introuvables », du moins pour un public n'ayant pas la possibilité de fréquenter les grandes bibliothèques spécialisées françaises. Elle continue ainsi à répondre pleinement à l'objectif que s'était fixé l'association au départ. Dans une partie introductive à trois volets, le ton se veut d'entrée de jeu didactique. Un court préambule précise, tout d'abord, dans quel contexte les documents publiés ont été produits. Une introduction, concise et claire, campe, ensuite, le décor historique dans lequel évoluent, en cette seconde moitié du XIX^e siècle, les populations concernées: le point est fait sur les situations politiques locales – fort contrastées, des sociétés lignagères gourounsi aux sociétés étatiques mossi –, sur les restructurations en cours – dont la montée en puissance d'un hégémonisme peul fondé sur l'islam est sans doute l'événement majeur –, mais aussi sur les visées nouvelles de l'Europe, qui, après la mise au ban de la traite des esclaves, se propose désormais de bâtir ses relations avec l'Afrique sur le développement d'échanges marchands « normaux », prélude en fait à une mainmise imminente plus coercitive sur le continent. Une table chronologique des grands événements constitutifs de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, du Moyen Âge à la conquête coloniale des « pays » de l'actuel Burkina Faso, permet, enfin, au lecteur d'inscrire dans l'histoire « longue » la page d'histoire somme toute très ponctuelle à laquelle se rapportent les textes présentés.

Le premier de ces textes est extrait de *Voyages et Découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*, l'édition française, publiée en 1860-1861, du journal de bord que tient l'explorateur allemand Heinrich Barth au cours de la mission qui le

conduit au cœur du continent africain au milieu du XIX^e siècle... et dans les parties orientale et septentrionale de l'actuel Burkina Faso en 1853. Annie Merlet rappelle quel est l'objectif de cette mission, montée par l'« Anti-Slavery Society » britannique, avec l'appui du Premier ministre Palmerston: « Informer le gouvernement anglais sur l'état de la traite transsaharienne, les chances de la remplacer par un commerce "licite" et l'opportunité d'implanter des missions chrétiennes » [p. 34].

Le responsable en est, au départ, l'Anglais Richardson, assisté de son compatriote Overweg. Barth, nous apprend l'édition allemande du journal, est autorisé à y participer moyennant paiement d'une contribution de 200 livres sterling! La mission, partie d'Europe en 1849, quitte Tripoli en mars 1850 à destination de Tombouctou, via Agadès, Zinder, le lac Tchad, Kano, Sokoto et Dori. La direction de l'expédition est confiée par le gouvernement anglais à H. Barth après la disparition de Richardson en mars 1851. Le décès d'Overweg, en 1852, ne l'empêchera pas de poursuivre le périple, d'atteindre Tombouctou en septembre 1853 et de revenir sain et sauf à Tripoli en 1855, après un voyage en terre africaine de quelque cinq ans...

Dans le texte reproduit dans l'ouvrage dont il est ici rendu compte, nous suivons H. Barth de son arrivée, le 20 juin 1853, à Say, une localité songhay située sur le fleuve Niger quelque peu en aval de Niamey, jusqu'à son entrée dans Tombouctou, le 5 septembre. De l'actuel Burkina Faso, qu'il atteint le 30 juin, il traverse successivement les provinces du Yagha, du Liptako, de l'Arinda et du Djelgodji, qu'il quitte le 3 août. Rien n'échappe à l'observation attentive de celui qu'Hubert Deschamps a qualifié de « géant scientifique polyvalent » [cité par Annie Merlet, p. 15]: le climat, l'orographie, l'hydrographie, la flore, la faune, l'organisation politique, le mode de vie des populations, la toponymie, l'urbanisme, la structure de l'habitat et, par-dessus tout (objectif de la mission oblige!), l'économie locale (production, consommation, échanges commerciaux...), tout l'intéresse. Le journal de bord de H. Barth nous fournit, entre autres, un témoignage précieux sur ce que fut le milieu naturel dans ce Nord-Est burkinabè, aujourd'hui menacé par la désertification, alors qu'il y a un siècle et demi, l'éléphant s'y rencontrait tout à fait couramment.

Deux réserves toutefois – et elles sont de taille – à cette version *française* du journal de H. Barth: le texte français n'est pas exhaustif (le texte allemand n'est pas traduit dans son intégralité, pire, certains passages font l'objet de résumés), la traduction laisse parfois à désirer. Nous nous en sommes rendu compte en consultant l'édition allemande (publiée en 1857-1858 en cinq volumes, alors que l'édition française n'en compte que quatre) à partir de laquelle cette traduction a été faite (elle est accessible à la bibliothèque du musée de l'Homme à Paris), pour essayer notamment de savoir ce qui se « cachait » derrière les champs de *blé* ou de *sarrasin* dont il est souvent question dans la description que fait H. Barth des paysages agraires du Yagha, du Liptako ou de l'Arribinda, où la présence de ces cultures nous avait paru pour le moins insolite. L'erreur vient du fait que le traducteur a systématiquement rendu les termes de *Korn* ou de *Getreide* par *blé*, alors que ces termes désignent de façon générique tout ce qui entre dans la catégorie des *céréales*, et le terme de *Negerhirse* par *sarrasin*, alors que ce terme désigne purement et simplement le *petit mil* ou *mil-chandelle* (une céréale effectivement omniprésente dans le Nord-Est burkinabè) – *blé* se disant en allemand *Weizen*, et *sarrasin* se disant *Buchweizen*. Les utilisateurs de cette version française du journal de H. Barth devront donc appréhender celle-ci avec vigilance. (Pour les non-germanophones, il convient de signaler qu'il existe également une version en langue anglaise du journal de H. Barth, en cinq volumes, dont la sortie, en 1857-1858, fut apparemment concomitante de la version en langue allemande. Attention aussi à une version américaine, publiée en 1860 et qui est un condensé en un seul volume du texte de base!)

Le second texte est extrait de *De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad*, la relation du « Voyage au travers du Soudan et du Sahara accompli pendant les années 1890-91-92 » par le capitaine Louis-Parfait Monteil et publiée à Paris en 1894. Annie Merlet rappelle quels sont les objectifs de la partie soudanienne de cette expédition, qui nous intéresse ici plus particulièrement: « Explorer la "boucle du Niger", y passer le plus de traités possibles et particulièrement avec les royaumes mossi » [p. 120]. Nous sommes au lendemain de la conférence de Berlin (1885) et la « course au clocher » est lancée...

Le capitaine Monteil quitte Saint-Louis le 9 octobre 1890, accompagné de l'adjutant

Badaire et de douze tirailleurs sénégalais (dont quatre désertent en cours de route), traverse pratiquement plein est l'Afrique occidentale soudanienne jusqu'au lac Tchad, puis plein nord l'Afrique saharienne jusqu'à Tripoli, où il arrive le 10 décembre 1892. Remarquons qu'à partir de Dori, il emprunte pratiquement le même itinéraire que H. Barth. Dans le texte de référence, nous suivons la mission de Sikasso (actuel Mali) à Say (actuel Niger), soit du 26 février au 19 août 1891. Celle-ci pénètre dans l'actuel Burkina le 2 mars, par le pays sénoufo (Kéné Dougou), traverse les pays samogho, toussian, bobo, bwa, dafing-marka, arrive en pays mossi le 19 avril, fait un passage éclair dans la capitale du royaume mossi de Ouagadougou les 28 et 29 avril, poursuit sa route par le pays gourma, atteint l'émirat peul du Liptako le 19 mai, séjourne à Dori du 22 mai au 1^{er} juin, reste bloquée 45 jours dans la capitale du Yagha (Zebba), qu'elle quitte le 19 juillet pour le Torodi (actuel Niger).

La traversée de l'actuel Burkina Faso n'est pas, pour L.-P. Monteil, un franc succès. S'il réussit à conclure quatre traités (à Boussoura en pays bobo, à Lanfiéra en pays dafing, à Dori dans le Liptako et à Zebba dans le Yagha), s'il est bien reçu à Bobo-Dioulasso par la princesse Guimbi Ouattara et à Lanfiéra par l'almamy Karamokho Ba Sanogo, ni dans le Mossi, ni dans le Liptako, ni dans le Yagha il ne parvient à rencontrer l'autorité politique suprême – l'échec est particulièrement cuisant à Ouagadougou, où le Mogho Naba le somme de quitter la capitale peu après son arrivée. L.-P. Monteil n'avait incontestablement pas le savoir-faire de H. Barth, ni les mêmes dispositions d'esprit que son prédécesseur à l'égard des systèmes de croyance des populations locales. Le jugement porté sur le Mogho Naba est consternant: « Le Naba de Waghadougou est une sorte de monarque fainéant, autour duquel sorciers fétichistes et marabouts font bonne garde, sous prétexte de faire respecter d'anciennes coutumes. Prisonnier de leurs mômeries (*sic*), tous les actes officiels de sa vie sont réglés par eux; or n'ont-ils pas déclaré que le Naba mourrait s'il venait à se trouver en ma présence? » [p. 191]. Ce « mauvais accueil » de Ouagadougou ne présage rien de bon pour l'avenir.

Le troisième texte, intitulé *Au Mossi et au Gourounsi*, est celui d'une conférence prononcée le 19 octobre 1897 devant les membres de la Société de géographie commerciale de

Paris par le capitaine Voulet et publiée en janvier 1898 dans le tome XIX [p. 729-751] du bulletin de cette société. La partie centrale en est précisément la conquête par le lieutenant Voulet de Ouagadougou. Annie Merlet rappelle comment la France en est finalement venue à intervenir militairement dans le royaume mossi de Ouagadougou, puis en pays gourounsi. Une première contrariété de taille a été la signature, le 2 juillet 1894, entre l'Anglais Ferguson et le Mogho Naba, d'un traité plaçant ce royaume sous protectorat anglais. Le « résident » français à Bandiagara, Destenave, réussit bien à signer un traité du même type avec le Yatenga le 18 mai 1895 et à conforter l'autorité de la France sur tout le Nord de l'actuel Burkina : la nouvelle, qui tombe en avril 1896, de l'avancée d'une mission allemande en direction de Ouagadougou décide du recours à la force pour venir à bout des réticences du Mogho Naba à se mettre sous la protection du pavillon tricolore. Le lieutenant Voulet, rattaché au poste de Bandiagara, reçoit son ordre de marche le 24 mai.

La conférence dans laquelle il rend compte de sa mission comprend trois grandes parties. Dans une première partie, il parle longuement du pays mossi : de son histoire, de son peuple, de son économie, de son organisation politique ; ses informations sont souvent très approximatives, voire erronées, comme le souligne fort bien Annie Merlet dans ses commentaires du texte, et ne doivent en aucun cas être considérées comme des données de référence. Dans une seconde partie, il retrace les grandes étapes de l'expédition militaire dont il a la responsabilité, à la tête d'une colonne qui comprend « 220 combattants armés à l'euro-péenne » [p. 257], dont « 180 auxiliaires indigènes fournis par Aguibou, sultan du Maasina, et Ouidi-Sidibé, roi des Foulbé de Barani » [p. 256], un officier en second – le lieutenant Chanoine –, un médecin et deux sous-officiers européens.

Campagne, tout d'abord, du Mossi : prise du village de Sim (10 août), à la tête d'une révolte contre le souverain du Yatenga, Bakaré, sous protectorat de la France, et rétablissement de celui-ci sur le trône de Ouahigouya (17 août), enlèvement de Yako (27 août), prise de Ouagadougou (1^{er} septembre) – le Mogho Naba, Bokary, prend la fuite. Campagne, ensuite, du Gourounsi, où la population autochtone, conduite par Hamaria, vient de se soulever contre Baba-To, chef des anciens

envahisseurs du pays, les Zabermabé, et allié de Samory, alors en guerre contre l'occupant français dans le Nord de la Côte-d'Ivoire tout proche : marche forcée en direction du pays gourounsi, signature d'un traité de protectorat avec Hamaria à Sati (19 septembre), marche vers le Sud contre Samory, obtention d'un désengagement écrit de celui-ci dans cette affaire (2 octobre). Campagne, enfin dans le Sourou, où le chef peul de Barani, Ouidi-Sidibé, allié de la France, est assiégé par les Samo : prise d'assaut des villages révoltés, libération de Ouidi (16 novembre), opération punitive contre l'almamy de Lanfiéra (qui avait si bien accueilli le capitaine Monteil), accusé d'avoir été l'instigateur de cette révolte et passé par les armes sans autre forme de procès (24 novembre).

Dans une troisième partie de la conférence, Voulet entretient son auditoire des démarches qu'il entreprend au terme de ses différentes campagnes militaires pour asseoir sur le trône du royaume mossi de Ouagadougou un successeur au Naba déchu, qui accepte de faire allégeance à la France : le nouveau Mogho Naba sera Kouka-Koutou, un frère de Bokary, et le traité de protectorat tant recherché signé le 20 janvier 1897. Après avoir réussi, en février de la même année, à faire rebrousser chemin — tout à fait pacifiquement cette fois-ci — à une expédition anglaise signalée sur les marches sud-est du pays mossi, il peut, enfin, reprendre la route de Bandiagara, où il est de retour fin mai, conscient d'avoir bien œuvré à la « mission civilisatrice » [p. 271] de la France. Des « dégâts » causés tout au long des itinéraires parcourus par la colonne, il n'est fait aucune mention, mise à part l'exécution sommaire de l'almamy de Lanfiéra : on sait aujourd'hui qu'ils ont été importants. « Voulet et Chanoine ne sont pas des exceptions... », fait remarquer Annie Merlet. « Ils sont seulement un peu plus brutaux que les autres » [p. 16].

Le quatrième texte, intitulé *Mission au Gourounsi*, est lui aussi celui d'une conférence prononcée le 19 octobre 1897 devant la Société de géographie commerciale de Paris par le lieutenant Chanoine, l'adjoint du lieutenant Voulet, et publiée en janvier 1898 dans le même tome XIX [p. 752-765] du bulletin de cette société. Le lieutenant Chanoine commence par faire une présentation peu amène du pays gourounsi, « sauvage comme ses habitants, qui ne vont jamais aux champs sans leur fusil à la main » [p. 273]. Il rappelle les raisons

de ce climat d'insécurité: la présence dans la région, depuis quelque trente-cinq ans, des Zabermafé, mercenaires originaires de la rive gauche du Niger, venus aider les Dagomba, voisins méridionaux des Gourounsi, lors d'une guerre et qui se sont établis par la suite auprès de ces derniers, qu'ils n'hésitent pas à rançonner, à piller, voire à tuer s'ils s'avisent de vouloir leur résister.

La mission conduite en septembre-octobre 1896 par le lieutenant Voulet, et à laquelle avait alors également participé le lieutenant Chanoine, a bien quelque peu désamorcé l'ardeur à nuire des Zabermafé et redonné confiance aux Gourounsi, dont le chef, Hamaria, a signé un traité de protectorat avec la France. Six mois plus tard, les Zabermafé ont cependant repris de l'assurance, se sont remis à ravager le pays et ont même établi un camp à Gandiaga, à dix kilomètres du camp d'Hamaria. Une nouvelle mission dans le Gourounsi s'impose pour montrer que l'on peut faire confiance à la France: c'est l'objectif de l'expédition confiée au lieutenant Chanoine en mars 1897, forte de 40 tirailleurs et de 15 spahis. Le 14 mars, avec les hommes d'Hamaria en renfort, la colonne marche sur Gandiaga, affronte les quelque 800 fusils et 300 cavaliers sous les ordres de Baba-To, le chef des Zabermafé, et réussit à les mettre en déroute. Le 19 mars, elle est à Aseydou, où l'appelle un autre chef gourounsi, Sibou Napona, qui souhaite à son tour passer un traité de protectorat avec la France, ce qui est fait le lendemain. Le 27 mars, elle est à Léo. C'est là que le lieutenant Chanoine apprend, le 11 avril, qu'une expédition anglaise a été attaquée par les sofas de Samory à Oua, près de la frontière de l'actuel Ghana, et qu'elle se dirige vers Léo, en quête d'asile. Le 12 avril, les « débris de l'expédition anglaise » [p. 279] – deux capitaines, un médecin et 57 miliciens – y sont accueillis par la mission française avec convivialité: les rescapés sont même accompagnés jusqu'à Gambaka, où le lieutenant Chanoine tient une conférence « au sommet » avec le résident anglais de Koumassi, dont le thème est la « fixation d'une frontière provisoire entre les pays occupés par les Français et les Anglais » [p. 279]. Le 6 mai, la mission est à Diébougou, de l'autre côté de la Volta noire, où elle trouve le capitaine Cazemajou, chargé de l'exploration de la rive droite de cette rivière. Le 20 mai, elle est de retour à Ouagadougou... Une chronique, en somme, presque ordinaire,

d'une précision toute comptable et sans aucun état d'âme, d'événements pourtant plutôt extraordinaires, dont la multiplication en cette fin de siècle sur l'ensemble du continent africain va inexorablement imposer à celui-ci un ordre politique nouveau: l'ordre colonial.

Il faut savoir gré à Annie Merlet d'avoir réussi à mettre à la disposition d'un public élargi des textes qui illustrent bien ce que furent, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, les trois grandes phases de la mise en place par l'Europe de cet ordre colonial en Afrique: d'une part, la phase de l'*exploration* (l'inventaire en somme des potentialités économiques, dans un contexte de relations plutôt conviviales et dans l'ensemble pacifiques), dont la mission de H. Barth est particulièrement significative; d'autre part, la phase de la *course aux traités de protectorat* (l'instauration volontariste en quelque sorte de relations bilatérales privilégiées en vue de tirer le meilleur parti possible des potentialités existantes, dans un contexte à la fois de rivalités exacerbées entre les grandes puissances européennes et de méfiance croissante des pouvoirs locaux face aux sollicitations dont ils sont l'objet), dont la mission du capitaine Monteil est également exemplaire; enfin, la phase de la *conquête militaire*, dont les textes des conférences du capitaine Voulet et du lieutenant Chanoine rendent compte de façon édifiante. Il est regrettable toutefois que l'auteur de ce recueil de témoignages n'ait pas évoqué, dans ce qui aurait pu être une brève conclusion à son ouvrage et pour montrer encore un peu mieux jusqu'à quelles extrémités pouvaient aller les méthodes utilisées au cours de cette troisième phase, la fin tragique – et peu glorieuse – que connurent les deux « prestigieux » conquérants du Mossi et du Gourounsi.

En juillet 1898, une nouvelle mission est confiée, sur le sol ouest-africain, aux capitaines Voulet et Chanoine. L'objectif en est cette fois-ci, au départ de Saint-Louis-du-Sénégal (et huit ans après celle du capitaine Monteil), de rejoindre le lac Tchad, où elle doit faire la jonction avec la mission Foureaux-Lamy, partie d'Alger. Sur l'itinéraire qu'elle emprunte, plein est, à travers le Sahel sénégalais, malien et nigérien, l'expédition, forte de quelque deux mille hommes, sème la désolation: vols, viols, meurtres se répètent dans les villages traversés. La destruction de Birni-N'Konni, au Niger, et le massacre de la quasi-totalité de la population, le 2 mai 1899, marque le paroxysme de cette odyssée san-

glante. Informé des exactions commises par la colonne, le ministre des colonies demande au gouverneur du Sénégal de dépêcher auprès de Voulet et de Chanoine un officier supérieur en vue de faire une enquête sur les méfaits qui leur sont reprochés et, le cas échéant, de reprendre en mains les rênes de l'expédition. Le lieutenant-colonel Klobb, qui est chargé de cette mission, réussit à rejoindre la colonne

le 14 juillet, près de Zinder: il est abattu par les hommes de Voulet sans autre forme de discussion! Dans la confusion qui suit l'événement, d'une extrême gravité pour le renom de l'armée coloniale, le capitaine Chanoine, puis le capitaine Voulet, seront, quelques jours plus tard, à leur tour exécutés par leurs propres hommes...

Alfred Schwartz

Résumés

Yves GOUDINEAU, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos »

Les États de la péninsule indochinoise, confrontés à des sociétés largement multiethniques, sont soucieux de garder le contrôle du débat sur l'ethnicité. Cela est particulièrement vrai des pays socialistes (Viêt-nam, Laos) qui, à travers la construction idéologique du statut de « minorité ethnique », récuse toute légitimité à la notion de « peuples indigènes » et, partant, toute expression de revendications de type indigéniste. Sont en jeu derrière cette volonté politique affichée, non seulement le refus d'une référence à l'autochtonie de certaines populations, donc à d'éventuels droits territoriaux, mais aussi la persistance d'une dialectique de l'arriéré et de l'évolué, d'un « grand partage », qui commande localement une anthropologie naïve et très appliquée.

• Mots clés: Ethnicité – Identité culturelle – Laos – Minorités ethniques – Peuples indigènes – Relocalisations – Socialisme – Territoires – Viêt-nam.

Odile HOFFMANN, « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie) »

Dans la région Pacifique de Colombie, les modifications constitutionnelles récentes (1993) suscitent une intense redéfinition identitaire dans la mesure où des individus et des groupes sont désormais sommés de se définir selon des critères ethniques univoques (« Blancs », « Noirs », « Indiens ») légitimés par la loi qui prévoit des conditions différenciées d'accès au territoire et à la terre pour chaque catégorie. Le recours à la mémoire collective, en général en référence

à un territoire revendiqué, est un instrument privilégié de cette (re)construction de l'identité qui conduit à de nouveaux mécanismes d'exclusion et d'adhésion, articulés autour d'intérêts et de stratégies conjugués – et parfois contradictoires – de la part des populations et des leaders. On assiste alors à des dynamiques inédites porteuses d'innovations ou au contraire d'impasses sociales et politiques.

• Mots clés: Colombie – Identité – Territoire – Population noire – Pacifique – Relations interethniques.

Jean-Pierre CHAUMEIL, « Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil) »

L'article se propose de réunir les premiers éléments d'une recherche anthropologique menée dans la région dite du Trapèze amazonien, aux frontières du Pérou, de la Colombie et du Brésil. Il concerne en particulier l'étude des dynamiques identitaires et territoriales contemporaines à l'œuvre dans un ensemble de populations indigènes et de migrants andins établis au carrefour de ces trois frontières. Plutôt que par leur hypothétique assimilation dans l'un des trois pays, les populations indigènes concernées se définissent par une grande mobilité interfrontalière. Comment dès lors penser la continuité sociale dans des groupes divisés entre différentes souverainetés nationales? La mise en place de réseaux de solidarité transnationaux où le religieux joue un rôle de premier plan semble répondre à cet objectif, et contraste avec le modèle expansionniste des migrants andins. La notion de « frontière » est prise ici comme « espace central » et non comme zone périphérique ou marginale dans le sens où les populations locales s'y réfèrent continuellement dans leurs échanges et leurs perceptions

du territoire. Plus largement, il s'agira d'engager une réflexion sur le processus transnational et ses effets sur la constitution et la dynamique des identités ethniques, culturelles et régionales.

• **Mots clés:** Trapèze amazonien – Frontière – Réseaux transnationaux – Groupes indigènes – Migration andine – Messianisme – Chamanisme – Mouvement associatif – Colonisation.

André MARY, « Anges de Dieu et esprits territoriaux: une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation »

Cet article porte sur les mobilisations identitaires qui accompagnent la transnationalisation d'une Église chrétienne d'origine africaine: l'Église du christianisme céleste. L'implantation initiale de cette Église, à cheval entre le Bénin francophone où son fondateur est né d'un père et d'une mère de citoyenneté dahoméenne mais d'origine Yoruba, et le Nigeria anglophone où l'Église est aujourd'hui très représentée à tel point que le prophète fondateur y a finalement immigré, a facilité son expansion dans les autres pays d'Afrique et dans la diaspora chrétienne africaine d'Europe. Mais cette dualité originelle, cette identité construite sur la frontière, a aussi engendré à la mort du Prophète une lutte de succession entre prétendants au fauteuil de Pasteur, chef suprême de l'Église, sur laquelle se greffent des enjeux identitaires ethnonationaux, non seulement dans le foyer originel entre « Béninois » et « Nigérian », mais aussi dans chacun des pays d'immigration de la religion entre probéninois et pronigérian, entre culture francophone et culture anglophone. La transnationalisation s'accompagne ainsi d'une politique active de reterritorialisation visant le contrôle des paroisses mais aussi des lieux saints et des centres de pèlerinage.

• **Mots clés:** Transnationalisation – Christianisme africain – Prophétisme – Identité ethnonationale – Gabon – Bénin.

Michel AGIER, « Perte de lieux, dénuement et urbanisation: les *desplazados* de Colombie »

En Colombie, les déplacés de la violence (un million et demi aujourd'hui) sont confrontés à l'accumulation brutale de pertes (pertes de lieu, de biens, de travail, de statut, de rela-

tions) et à un cantonnement plus ou moins long hors du monde social (sans place prévue dans la hiérarchie sociale), hors du temps (durablement provisoires) et, d'une certaine façon, hors de l'espace urbain lui-même. Ce genre de situations annonce un nouveau mode d'urbanisation liminaire, de plus en plus répandue et durable dans le monde. Comment peut-on se refaire, se reconstituer comme personne dotée d'identité sociale dans ces contextes? L'article examine ces questions en se centrant sur la région du littoral Pacifique de Colombie et sur un quartier illégal de Cali, troisième ville du pays.

• **Mots clés:** Déplacements forcés – Violence – Spoliation de terres – Quartiers illégaux – Cali (Agua Blanca).

Catherine QUIMINAL, « Construction des identités en situation migratoire: territoire des hommes, territoire des femmes »

Les mouvements associatifs respectivement impulsés par des migrants et des migrantes africains en France font preuve d'un dynamisme exceptionnel et durable. Ce texte analyse comment joue, de manière différenciée selon les appartenances de sexes, la référence à un ou plusieurs territoires dans les processus identitaires à l'œuvre en situation migratoire. Les hommes et les femmes, originaires de la vallée du fleuve Sénégal, créent des associations dont les objectifs sont à la fois contradictoires et complémentaires. Pour les hommes, il s'agit de redéfinir les cadres d'une citoyenneté qui s'actualise sur un espace recomposée: la France et le Mali, de participer aux transformations économiques et politiques en cours dans leur région d'origine, en valorisant au mieux leur mobilité. Les préoccupations des femmes manifestent, quant à elles, une volonté de conquérir le nouvel espace local urbain, espace de résidence. Ce faisant, elles construisent conjointement les bases nécessaires à un changement de statut auquel elles aspirent dans la nouvelle situation et celles qui permettent l'organisation d'une diaspora africaine en France. Cette diaspora autorise un « nomadisme contrarié » et en prescrit les formes.

• **Mots clés:** Association – Citoyenneté – Construction identitaire – Famille – Migration – Mobilité – Origine – Rapports sociaux de sexe.

Claude FAY, « **La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali)** »

En République du Mali, a été engagée une décentralisation administrative imprégnée d'une idéologie communautaire et procédant d'un regroupement volontaire, à la base, des villages en communes rurales et urbaines. Dans le Cercle de Tenenkou, les paysans ont quasi systématiquement reconstitué d'anciens cantons coloniaux ou chefferies précoloniales. On montre que ces regroupements se sont effectués en réaction à une anomie territoriale provoquée par les découpages administratifs et politiques antérieurs, et en référence à une double perception « communautaire » et « impériale » des anciennes chefferies qui rencontraient de façon décalée l'idéologie communautaire officielle. Mais le désir de restituer des territoires « pensables » n'impliquait pas – au moins pour tous – la restitution des anciens pouvoirs, et des luttes factionnelles intenses ont eu lieu pour le choix du chef-lieu de commune et du maire. On analyse les nouveaux enjeux politico-territoriaux et les nouvelles identités qui se dessinent sur fond de ces très paradoxaux « retours aux cantons ».

• Mots clés: Mali – Maasina – Démocratie – Décentralisation – Foncier – Chefferies précoloniales – Arènes politiques – Pouvoirs – Peuls – Bozos.

Jacky BOUJU, « **Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali)** »

Ce sont les formes clientélistes et corrompues que prend la gouvernementalité locale qui sont interrogées ici à partir du cas de la ville malienne de Mopti. Ces formes – qui vont de l'échange généralisé (clientélisme *stricto sensu*) à l'échange spécifique (corruption *stricto sensu*) – me paraissent être caractéristiques non pas d'une culture particulière mais d'une configuration historique et sociale paradoxale. Cette configuration qui fait se superposer des principes politiques logiquement incompatibles sous la tutelle d'une domination étatique exogène a créé une situation locale singulière: d'un côté, du fait d'une faible ingérence dans leurs affaires internes, les strates historiques du pouvoir local ont disposé d'une relative autonomie. Mais, d'un autre côté, cette situa-

tion d'emboîtement a engendré une prolifération normative qui a provoqué une confusion durable entre les grands principes de l'action sociale. En conséquence, le clientélisme et la corruption se sont imposés comme les seules médiations possibles entre les différentes strates de pouvoir local. En ces temps de démocratisation de la vie politique malienne, la perpétuation ou la subversion du clientélisme et de la corruption sont devenues, à Mopti comme partout ailleurs, un enjeu majeur pour la « bonne gouvernance » communale.

• Mots clés: Autochtonie – Chefferie – Clientélisme – Corruption – Échange généralisé – Foncier – Gouvernance – Prolifération normative – Tutelle politique.

Marie-José JOLIVET, « **Espace, mémoire et identité** »

Cette chronique bibliographique traite d'abord de la thèse, récemment éditée, de Christine Chivallon sur *Espace et Identité à la Martinique*. Cette thèse s'attache au concept d'espace, mais pour nous convier à une réflexion plus large sur la capacité martiniquaise à affirmer une véritable historicité qui jusqu'alors lui a presque toujours été niée en raison de la domination du système de la plantation: ce sont les marges d'autonomie de cette société par ailleurs indéniablement aliénée que l'auteur entend montrer, mettant ainsi à mal la forte tendance à la réduire à sa seule aliénation. L'exemple comparatif de la Guyane permet, dans un second temps, par delà quelques points de divergence finalement instructifs, d'éclairer et de discuter les lignes de force de l'analyse conduite par Christine Chivallon sur la paysannerie des mornes à la Martinique. Enfin, dans le contre-champ de cette analyse, une brève incursion dans le livre de Joël Candau, *Mémoire et Identité*, vient poser la question de ce qu'il appelle les « rhétoriques holistes » – ces mémoire, identité et autres entités collectives, chères aux sociologues et aux anthropologues – et de leur actuelle perte de pertinence.

• Mots clés: Identité – Espace – Mémoire – Historicité – Aliénation – Paysannerie – Martinique – Guyane.

Abstracts

Yves GOUDINEAU, « Ethnicity and deterritorialisation in the Indochinese Peninsula: the Laos Perspective »

Because of their multi-ethnic populations, countries in Indochina are trying to maintain control over the debate on ethnicity. This is particularly true in the socialist countries, such as Vietnam and Laos, which wish to avoid legitimising the concept of « indigenous peoples » by introducing the ideological term « ethnic minority » and thus deflecting calls for recognition of indigenous groups. But this attitude also serves to conceal the denial of demands for autochthony, and to rule out requests for land rights in the future, from certain populations. At the same time, references to « backward » and « evolved » conditions continue, as does the theory of the « sharing »: maintaining these attitudes gives rise, at the local level, to naive anthropological positions, though widely accepted.

• Key-words: Ethnicity – Cultural identity – Laos – Ethnic minorities – Indigenous peoples – Relocations – Socialism – Territories – Vietnam.

Odile HOFFMANN, « Playing games with words and memories as identity changes (Colombia) »

In the Pacific Region of Colombia, recent constitutional changes (dating from 1993) have led to a strong redefinition of identity, through the introduction of new and unequivocal ethnic criteria (« White », « Black », « Indian »). Individuals and groups are now required to categorise themselves within these criteria in order to have access to territory and land attributed to each ethnic group. The best method for the (re) construction of identity draws on collective memory, usually as a justification for territorial claims, but this has

led to the introduction of new systems of exclusion and adhesion, based on linked, but often contradictory, vested interests and strategies exercised by the populations themselves and by political leaders. As we watch, new sets of rules are being devised: some may give rise to innovative solutions, while others could be counterproductive, either on a social or on a political level.

• Key-words: Colombia – Identity – Territory – Black population – Pacific – Inter-ethnic relationships.

Jean-Pierre CHAUMEIL, « Along the three borders, the focal point in the Amazonian Trapezium (Peru, Colombia and Brazil) »

This article brings together the first elements of anthropological research carried out in the region known as the Amazonian Trapezium, along the borders of Peru, Colombia and Brazil. In particular, it covers a study of initiatives to define identity and territory now taking place among the indigenous populations and Andean migrants in the areas where these borders meet. Rather than accept a hypothetical connection with one of the three countries, the indigenous populations habitually move across the borders. How then can social continuity be established between groups which are 'allocated' to different sovereign states? The creation of transnational networks of solidarity, in which Christian priests play an important role, seems to respond to this need and stands in stark contrast to the ways that the Andean migrants are settling in the region. The « border » thus becomes a « central space », rather than a peripheral or marginal region, because, for the local populations, it has become the focus for their trading activities and for their perception of territory. As a result, this situation generates a broader reflection on

the process of « transnationality » and its effects on the creation and development of ethnic, cultural and regional identities.

• Key-words: Amazonian Trapezium – Border – Transnational networks – Indigenous groups – Andean migration – Messianism – Shamanism – Social action groups – Colonisation.

André MARY, « **Angels of God and territorial spirits: African religion put to the test by transnationalisation** »

In this article, the author studies the mobilisation of identities which go with the transnationalisation of an African Christian church, the Celestial Church of Christ, from Francophone Benin and Anglophone Nigeria. Since its foundation, the church has been linked with both countries: the founder was born in what is today Benin of parents of Dahomeen citizenship but of the Yoruba tribe and moved to Nigeria, once the church's followers became sufficiently numerous. This combination made easier the expansion in other countries of Africa and among African Christians in Europe. Since the death of the Prophet, the church's double identity, because of its large congregations in both Benin and Nigeria, has led to internal struggles between rivals for the seat of the pastor, as leader of the church. This situation is made more complicated by the adherence of the church's supporters in other African communities to the « pro-Beninese » or « pro-Nigerian » faction, according to their own ethnic or linguistic origins. Alongside the transplantation of the church in other countries, there has been a deliberate attempt to take control not only of parishes but also of the holy places and the pilgrimage sites.

• Key-words: Transnationalisation – African Christianity – Prophet – Ethno-national identity – Gabon – Benin.

Michel AGIER, « **Loss of sites, destitution and urbanisation: the *desplazados* in Colombia** »

In Colombia, refugees from violence (currently estimated at one and a half million people) have accumulated a series of losses (loss of home, of belongings, of work, of status, of relatives), made worse by the loss of their social status, through being billeted for shorter or longer periods (placing them

outside the social hierarchy). They are lost in time (because of uncertainty about the future) and, to a certain degree, lost in space (in the unfamiliar territory of the city). This kind of situation creates a new form of urbanisation, which is becoming increasingly widespread and deep-seated throughout the world. How can individuals recreate, re-constitute themselves with a social identity in such an environment? This article examines these questions, relying on a study of the Pacific Coast region and on a slum area of Cali, the third largest city in Colombia.

• Key-words: Forced removals – Violence – Expropriation of lands – Slum areas – Cali (Agua Blanca).

Catherine QUIMINAL, « **Migrants creating a new identity: men's territory, women's territory** »

Separate social groups created by African male and female migrants in France demonstrate an amazing resilience and dynamism. This text analyses how the migrant's sex determines the process of creating his or her identity in various situations in the new environment and examines the objectives of the male and female social groups of migrants from the Senegal River Valley area. These objectives appear to be both contradictory and complementary. For the men, the groups allow them to lay the foundation for a reconstituted dual French-Mali citizenship and to participate in economic and political transformations in their home countries by placing greater value on their new circumstances. The women, however, are more interested in developing a new residential space in the urban area. In so doing, they prepare the ground for the change of status to which they aspire in their new environment and for the organisation of an African diaspora in Europe. This diaspora empowers, and establishes the parameters for, an « alternative nomadism ».

• Key-words: Group – Citizenship – Construction of identity – Family – Migration – Mobility – Origin – Social relations between sexes.

Claude FAY, « **Decentralisation: Running around in a Circle (Tenenkou, Mali)** »

In the Mali Republic, the government has introduced a new policy of decentralisation

with an ideological commitment to community and to voluntary regroupings centred on villages in rural and urban areas. In the Circle of Tenenkou, the farmers have systematically recreated the old colonial cantons and pre-colonial chiefdoms. The author shows that these regroupings have been carried out as a reaction to a territorial anomaly, arising from past arbitrary administrative and political borders and from ambiguity in the interpretation of the old chiefdoms' « communal » and « imperial » status compared with the new official doctrine of « community ». But the desire to recreate « acceptable » territories does not imply – at least not for everyone – a recreation of former power structures, and, as a result, there are now intense factional struggles taking place over the choice of county towns and mayors. The author analyses these politico-territorial problems and studies the new identities being shaped against this background of a paradoxical « return to the old system ».

• Key-words: Mali – Maasina – Democracy – Decentralisation – Property – Pre-colonial chiefdoms – Political arenas – Powers – Peuls – Bozos.

Jacky BOUJU, « **Clientalism, corruption and local government in Mopti (Mali)** »

Clientalism and corruption at the local government level are examined in this article, with reference to a case study of the Mali town of Mopti. These problems – ranging from the general (clientalism, in its broadest interpretation) to the particular (corruption, in its broadest interpretation) – seem to be characteristic not so much of a particular culture, but of a paradoxical configuration in history and society. This configuration, which seems to impose political principles supposedly inconsistent with the rule of state, has created an unusual situation at the local level: minimal interference in internal affairs allowing traditional leaders in the local arena to act with relative autonomy. But on the other hand, this intermingling of powers has led to a proliferation of systems and consequently to

confusion about the principles underlying social action. As a result, clientalism and corruption have come to represent the only possible method of linking the various local power structures. With the introduction of democracy in Mali, the perpetuation, or the subversion, of clientalism and corruption have become a key element in the moves towards « good communal government », in Mopti as elsewhere.

• Key-words: Authochthony – Chiefdoms – Clientalism – Corruption – Generalised trade – Property – Government – Standardised proliferation – Political authority.

Marie-José JOLIVET, « **Space, Memory and Identity** »

This bibliographical review uses the recently published thesis by Christine Chivallon on *Space and Identity in Martinique* as its starting point. This thesis focuses on the concept of space in order to invite us to take a broader view of the ability of Martinique Islanders to affirm their historicity. Until now this historicity has almost always been denied, because of the domination of the plantation system. Christine Chivallon seeks to describe the limited autonomy enjoyed by this population and to overcome a marked tendency to reduce it to its unquestionably alienated existence. In the second part of the article, the author compares this state of affairs with the situation in French Guiana which, apart from several quite instructive points of divergence, sheds light on certain strong points in Christine Chivallon's discussion of peasant community in Martinique. Finally, to balance out this analysis, a brief review of Joel Candau's book, *Memory and Identity*, will highlight what he calls « holistic rhetoric » – memory, identity and other collective entities, so dear to sociologists and anthropologists – and their increasing lack of relevance.

• Key-words: Identity – Space – Memory – Historicity – Alienation – Peasant communities – Martinique – French Guiana.

Achevé d'imprimer en avril 2000
sur les presses de l'imprimerie Dumas
103, rue Paul-de-Vivie, 42009 Saint-Étienne,
pour le compte des éditions de l'Aube,
Le Moulin du Château, F-84240 La Tour d'Aigues

Conception éditoriale: Sonja Boué

Numéro d'édition: 514

Imprimeur n° 35787

Dépôt légal: 2^e trimestre 2000

Ici, des minorités sont autoritairement déplacées par souci de contrôle ; là, une loi encourage des communautés à revendiquer des droits territoriaux ; ailleurs, un gouvernement envoie des religieux coloniser les peuples frontaliers... : les stratégies des États pour gérer la question des « ethnies » diffèrent selon les régimes politiques et l'appréciation des dangers séparatistes. Confrontées aux dynamiques socioéconomiques mondiales et au désenclavement qu'elles entraînent, des populations du Sud tentent, dans le même temps, de reprendre en main leur destin. Leurs stratégies sont multiformes et multidirectionnelles : si ceux que la violence pousse vers la ville naviguent encore entre anomie et allégeance, d'autres profitent de leur migration vers le Nord pour renégocier leur position au sein de leur propre groupe ; certains cherchent à conjuguer la transnationalisation de leur Église avec le contrôle des paroisses et des lieux saints ; d'autres encore jouent avec les contradictions d'une politique de décentralisation démocratique...

Ce numéro d'*Autrepart* explore ainsi toute une gamme de possibles stratégies. À l'heure de la mondialisation, c'est finalement d'abord, loin des schémas réducteurs, la diversité de ces mouvements et leur richesse qui frappent.

Sommaire

- Des territoires aux identités, *Marie-José Jolivet et Philippe Léna*
Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise :
considérations à partir du Laos, *Yves Goudineau*
Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires
(Colombie), *Odile Hoffmann*
Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou,
Colombie, Brésil), *Jean-Pierre Chaumeil*
Ange de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de
la transnationalisation, *André Mary*
Perte de lieux, dénuement et urbanisation : les *desplazados* de Colombie,
Michel Agier
Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes,
territoire des femmes, *Catherine Quiminal*
La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali), *Claude Fay*
Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali),
Jacky Bouju
Espace, mémoire et identité, *Marie-José Jolivet*

Logiques identitaires, logiques territoriales

n° 14/ 2000

ISSN 1278-3986

éditions de l'aube / IRD (ex-Orstom)

120 FF/18,29 euros



9 782876 785557