

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RISS&ID_NUMPUBLIE=RISS_173&ID_ARTICLE=RISS_173_0401

Purification ethnique, savoir récuratif et dilemmes du territorialisme

par Tania MURRAY LI

| éres | *Revue internationale des sciences sociales*

2002/3 - N° 173

ISSN 3034-3037 | ISBN 2-7492-0044-X | pages 401 à 412

Pour citer cet article :

— Murray Li T., Purification ethnique, savoir récuratif et dilemmes du territorialisme, *Revue internationale des sciences sociales* 2002/3, N° 173, p. 401-412.

Distribution électronique Cairn pour éres.

© éres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Purification ethnique, savoir récuratif et dilemmes du territorialisme

Tania Murray Li*

On parle de plus en plus, en Indonésie, de purification ethnique. L'expression désigne le processus par lequel des populations qui se considèrent autochtones ou (ab)origènes récupèrent de force des territoires qui leur avaient été pris par des populations qu'elles considèrent comme étrangères. La purification ethnique cadre mal avec l'image dominante des populations autochtones comme victimes des violences perpétrées par des régimes sanguinaires, par des sociétés commerciales ou des colons avides de terres. Elle oblige les universitaires et les militants qui ont étudié – et, de fait, ont encouragé – la « résistance » et l'« autonomisation » des peuples autochtones à regarder en face les violences qui peuvent en découler, même lorsqu'ils s'accrochent à l'espoir d'un règlement pacifique. Elle révèle au grand jour le dilemme posé par ce que Liisa Malikki (1992) appelle la « métaphysique territoriale », à savoir la valorisation fréquente de ce qui est « d'origine » et « chez soi » par rapport à ce qui se déplace ou vient de l'extérieur.

Mon étude porte en particulier sur le mouvement de défense des droits des populations autochtones d'Indonésie, qui rassemble des personnes qui se considèrent comme autochtones ainsi que les universitaires et les militants qui soutiennent leur cause. À l'heure actuelle, ce mouvement est en proie à des difficultés très graves. Il a beaucoup œuvré à faire disparaître les clichés relatifs aux « indigènes retardés » ou « fanatiques religieux » et aux « tribus

sauvages », et c'est avec douleur que l'on constate que ces clichés non seulement reprennent vie mais, dans certains cas, correspondent à la réalité. Si la compassion, la générosité, l'hospitalité et le souci d'incorporer et d'inclure autrui font certainement partie des usages et pratiques coutumières en Indonésie, des événements récents ont confirmé que la tradition pouvait aussi être invoquée pour justifier l'exclusion violente et l'imposition de frontières sociales et spatiales.

D'où la question, très gênante, de savoir si le discours de défense des droits des populations autochtones n'a pas contribué, quoique non intentionnellement, à ce scénario. La gêne est la même quand il s'agit de savoir comment procéder ; en effet, la reconnaissance des titres fonciers coutumiers demeure essentielle à la subsistance et au bien-être de millions de citoyens ruraux privés de leurs droits.

Mais, faute d'une gestion transparente des choses, de procédures juridiques régulières et de libertés démocratiques réelles depuis le simple village jusqu'au plus haut niveau, la revendication unilatérale de ces droits – côté obscur du territorialisme – est une injustice faite aux migrants, qui sont au moins aussi vulnérables que les populations autochtones, et souvent davantage.

La présente étude part de l'idée que le savoir n'est jamais neutre et qu'il se développe en fonction de champs de pouvoirs spécifiques. De plus, il est récuratif puisqu'il suit des boucles de rétroaction par lesquelles un groupe apprend d'un

Tania Murray Li est maître de conférence au département de Sociologie et d'Anthropologie sociale de l'université Dalhousie de Halifax (Canada). Elle a publié plusieurs articles sur la communauté, l'indigénité et les luttes pour les ressources en Indonésie et a dirigé la publication d'un volume récent, *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, 2001 (Amsterdam, Harwood Academic Publishers). Email : taniali@is.dal.ca

autre et intègre de nouveaux modes de pensée. Il convient, dans cette perspective, de se concentrer sur le savoir produit par des groupes différents, dont les positions et intérêts varient. Dans la première section, je décris sommairement la métaphysique territorialiste et en étudie la relation avec ceux des travaux universitaires relatifs aux connaissances autochtones qui sont axés sur les populations *in situ*. J'examine ensuite les différentes formes de savoirs que les universitaires et les militants produisent pour expliquer la violence ethnique actuelle en Indonésie. Je m'attache en particulier aux difficultés que connaissent les défenseurs des droits des populations autochtones à l'heure où divers groupes récupèrent des terres et des ressources en se fondant sur une hiérarchie d'appartenance. Par là, j'espère stimuler un débat sur les limites du territorialisme et sur la nécessité de solutions moins tournées vers l'exclusion.

Savoir autochtone et métaphysique territorialiste

Liisa Malikki (1992) a bien décrit combien les métaphores botaniques, en particulier le symbole de l'arbre, imprégnaient l'imaginaire nationaliste ; ce sont là autant de postulats qui vont de soi pour une métaphysique territorialiste qui valorise les populations installées « chez elles » et enracinées dans leur sol natal et qui voit dans les populations déplacées, déracinées, migrantes et réfugiées quelque chose comme une pathologie. Liisa Malikki montre comment les métaphores du discours nationaliste se retrouvent transposées au niveau local, où elles sont plus intégralement biologisées, sacralisées et héroïsées dans un discours où les peuples autochtones sont présentés comme ne faisant qu'un avec leur terre, comme tellement enracinés que la perte de leur territoire, sa transformation ou son invasion par des étrangers ont des effets particulièrement destructeurs, parfois ethnocides. La métaphysique territorialiste est au cœur des revendications actuelles de nombreux peuples autochtones et de leurs partisans : on estime que l'on ne peut retrouver un mode de vie autochtone qu'à condition de pouvoir récupérer un territoire et y exercer sa souveraineté, de pouvoir « imposer sa loi dans ses villages, ses forêts et ses collines ».

Nombre d'universitaires qui s'intéressent aux savoirs autochtones insistent sur la nécessité d'écouter ce qu'ont à dire des populations dont

les conceptions du monde et les pratiques ont été façonnées en liaison intime avec un terrain biophysique particulier et unique. De même, l'accent a souvent été mis sur l'ethnobotanique et les applications de la gestion des ressources (Agrawal, 1995 ; Ellen et Harris, 2000). On s'est beaucoup moins intéressé à l'étude des conceptions économiques et politiques des peuples autochtones et de l'idée qu'ils se font des relations de pouvoir autour d'eux. Néanmoins, certains spécialistes des savoirs autochtones se sont penchés sur ces questions dans une optique holiste, estimant que les connaissances techniques étaient intégrées dans les relations sociales et des constructions symboliques (Ellen et Harris, 2000, p. 5). Il est rare cependant que ces études aillent au-delà de l'environnement biophysique immédiat et qu'elles situent les savoirs autochtones dans des champs de pouvoirs plus vastes¹.

Par un biais institutionnel différent, l'intérêt des connaissances économiques et politiques autochtones a été pris en compte et explicité dans les méthodes d'évaluation participative rurale à orientation développementale utilisées pour tenter de comprendre les points de vue locaux sur les tendances historiques, hiérarchies sociales et relations de pouvoir institutionnalisées. Ces méthodes vont par ailleurs de pair avec un discours sur la participation locale et l'autonomisation des groupes marginalisés qui est actuellement promu aussi bien par des organisations non gouvernementales que par des bailleurs de fonds et des gouvernements. Comme des critiques l'ont cependant relevé, les types de savoirs politico-économiques susceptibles d'être pris en compte dans le cadre d'une réunion de village à laquelle participent des fonctionnaires de la planification et des représentants de bailleurs de fonds intéressés à la conception de projets pour les pauvres risquent d'être fort limités (Mosse, 1994). Hostilités entre les sexes, les classes et les ethnies, corruption des pouvoirs publics, élections truquées, programmes publics mal inspirés, pressions exercées par le marché mondial : ce sont là des problèmes qui ne seront probablement abordés que superficiellement, en n'utilisant que la surface de ce que des populations privées de leurs droits peuvent effectivement savoir des champs de forces qui façonnent leur existence.

L'étude sérieuse des connaissances politiques et économiques des autochtones risque évidemment d'être beaucoup plus controversée que l'ethnobotanique et elle suscite des difficultés



Une femme fuit en emportant un sanctuaire religieux, Dili, Timor oriental, 1999. M. Goldwater/Network/Rapho.

beaucoup plus grandes. Parfois, ces connaissances confirment tout simplement – ou semblent confirmer – ce que des étrangers bien disposés pensent déjà savoir, c'est-à-dire que l'oppression des populations autochtones est due aux pouvoirs publics, aux grandes sociétés commerciales ou à d'autres intérêts puissants. Mais il arrive que les populations autochtones voient leurs principaux ennemis chez des gens qui sont relativement « de l'intérieur » : une voisine sorcière (Comaroff et Comaroff, 1999), un clan rival qui constitue une menace pour l'honneur collectif (Daviskar, 1997) ou, et c'est là une extrémité beaucoup plus redoutable, des voisins de religion ou d'affiliation ethnique différentes, qui, de simplement différents, sont désormais classés « dangereux » et risquent d'être éliminés à titre préventif (Mamdani, 2001).

Face à la violence populaire, le Gouvernement indonésien part d'ordinaire de l'hypothèse que les parties concernées sont mal informées et ignorantes. L'explication officielle, c'est que des populations crédules, arriérées et peu habituées à

réfléchir ont été induites en erreur sous l'influence de doctrines extrémistes prêchées au nom de la religion, ou qu'une violence tribale démente a été attisée par des chefs peu scrupuleux. Le rôle des pouvoirs publics est donc de guider et de rééduquer une population infiniment malléable et naïve. Convaincus de la valeur du savoir autochtone, ses défenseurs rejettent systématiquement l'arrogance des explications avancées par les pouvoirs publics, objectant que les populations autochtones ne sont pas stupides, qu'elles ont de bonnes raisons d'agir comme elles le font, et qu'il faut comprendre et apprécier leurs perspectives et expériences. C'est sans doute vrai en ethnobotanique, mais c'est fort gênant quand on a affaire à de l'ethnoviolence.

Une des raisons qui rendent la violence directe, physique et personnelle si inquiétante – quels qu'en soient les auteurs – c'est son caractère excessif, où Étienne Balibar voit une cruauté défiant toute explication rationnelle (1998). Cela vaut aussi bien pour la torture et la peine de mort

sanctionnées par l'État que pour les agissements d'une foule dayak qui arrête un car pour massacrer des réfugiés déjà sur le départ (ICG, 2001, p. 5). Devant la cruauté, l'analyse est vite prise de cours. Des universitaires n'en cherchent pas moins à expliquer les conditions qui rendent la violence possible et, dans la section ci-après, je procéderai à un bref examen des champs de savoirs qu'ils ont produits.

Ce que la science dit de la violence populaire

Dans le discours universitaire sur la violence, un courant important privilégie le thème néomalthusien des conflits qui éclatent inévitablement du fait de l'augmentation démographique dans un contexte de ressources limitées². Un autre courant, représenté notamment par Samuel Huntington, se contente d'expliquer les conflits ethniques et religieux actuels en termes d'identités primordiales et de « choc des civilisations ». Lorsqu'ils se penchent sur l'Indonésie, les médias occidentaux brodent volontiers sur le thème de l'impossibilité d'imposer la paix et l'unité à « treize mille îles où bouillonne un mélange détonnant de cultures, de groupes ethniques, d'antagonismes, de dieux et de langues parlées » (Mydans, 11 septembre 2001). Les anthropologues ont parfois alimenté les clichés populaires sur les pratiques tribales exotiques, les mentalités grégaires ou la propension de l'Indonésien à perdre le contrôle de soi-même (s'abandonner à l'*amok*) – surtout lorsque leur analyse se trouve réduite aux dimensions de formules journalistiques. C'est ainsi que Clifford Geertz, dans une interview pour le *New York Times* à la veille de la chute de Suharto, disait que les Javanais paraissaient polis, respectueux et maîtres d'eux « jusqu'à ce qu'ils s'abandonnent à tous les démons » (Shenon, 9 mai 1998). Ce que le lecteur peut tirer de ce type de commentaire, c'est un modèle de culture javanaise généralisateur et non historique qui élude la question de savoir pourquoi les choses se sont passées ici et maintenant, pourquoi telles cibles ont été visées, pourquoi sous ces formes là, et pourquoi pas là-bas, pourquoi pas tout le monde, etc.

En réaction aux relations simplistes que l'on trouve dans les médias et dans certains travaux universitaires, de nombreux spécialistes, soucieux de rendre compte du moment où les autochtones et autres victimes « se font tueurs » (Mam-

dani, 2001), cherchent des causes sous-jacentes et insistent sur les facteurs politico-économiques. C'est ainsi que des universitaires sont intervenus à l'occasion des récentes attaques terroristes sur New York et Washington pour mettre en évidence les conditions qui sont à l'origine du terrorisme : la pauvreté, le désespoir d'une Palestine et d'un Afghanistan en proie à la guerre, ainsi que la complicité des capitalistes américains et des partisans de la guerre froide. Mamdani (2001) pense que la participation massive des Hutus au génocide du Rwanda (1994) s'explique en partie par leur volonté de défendre les terres et la liberté du travail obtenus à la suite de la révolution de 1959, qui avait mis fin à la domination tutsie. Dans l'Afrique du Sud contemporaine, Comaroff et Comaroff (1999) trouvent des causes économiques aux déplorables événements au cours desquels des villageoises accusées de pratiquer la sorcellerie et de profiter du travail d'autrui par des moyens magiques ont été agressées et tuées. Ils replacent le phénomène des « économies des forces occultes » dans la crise économique, tant rurale qu'urbaine, qui ôte aux jeunes la possibilité de se marier et d'entrer dans une vie adulte légitime. Les femmes âgées, en particulier si elles ont quelques biens et sont infécondes, deviennent la cible rapprochée d'une colère qui *en réalité* est liée à un problème systémique, national et transnational, de nature économique et politique. Selon ces auteurs, le surnaturel apparaît comme une traduction, un décalage, une métaphore, une dramatisation ou un répertoire symbolique qui sert à exprimer un désir frustré de modernité.

Pour expliquer les violences de 1997 entre les Dayaks et les Madurais de la province indonésienne de Kalimantan ouest, Peluso et Harwell (2001) décrivent l'émergence et la territorialisation d'identités ethniques au cours de la période coloniale, processus que les politiques d'Ordre nouveau ont intensifié en privant de ressources des populations qualifiées de « primitives ». De façon significative, ils notent que cette territorialisation ethnique a été consolidée par les campagnes en faveur des droits des autochtones, qui oblitérent souvent des histoires violentes faites de migrations et de conquêtes pour prouver que les communautés autochtones sont sur les lieux depuis des temps immémoriaux. Ces auteurs donnent un exposé des conditions de la violence qui est complexe, historique, à multiples niveaux, et ils cherchent sérieusement à comprendre les points de vue des autochtones, en compensant

l'analyse culturelle par une analyse politico-économique. Bien qu'ils ne réduisent pas la violence à un calcul politico-économique, l'accent matérialiste qu'ils mettent sur les moyens de subsistance et les luttes pour s'emparer des ressources constitue au fond la base de leur explication. De même, dans leur introduction à *Violent Environments*, ce sont des droits différentiels sur des ressources naturelles que Peluso et Watts (2001) considèrent comme le déclencheur explicite.

Les anthropologues veillent toujours à bien distinguer la présentation qu'ils font de ce que pensent les indigènes et les interprétations auxquelles ils se livrent pour situer et contextualiser la pensée indigène dans le cadre conceptuel qu'ils ont choisi, pour procéder à des comparaisons dans le temps ou l'espace ou spéculer sur les *motivations réelles* des populations. Les universitaires, qui sont souvent bien disposés envers les populations qu'ils étudient et qui veulent les présenter sous un jour favorable, évitent d'attirer l'attention sur ce qu'ils n'approuvent pas. Quel sens y a-t-il pour eux à produire un savoir opposé à des conceptions formulées en termes ethniques ou religieux quand ces conceptions ne viennent pas d'étrangers mal avisés (les médias, d'autres universitaires ou des politiciens qui insistent sur des identités primordiales et des rites tribaux exotiques), mais sont le fruit de l'expérience « autochtone » quotidienne ? Que fait-on au juste quand on traduit en langue de classe, de capitaux et de flux mondiaux des histoires locales de pouvoir et d'interprétation de telle sorte que les populations autochtones et les migrants apparaissent comme sujets éminemment rationnels à la recherche de terres et de ressources, ou comme victimes, mais pas comme auteurs de l'impossible ?

Les dilemmes des militants

Les difficultés que connaissent les personnes qui militent directement pour les droits des peuples autochtones sont encore plus aiguës. Dans la présente section, je me propose d'étudier le champ de savoir que produisent les militants dans leurs efforts pour expliquer les conflits ethniques et religieux qui ravagent actuellement diverses parties de l'Indonésie. Même si je relève certaines lacunes et silences de ce savoir, je tiens à bien préciser que je n'y vois pas une approbation des violences : que les actes perpétrés aient été ou non explicitement condamnés, je suis convaincue

que le sentiment d'horreur est la première réaction de l'immense majorité des observateurs, et surtout des militants qui ont œuvré de bonne foi pour que la justice soit rétablie en faveur des peuples autochtones. Ces lacunes et silences ne sont pas non plus des symptômes de lâcheté ou d'indifférence. Il me semble plutôt qu'il faut y voir des réactions de consternation devant la façon dont un discours sur l'attachement profond des populations autochtones à leurs terres ancestrales et sur les droits qui découlent de cet attachement a été repris, amplifié ou déformé pour justifier la violence et l'exclusion. Ce sont également des réactions symptomatiques du désespoir de celui qui constate que les blessures profondes que les groupes s'infligent mutuellement multiplient par mille les obstacles à la paix et à la justice en Indonésie.

Le concept d'indigénéité, né chez les colons blancs, ne convient guère à cette nation-archipel, où des groupes différents sont venus s'installer, se sont mêlés et se sont repoussés au cours des siècles, et même les habitants des montagnes les plus éloignées et d'îles comme Kalimantan et Sulawesi entretiennent depuis longtemps des relations avec des chefferies côtières et autres représentants du pouvoir (Li, 2001b ; Tsing, 1993). Dans une autre publication, j'ai étudié la question des groupes qui ont occupé l'espace autochtone ou tribal en Indonésie (Li, 2000), ainsi que la généalogie et les limites du mouvement social indonésien constitué ces dix dernières années en vue de défendre les titres fonciers coutumiers (Li, 2001a). Tout en faisant ressortir la causalité politique et économique, j'ai examiné les conditions dans lesquelles une lutte autrefois conçue en termes de populations et de terres avait été reformulée en termes de culture et de nature. J'ai indiqué le paradoxe qu'il y avait à vouloir remédier à l'injustice et promouvoir la durabilité en reconnaissant des titres fondés sur les liens d'une population avec un lieu ; en effet, la sécurité des uns suscite alors l'insécurité radicale des autres, de ceux qui ne sont plus là « chez eux » et se trouvent violemment exclus. Depuis le lieu protégé qu'est une institution universitaire, cette situation ne m'apparaissait que comme un paradoxe, mais pour le mouvement de défense des droits des populations autochtones d'Indonésie, les dilemmes suscités par la violence de ces dernières années ont quelque chose de profondément déconcertant.

Au moment de la crise de 2001 à Kalimantan centre, où des Dayaks autochtones ont massacré de cinq cents à mille migrants madurais et en ont pourchassé et expulsé de trente mille à quatre-vingt mille (DTE, 2001a ; Tapol, 2001), les porte-parole d'AMAN (l'alliance indonésienne des peuples autochtones) n'ont fait, pour autant que je le sache, aucune déclaration publique³. Depuis son siège de Londres, le mouvement Campaign for Ecological Justice in Indonesia, Down to Earth (DTE, 2001a) a procédé à une analyse approfondie des atteintes aux droits territoriaux et culturels qui avaient poussé les Dayaks à pareils excès. Mais le compte rendu de DTE souffre de lacunes essentielles. Il insiste sur le rôle joué par les pouvoirs publics, qui ont empiété sur les droits des Dayaks en accordant leurs terres coutumières à des sociétés d'exploitation forestière et en encourageant l'entrée d'étrangers dans l'espace dayak. Mais dans les violences de 2001 comme de 1997 (Peluso et Harwell, 2001), les Dayaks n'ont attaqué que les Madurais, qui étaient venus pour la plupart à Kalimantan spontanément, sans l'appui du gouvernement⁴. Les Javanais, amenés dans la province aux termes du programme officiel de migration, et qui étaient bien plus nombreux que les Madurais, n'ont pas été inquiétés. Ainsi donc, l'analyse politico-économique qui a les faveurs de DTE, et qui critique surtout le régime d'Ordre nouveau pour avoir encouragé l'immigration et les appropriations foncières (DTE, 2001b), n'est pas pleinement confirmée si l'on considère le conflit de plus près. Conscients de cette insuffisance, DTE, Tapol et l'International Crisis Group (ICG, 2001b) admettent d'autres explications, largement acceptées au niveau local ainsi que dans les milieux proches du Gouvernement indonésien, qui insistent sur l'incompatibilité culturelle : les Madurais seraient trop agressifs et se comporteraient en terre dayak comme en pays conquis. Pour cette raison, ils sont malheureusement devenus la cible de frustrations qui, comme dans le cas des persécutions de « sorcières » en Afrique australe, sont *en réalité* de nature surtout systémique et politico-économique⁵. Mais les opinions des auteurs de ces crimes ne confirment pas l'explication économique ; comme l'a déclaré l'un des combattants, « si ce qui motivaient les Dayaks était la jalousie sociale, on s'en serait pris aux Chinois, pas aux Madurais » (ICG, 2001b, p. 20). Un dirigeant dayak, le professeur Usop (arrêté par la suite), a bien expliqué que l'objectif était la purification

ethnique et s'est félicité de son succès : « Nous avons gagné la guerre, nous attendons seulement maintenant que les réfugiés soient évacués⁶ » (Dillon, 27 février 2001 ; ICG, 2001b, p. 7).

S'il est un point sur lequel le mouvement de protection des peuples autochtones se tait, c'est sur les conséquences qu'entraîne le fait de fonder les droits et les identités sur une métaphysique territorialiste qui valorise les populations qui sont « chez elles » et qui délégitime – voire, au pire, punit et exclut – les « autres », les étrangers. Le mouvement DTE condamne catégoriquement les attaques lancées par les Dayaks contre les Madurais et affirme que les Madurais ne doivent pas être chassés de Kalimantan (DTE, 2001a). Mais les tensions sont, sur ce point, insurmontables. L'avenir tel que l'envisagent DTE, AMAN et d'autres militants citoyens d'Indonésie et d'ailleurs, consiste, pour les peuples autochtones, à être maîtres chez eux, aux conditions qu'ils ont choisies, même s'ils accueillent des immigrants qui s'engagent à respecter les coutumes locales, sur des terres que les autochtones leur auront généreusement affectées après avoir d'abord réaffirmé leurs droits souverains⁷ (DTE, 1999, Konsorsium Reformasi Hukum Nasional et Konsorsium Pembraruan Agraria, 1998). Voilà un beau rêve, mais rien n'indique que les choses se passent actuellement ainsi dans la campagne indonésienne. Il faut noter aussi qu'on ne voit guère se dessiner à l'horizon l'autre solution, et que l'engagement pris par le mouvement indépendantiste en faveur d'une même citoyenneté pour tous qui garantisse équitablement la sécurité et le bien-être général n'a pas été respecté ; en des temps de trouble, on ne s'étonnera donc pas de voir les populations se tourner vers « les leurs » quand elles ont besoin de sécurité.

Hierarchies d'appartenance et exclusion ethnique

Dans les trois années qui ont suivi le renversement de Suharto, l'armée a perdu de sa crédibilité et les gens ont commencé à émettre des griefs et des revendications longtemps réprimés ; l'Indonésie a alors connu plus d'un million de réfugiés internes. Dans les provinces de l'est à l'ouest (Papouasie, Timor, Moluques, Sulawesi, Kalimantan, Atjeh), des immigrants ont été chassés de chez eux, de leur ferme et de leur entreprise sous la pression de la violence populaire ou sous la menace de celle-ci (DTE, 2001b,

p. 5-6). Sur l'île de Kalimantan comme à l'échelle de toute la nation, les sources officielles confirment que 6,5 % seulement de ces personnes ont été déplacées dans le cadre de programmes gouvernementaux (DTE, 2001b, p. 6). Il est vrai que les pouvoirs publics, avec le soutien de bailleurs de fonds et d'investisseurs internationaux, avaient appuyé des mouvements migratoires « spontanés » en construisant des routes et en encourageant le développement de plantations (DTE, 2001b, p. 9-11). Mais la plupart des gens qui sont maintenant chassés de chez eux s'étaient déplacés de leur propre gré et avaient acquis des terres directement auprès de la population locale par des moyens plus ou moins réguliers. Ces moyens allaient de l'occupation pure et simple de terres que les pouvoirs publics, faisant fi des titres coutumiers, considéraient comme relevant du « domaine de l'État » jusqu'à des achats fonciers négociés avec des particuliers selon des termes que les lois coutumières acceptaient et légitimaient (Li, 2001b ; Peluso et Harwell, 2001).

De nombreux immigrés occupent depuis des générations leur nouvel habitat, dans une paix et une sécurité apparentes, se mariant avec les populations locales, vivant en leur sein ou vivant séparément mais sans rancœur manifeste (ICG, 2001b). Un pourcentage important des Madurais chassés de leurs villages de Kalimantan en 1997 et 2001 appartenaient à cette catégorie. Les quarante mille Madurais qui vivent encore dans des conditions épouvantables dans les camps de réfugiés « temporaires » de Pontianak (Kalimantan ouest) trois ans après les violences qu'ils ont subies sont la preuve même qu'ils s'estimaient chez eux à Kalimantan (ICG, 2001b, p. 22 ; Tapol, 2001, p. 2). Lors des dernières expulsions de Kalimantan centre, l'armée a mis cinquante mille Madurais sur des bateaux et les a transportés à Java ou Madura, lieux auxquels ils sont censés être rattachés par un lien « originel » mais où ils n'ont ni proches, ni terres, ni ressources. Les efforts pour leur trouver un autre lieu de résidence se heurtent à la logique territorialiste : où que l'on installe les réfugiés, ils y trouveront des ayants droit qui ont priorité sur eux. Il n'y a pas de *terra nullius* en Indonésie – en tout cas aucune sur laquelle on puisse vivre ; c'est là une vérité désespérante dont l'ex-Président Wahid a bien fait ressortir l'évidence avec ses propos en l'air sur « l'île » qu'il allait trouver pour réinstaller les réfugiés (ICG, 2001b, p. 12).

À Atjeh et en Papouasie occidentale les mouvements séparatistes sont solidement installés et le Gouvernement indonésien a proposé de négocier des dispositions spéciales en matière d'autonomie pour ces provinces dans le souci d'empêcher l'éclatement de la nation. Dans ces provinces, les déplacements de populations faisaient clairement partie d'un projet des pouvoirs publics visant à « unir » la nation, et les séparatistes voient dans les migrants l'instrument d'un colonialisme interne (DTE, 2001b, p. 5). Leur avenir est loin d'être assuré, au même titre que celui des autres migrants. À Atjeh, le projet de loi sur l'autonomie ne donne aucune précision quant aux droits ou à la situation des résidents non originaires d'Atjeh, points sur lesquels il appartiendra au futur gouvernement autonome de se prononcer (ICG, 2001a, p. 42). Des dizaines de milliers d'immigrants originaires de Java et d'émigrés ont été chassés d'Atjeh ces dernières années (trente-quatre mille en 1999-2000) [Anon, 24 octobre 2000]. En Papouasie occidentale également, les immigrants ont été chassés de certaines circonscriptions ; d'autres migrants ont été la cible de la violence papoue. Une intervention brutale et ouvertement raciste de l'armée contre des étudiants papous a déclenché le saccage par les Papous d'un quartier de migrants ; on a compté chez ces derniers vingt-quatre morts. Il y avait eu dans ce cas provocation flagrante puisque l'armée avait déclenché les hostilités en ouvrant le feu sur les Papous depuis les maisons de migrants et qu'elle avait ensuite attisé la violence en appelant les migrants à s'armer (HRW, 2001, p. 12, 15). Néanmoins, ni la communauté papoue, ni ses dirigeants politiques n'ont condamné les agressions de migrants civils, et ce silence pesant « risque de réduire à néant les déclarations d'attachement aux formes légales et pacifiques de lutte, rendant plus probables de nouveaux incidents de ce type » (HRW, 2001, p. 3).

La nouvelle législation indonésienne en matière d'autonomie régionale, qui permet aux provinces, districts et villages de se gouverner selon leurs principes coutumiers, a avivé l'espoir « d'être maître chez soi », selon le programme affiché par le mouvement de défense des droits des autochtones. Elle a également aggravé le risque d'exclusion⁸. Les autorités provinciales de Sumatra ouest ont été les premières à tirer parti de cette législation. Les Minangkabaus, population originaire de cette région, ont remis en vigueur les coutumes minangkabaus qui, selon eux,

avaient été combattues et réduites à néant par les politiques d'homogénéisation de l'Ordre nouveau. Les nouvelles dispositions administratives donnent aux millions de Minangkabaus qui vivent à l'extérieur de la province le droit de participer à la vie de leur « patrie ». En posant comme principe l'homogénéité de la culture et de l'ethnicité, ces dispositions n'accordent aucun droit défini – en fait, elles les mentionnent à peine – aux populations non minangkabaus qui habitent la province⁹ (Sumatera Barat, 2000). L'ethnisation de la vie politique et économique atteint même des niveaux de détail : parmi les fonctionnaires qui se trouvent en surnombre du fait de la politique de décentralisation, les premiers licenciés sont les non-Minangkabaus, puis les Minangkabaus d'autres districts. Les observateurs minangkabaus qui, en principe, n'approuvent pas cette tendance, reconnaissent qu'eux aussi tombent sous son emprise puisqu'ils considèrent l'identité ethnique de leurs collègues, par exemple, sous des angles qu'ils n'avaient jamais envisagés auparavant (Benda-Beckmann et Benda-Beckmann, 2001).

Dans les zones rurales aussi, les hiérarchies d'appartenance jouent à petite échelle. Dans les collines du centre de Sulawesi, un groupe de fermiers a envahi une portion d'un parc national au motif qu'ils n'ont pas suffisamment de terres agricoles et que le gouvernement ne leur a jamais donné les deux hectares par famille qu'il leur avait promis quand ils ont quitté leurs villages des collines pour s'installer dans la plaine. Maintenant, ils sont en conflit avec un village voisin, dont les habitants soutiennent que la portion de parc en question fait partie de leur territoire ancestral et que c'est à eux que revient le privilège de le transformer ou de le protéger. Dans ce cas, les paysans réinstallés, victimes d'une politique gouvernementale marquée par la corruption et par l'absurdité (Li, 1999), n'ont été arrachés à leurs collines « autochtones » ancestrales que pour être qualifiés ensuite de « fermiers » et « migrants » par les « populations autochtones » du village voisin, avec lesquelles ils partagent pourtant une situation de marginalisation et de paupérisation.

Dépasser la métaphysique territorialiste

C'est une métaphysique territorialiste qui est en train de se répandre en Indonésie. Les gens pensent de plus en plus en termes de hiérarchies

d'appartenance. Si les universitaires, dont je suis, ont essayé de comprendre les conditions politiques et économiques qui favorisent ce type de pensée, j'estime que le moment est venu de porter sur la place publique les hypothèses à la base de la métaphysique territorialiste, de les critiquer et de les débattre et, surtout, d'en examiner les conséquences. Les partisans d'un retour au régime juridique coutumier et aux modèles de gouvernement autochtones doivent se poser la question du pluralisme, de la justice sociale et des modalités selon lesquelles ces considérations doivent tempérer les droits liés à l'indigénité. Si les droits sont accordés de façon différentielle et que les gens ne jouissent de la pleine citoyenneté que s'ils se trouvent sur leur terre « natale », il faut s'attendre à une recrudescence de la violence et de l'exclusion.

Dans certaines régions d'Indonésie, la métaphysique territorialiste est neutralisée par une sagesse autochtone différente, avec une perspective autre sur la relation entre population et lieu, qui insiste sur les liens que forment les pratiques sociales de cohabitation et d'association. Elle considère l'attachement que les gens éprouvent pour leur lieu de naissance – littéralement, le lieu où ils ont versé leur sang, *tumpah darah*, expression qui insiste sur le caractère immédiatement physique d'un lien créé de façon contingente avec la surface du sol plutôt qu'avec les racines qui plongent dans le sol. Les funérailles créent elles aussi des liens : chacun dans le voisinage est obligé d'aider à enterrer rapidement les morts, ce qui renforce les liens entre les vivants et unit les morts au sol où il se trouve qu'ils ont vécu. On relèvera également le dicton bien connu qui dit : « Là où tes pieds ont touché le sol, c'est là que tu honores le ciel », qui fait ressortir l'adaptabilité des gens, ainsi que l'obligation qui est la leur de constituer des communautés et de vivre en paix avec leurs voisins.

Malgré tous leurs défauts, les régimes coloniaux et postcoloniaux d'Indonésie ont eu ceci de bien qu'ils n'ont pas défini les populations en fonction du lieu qu'elles occupent sur une grille fixe d'identité ethnique et qu'ils n'ont pas accordé les droits en fonction de cette identité. Les seules catégories raciales que l'administration coloniale reconnaissait étaient les Européens, les Orientaux étrangers (Chinois, Indiens, Arabes) et les indigènes. Elles n'ont pas créé de catégories juridiques pour distinguer les paysans des tribus ou « peuples autochtones ». Vers la fin

de la période coloniale, quand l'empire des Indes orientales néerlandaises s'est agrandi en conquérant et incorporant les îles éloignées de l'archipel, le gouvernement a institué un système d'administration indirecte. Il a fallu pour cela établir l'existence d'un droit coutumier et en faire la synthèse dans ce que l'on considérait comme des zones culturelles, mais les spécialistes néerlandais du pluralisme juridique qui entreprirent cette tâche estimaient qu'ils n'établissaient l'existence que de variantes modestes de thèmes culturels propres à l'ensemble de l'Indonésie (Burns, 1989). Les informations recueillies sur le droit coutumier ont eu pour effet, dans la population indigène, de stimuler à un certain point la pensée ethnique et les identités ethniques territorialisées (Peluso et Harwell, 2001), mais on n'alla pas pour autant jusqu'à tracer des limites strictes sur une carte géographique, ni à spécifier le groupe ethnique d'appartenance sur les cartes d'identité – initiative fatale qui fit de l'ethnicité un facteur d'identité politique au Rwanda et ailleurs (Mamdani, 2001).

Jusqu'à son dernier recensement (2000), l'Indonésie ne collectait pas de données sur l'origine ethnique¹⁰. Les préjugés et clichés ethniques existaient bien sûr, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'appareil de l'État, mais ils n'ont pas été institutionnalisés dans les codes juridiques ou administratifs. Le régime d'Ordre nouveau a promu la diversité culturelle sous la forme de la danse et du chant, mais il s'est efforcé de dissocier les identités ethniques des droits sur des territoires et des ressources (Peluso et Harwell, 2001). La perte de leurs droits coutumiers sur les ressources qui s'en est suivie a porté un coup fatal à des dizaines de millions d'Indonésiens, dont les terres ont été redéfinies comme forêts domaniales et dont les exploitations agricoles extensives et les revenus tirés de la forêt ont été déclarés contraires à la loi. Mais la réponse à ce problème n'a pas obligatoirement à être exprimée en termes territorialistes. Le régime d'Ordre nouveau n'a pas seulement foulé aux pieds des droits culturels ; il a bafoué le droit de tout citoyen, quelle que soit son affiliation ethnique, à disposer de moyens de subsistance assurés et à bénéficier des avantages de la démocratie. Les promesses de citoyenneté commune qui étaient fondamentales pour le mouvement indépendantiste ont conservé toute leur valeur, et il ne faudrait pas sous-estimer les dangers qu'il y aurait à abandonner cette voie pour un ordre ethnico-territorial.

Conclusion

Les universitaires et les militants qui s'intéressent aux populations autochtones sont, me semble-t-il, ambigus sur la question du territorialisme. D'un côté, nombre d'entre nous, éduqués dans une tradition démocratique libérale, sommes gênés de voir l'ethnicité ou la religion servir à la mobilisation politique. Face à la violence populaire, nous n'accordons qu'une attention superficielle aux idiomes ethniques ou religieux dans lesquels les gens expliquent leurs actes et préférons voir dans la violence la manifestation d'une inégalité politico-économique sous-jacente. Nous exhibons des coupables faciles : l'État, l'armée, les capitaux étrangers et les élites manipulatrices. Nous nous convainquons que les populations qui partagent un passé d'exploitation et de paupérisation vont coopérer pour venir à bout de leurs adversaires communs et coexister dans la paix et l'harmonie. D'un autre côté, les hypothèses territorialistes font partie intégrante de concepts quotidiens comme celui d'« indigène ». Comme je l'ai dit, une des raisons pour lesquelles les savoirs autochtones intéressent les personnes qui leur sont étrangères, c'est qu'ils s'incarnent dans des populations indigènes profondément attachées à un lieu particulier. Les rêves populistes sur la capacité des peuples à gérer humainement leurs affaires se trouvent également résumés dans l'image de la communauté autochtone, intégrée en toute sécurité à son sol natal.

Comme je l'ai montré, la pensée territorialiste a un revers, qui prend actuellement la forme de l'exclusion violente. Ce qui est particulièrement inquiétant, en tout cas à mes yeux, c'est la boucle de rétroaction par laquelle la métaphysique territorialiste qu'ont adoptée certains observateurs étrangers a fini par modeler les conceptions et pratiques des populations dites autochtones. Les savoirs autochtones sont dynamiques, ils se sont formés et reformés dans le dialogue avec divers groupes, programmes et processus. L'auteur dayak Riska Orpa Sari, dans un article qu'il a publié dans un journal international pour justifier l'expulsion violente des Madurais de Kalimantan, insiste sur les attaches écologiques des Dayaks : « Nous sommes nés de la forêt, nous vivons de la forêt, nous mourons et sommes ensevelis dans la forêt... nous sommes tenus de prendre soin de la nature et de protéger de la destruction la patrie que Dieu nous a donnée » (9 mars 2001). Je ne connais pas de sources

d'ethnologie historique où l'on retrouverait ces mêmes termes utilisés par des Dayaks de générations précédentes pour décrire leur monde ; ce ne sont pas les mots qu'aurait choisis la génération de l'indépendance, qui cherchait à obtenir l'égalité au sein de la nation par le biais du parti politique dayak (interdit par Sukarno) ; ce n'est pas non plus une description exacte des croyances religieuses des Dayaks d'aujourd'hui (musulmans et chrétiens) ou de leurs pratiques forestières, qui consistent notamment – et il n'y a là rien d'étonnant – à prendre une part active à l'exploitation du bois, industrie principale de la province.

Je ne veux certainement pas dire que les conceptions de cet auteur sont fausses, ni qu'elles manquent d'authenticité. Ce que je veux, c'est montrer que le savoir ne se constitue pas isolément. Les entretiens notés par Peluso et Harwell à Kalimantan ouest, et qui ont été cités plus haut, ont confirmé que le mouvement de défense des droits des peuples autochtones avait eu une influence sur la formulation des revendications

ethnoterritoriales actuelles des Dayaks (2001). De même, on notera que la décentralisation et l'autonomie régionale, qui contribuent désormais au regain de la territorialisation ethnique à Sumatra ouest, ont été, au moins en partie, encouragées par les organismes donateurs, avec leurs programmes transnationaux de gouvernance économiquement efficace, de promotion de la « société civile » et d'accès au marché.

Tout savoir, notamment tout savoir anthropologique, est de nature dynamique : il prend sa source, et se fonde, dans des courants et modes de pensées nouveaux. Il est situé, et ne se comprend, que par rapport à des domaines d'intérêt et de pouvoir plus vastes. Il est également récursif, c'est-à-dire plein de boucles de rétroaction, à la fois sources de risques et de chances. Nous faisons partie des mondes que nous étudions et devons prendre très au sérieux les responsabilités que cela entraîne.

Traduit de l'anglais

Notes

* Je remercie Arun Agrawal, Rebecca Elmhirst, Victor Li et Donald Moore pour leurs critiques constructives.

1. Pour une exception notable, voir Ellen (1999).

2. Pour un exposé de la pensée néomalthusienne et une critique dévastatrice de ses omissions et simplifications, voir Peluso et Watts (2001).

3. Plusieurs des forums de discussion environnementaux indonésiens que je consulte (FKKM, INCL) et qui se font souvent l'écho des préoccupations des peuples autochtones, n'ont donné aucune information, ni fait aucune déclaration sur les événements de mars 2001 à Kalimantan. Une « déclaration conjointe d'ONG sur la tragédie de Sampit » (Djakarta, 1^{er} mars 2001) faite par des groupes affiliés à l'INFID (International NGO Forum on

Indonesian Development) en impute purement et simplement la responsabilité à l'inégalité du développement de la région, en particulier à l'immigration et à des projets de transformation et d'exploitation forestière à grande échelle qui ont marginalisé les populations locales et attiré des migrants, dressant ainsi les deux groupes l'un contre l'autre dans un contexte d'emplois et de ressources limités. Les élites y sont également critiquées pour avoir exploité les tensions, et l'armée pour avoir exacerbé le conflit. Les auteurs demandent à la police, à l'armée et aux milieux financiers internationaux (Banque mondiale, FMI, BAD) de rendre des comptes et de rechercher les « acteurs intellectuels » pour qu'il ne soit plus possible « de procéder à une manipulation et à une mobilisation perfides des masses ». Ils nient qu'il y ait eu « évacuation massive forcée », laissant entendre que c'est

essentiellement l'armée qui a recouru à la force, ce qui cadre mal avec la détermination des Dayaks à chasser les Madurais et avec le fait que de nombreux Madurais terrifiés sont bien décidés à quitter les lieux. Dans ce compte rendu comme dans ceux qu'ont fournis Tapol et DTE, l'immigration (mais pas les immigrés eux-mêmes) est représentée comme quelque chose de réellement ou de potentiellement pathologique, et le remède à la violence consiste à rétablir les peuples autochtones dans leurs droits à la terre et aux ressources.

4. Les Madurais représentaient de 6 à 7 % de la population de Kalimantan centre avant leur expulsion, et environ 60 % de la population de la ville de Sampit (ICG, 2001b, p. 1). Les Madurais étaient très précisément repérés, puisque les Dayaks prétendaient pouvoir les distinguer même en

état de transe (ICG, 2001*b*, p. 6) et, de façon plus spécifique, les reconnaître à l'odeur (Nancy Peluso et Anna Tsing, propos tenus à l'auteur).

5. Michael Dove a décrit les violences de 1997 à Kalimantan ouest comme « un exemple classique de tensions économiques qui se manifestent sous la forme de tensions ethniques » (cité par Peluso et Harwell, 2001). Peluso et Harwell étudient en détail les entorses aux usages et les remises en cause de l'honneur des Dayaks et de leur autorité sur le territoire – ainsi que les attaques de Madurais contre les Dayaks – qui ont amené ces derniers à s'en prendre aux Madurais à Kalimantan ouest.

6. La position des élites dayaks est importante : à Kalimantan centre, loin d'être politiquement marginalisés, les Dayaks dominent le gouvernement de la province (ICG, 2001*b*, p. 17). Les Dayaks instruits des villes partagent le sentiment populaire antimadurais, et des politiciens dayaks auraient joué sur ce sentiment pour obtenir des voix ; cette tendance risque également de s'accroître avec la

décentralisation du pouvoir et le transfert de la gestion des ressources aux régions (ICG, 2001*b*, p. 7, 11, 18, 25).

7. Faute de précisions indispensables, on ne voit guère comment cela pourrait se passer dans la pratique. Le recours à des expressions telles que « populations autochtones et autres populations locales » suppose une unité d'intérêt découlant de la proximité spatiale et d'une position de classe commune qui n'est guère décelable dans les événements actuels. Le consortium pour la réforme foncière défend les titres coutumiers tout en soutenant que les terres confisquées par l'État devraient être redistribuées aux paysans sans terre ; ce sont là des programmes souvent incompatibles (Konsorsium Reformasi Hukum Nasional et Konsorsium Pembaruan Agraria, 1998).

8. L'ONG écologiste WALHI n'a pas tardé à indiquer que les nouvelles dispositions en matière d'autonomie risquaient de favoriser les exclusions ethniques (*sekuisme*), l'expulsion des

immigrés et le retour à un régime féodal sous la houlette de petits chefs non soumis aux processus démocratiques (WALHI, 2000, dont on trouvera également le résumé dans le numéro 48 de DTE). Voir aussi Benda-Beckmann et Benda-Beckmann, 2001. Pour une critique du gouvernement coutumier comme système de despotisme décentralisé, voir Mamdani (2001).

9. Les Minangkabaus sont connus pour leurs pratiques migratoires : il y a plus de Minangkabaus à l'extérieur de leur « province d'origine » de Sumatra ouest qu'à l'intérieur. Nombre d'entre eux sont conscients des dangers de l'exclusion ethnique puisqu'ils ont été chassés d'Atjeh et ont perdu leurs terres, leurs maisons et leurs entreprises, mais leurs voix « n'ont pas encore fait cesser la tendance à la régionalisation » (Benda-Beckmann et Benda-Beckmann, 2001, p. 6).

10. Le recensement de 2000 mentionnait la langue parlée à la maison, ce qui est un moyen indirect de préciser l'identité ethnique. Les résultats n'en ont pas encore été publiés.

Références

AGRAWAL, A. 1995. « Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge », *Development and Change*, 26, p. 413-439.

ANON. 24 octobre 2000. « Proyek Transmigrasi untuk Pengungsi Aceh », *Kompas*.

BALIBAR, É. 1998. « Violence, Identity, and Cruelty », *New Formations*, 35, p. 7-18.

BAVISKAR, A. 1997. *In the Belly of the River : Tribal Conflicts Over*

Development in the Narmada Valley, Oxford et New Delhi, Oxford India Paperbacks.

BENDA-BECKMANN, F. V. ; BENDA-BECKMANN, K. V. 2001. « Recreating the Nagari : Decentralisation in West Sumatra », communication à la conférence de l'European Association for Southeast Asian Studies, Londres, 6-8 septembre.

BURNS, P. 1989. « The Myth of Adat », *Journal of Legal Pluralism*, 28, p. 1-127.

COMAROFF, J. 1999. « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, 26, p. 279-303.

DILLON, P. 27 février 2001. « Forces Sent to Site of Borneo Massacre », *The Globe and Mail*, Toronto.

DTE. 1999. « Special Issue : Indonesia's Indigenous Peoples Form New Alliance », *Down to Earth : International Campaign*

for *Ecological Justice in Indonesia*.

—. 2001a. « Behind the Central Kalimantan Violence », *Down to Earth : International Campaign for Ecological Justice in Indonesia*, 49.

—. 2001b. « Special Report on Transmigration », *Down to Earth : International Campaign for Ecological Justice in Indonesia*.

ELLEN, R. 1999. « Forest Knowledge, Forest Transformation : Political Contingency, Historical Ecology and the Renegotiation of Nature in Central Seram », dans *Transforming the Indonesian Uplands : Marginality, Power and Production*, T. M. Li (dir. publ.), Amsterdam, Harwood Academic Publishers, p. 131-158.

ELLEN, R. ; HARRIS, H. 2000. « Introduction », dans *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*, R. Ellen, P. Parkes et A. Bicker (dir. publ.), Amsterdam, Harwood Academic Publishers, p. 1-33.

HRW. 2001. *Violence and Political Impasse in Papua*, Human Rights Watch.

ICG. 2001a. *Aceh : Can Autonomy Stem the Conflict ?*, International Crisis Group 18.

—. 2001b. *Communal Violence in Indonesia : Lessons from Kalimantan*, International Crisis Group 19.

KONSORSIUM REGORMASI HUKUM NASIONAL et KONSORSIUM PEMBARUAN AGRARIA. 1998.

« Menuju Penegakan Hak-Hak Rakyat atas Sumber-Sumber Agraria : Usulan Revisi UUPA », dans *Usulan Revisi Undang-Undang Pokok Agraria : Menuju Penegakan Hak-Hak Rakyat atas Sumber-Sumber Agraria*, Djakarta et Bandung, KHRN et KPA, p. 1-19.

LI, T. M. 1999. « Compromising Power : Development, Culture and Rule in Indonesia », *Cultural Anthropology*, 14, p. 1-28.

—. 2000. « Articulating Indigenous Identity in Indonesia : Resource Politics and the Tribal Slot », *Comparative Studies in Society and History*, 42, p. 149-179.

—. 2001a. « Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone », *Modern Asian Studies*, 35, p. 645-676.

—. 2001b. « Relational Histories and the Production of Difference on Sulawesi's Upland Frontier », *Journal of Asian Studies*, 60, p. 41-66.

MALIKKI, L. 1992. « National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees », *Cultural Anthropology*, 7, p. 24-44.

MAMDANI, M. 2001. *When Victims Become Killers : Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.

MOSSE, D. 1994. « Authority, Gender and Knowledge : Theoretical Reflections on the Practice of Participatory Rural

Appraisal », *Development and Change*, 25, p. 497-526.

MYDANS, S. 11 septembre 2001. « Indonesia's Identity Crisis », *The New York Times*.

PELUSO, N. ; HARWELL, E. 2001. « Territory, Custom, and the Cultural Politics of Ethnic War in West Kalimantan, Indonesia », dans *Violent Environments*, N. Peluso et M. Watts (dir. publ.), Ithaca, Cornell University Press, p. 83-116.

PELUSO, N. ; WATTS, M. (dir. publ.), 2001. *Violent Environments*, Ithaca, Cornell University Press.

SARI, R. O. 9 mars 2001. « Leave us in Peace », *The Globe and Mail*.

SHENON, P. 9 mai 1998. « Of the Turmoil in Indonesia and its Roots », *The New York Times*.

SUMATERA BARAT. 2000. « Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat Nomor : 9 Tahun 2000 Tentang Pokok Pemerintahan Nagari dan Penjelasan. »

TAPOL. 2001. « Deadly Conflict in Central Kalimantan », *Tapol, the Indonesia Human Rights Campaign Bulletin Online*, 161.

TSING, A. L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen : Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press.

WALHI. 2000. « Otonomi Daerah dan Pengelolaan Sumberdaya Alam », www.walhi.or.id/info/otonomi_dae_rah_dan_pengelolaan.htm.