Entre politiques publiques de l'État et pratiques coutumières locales, le territoire dévoile les conflits à Kamanasa, Timor-Leste

*Between State Public Policies and Local Customary Practices, The Territory
Reveals The Conflicts in Kamanasa, Timor-Leste*

Brunna Crespi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/eces/5221>

DOI : 10.4000/eces.5221

ISSN : 1647-0737

Éditeur

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Référence électronique

Brunna Crespi, «Entre politiques publiques de l'État et pratiques coutumières locales, le territoire dévoile les conflits à Kamanasa, Timor-Leste», *e-cadernos CES* [Online], 33 | 2020, posto online no dia 30 junho 2020, consultado o 03 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/eces/5221> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.5221>

BRUNNA CRESPI

ENTRE POLITIQUES PUBLIQUES DE L'ÉTAT ET PRATIQUES COUTUMIÈRES LOCALES, LE TERRITOIRE DÉVOILE LES CONFLITS À KAMANASA, TIMOR-LESTE

Résumé: À Kamanasa, ancien royaume marchand contrôlant la côte sud du Timor-Leste, la vie rituelle est restée particulièrement vivace, et même si beaucoup d'aspects locaux de la vie coutumière ont été fortement perturbés, ils se sont reconstitués et renforcés depuis l'indépendance du pays en 2002. Toutefois aujourd'hui, après des années d'ajustement, un nouveau contexte de développement accéléré dans un pays où la reconstruction n'est pas encore accomplie conduit à des situations complexes, aux plans social et politique, mettant face-à-face le local et le national. Cet article mettra ainsi en évidence l'interaction et la superposition entre l'organisation administrative du gouvernement national et le système sociopolitique coutumier local de cette zone. L'étude de cas ici menée a pour but une meilleure compréhension des possibles mésententes occasionnées par le croisement de ces deux systèmes et de comment ils coexistent.

Mots-clés: culture, développement, résilience, territoire, tradition.

BETWEEN STATE PUBLIC POLICIES AND LOCAL CUSTOMARY PRACTICES, THE TERRITORY REVEALS THE CONFLICTS IN KAMANASA, TIMOR-LESTE

Abstract: In Kamanasa, a former merchant kingdom controlling the southern coast of Timor-Leste, ritual life has remained particularly vibrant, and although many local aspects of customary life have been severely disrupted, they have been rebuilt and strengthened since the country's independence in 2002. Today, however, after years of adjustment, a new context of accelerated development in a country where reconstruction is not yet complete is leading to complex social and political situations, bringing the local and the national face to face. This article will thus highlight the interaction and overlap between the national governmental administrative organization and the local customary socio-political system of this area. This case study aims at a better understanding of the possible misunderstandings caused by the intersection of these two systems and how they coexist.

Keywords: culture, development, resilience, territory, tradition.

INTRODUCTION

Depuis les temps anciens jusqu'aux plus récents de la colonisation portugaise, puis de l'invasion indonésienne en 1975, les sociétés timoraises ont été soumises à de multiples bouleversements venus de l'extérieur, et qui ont impacté leur fonctionnement. Plus récemment, à partir des années 2000, Timor-Leste a vu passer plusieurs missions de paix et de développement en vue d'assurer l'indépendance, de reconstruire le pays et surtout de stimuler la transition d'une nation en situation post-confliktuelle vers une démocratie libérale (Carroll-Bell, 2015). La vague de développement qui a suivi l'indépendance du pays s'est appuyée sur les mêmes modèles que les régimes contemporains de développement dans tous « les pays du Sud », soit avec une action très interventionniste de l'État, héritage du colonialisme. Ce « développement » est ainsi appliqué en mode *top-down*, avec une « modernisation¹ » qui requiert non seulement une réforme des politiques économiques mais également une transformation des systèmes juridique, politique et institutionnel vers une homogénéisation correspondant à un modèle occidental (Williams et Young, 2013 : 109-112).

Malgré ces interventions étrangères successives et les pressions exercées par les pouvoirs coloniaux, les systèmes social et culturel coutumiers locaux ont été capables de perdurer dans le temps, en parallèle à un système plus général existant au sein du pays. Cela a été possible grâce à la revitalisation des pratiques coutumières qui ont suivi la fin de l'occupation indonésienne, et surtout grâce à la grande résilience culturelle dont les sociétés timoraises ont toujours fait preuve en continuant à maintenir ne fût-ce que la mémoire de cette coutume locale, tout en intégrant et adaptant des éléments nouveaux. Aujourd'hui, après des années d'ajustement, ce système sociopolitique coutumier coexiste avec celui implanté par le gouvernement après l'indépendance du pays, et dont le fonctionnement n'est pas adapté aux différents contextes locaux timorais.

Ainsi, le contexte de développement accéléré qui est en cours aujourd'hui au Timor-Leste, où la reconstruction n'est pas encore accomplie, conduit à des situations complexes aux plans social et politique, mettant face-à-face les catégories de local et de national. Pour mieux comprendre les éventuels conflits générés par cette dialectique, je propose donc d'analyser le cas de Kamanasa, royaume localisé dans la région de Suai, frontière avec l'Indonésie, où une base d'approvisionnement et de stockage de gaz et de pétrole, Suai Supply Base, mené par la compagnie nationale Timor Gap, est en construction. Les données ici présentées s'appuient sur celles récoltées au cours de 11

¹ Ici utilisé dans le sens de développement industriel.

mois d'enquêtes au Timor-Leste, répartis en plusieurs séjours entre 2015 et 2016, dans le cadre d'une thèse de doctorat en ethnogéographie (Crespi, 2018).

Les informations présentes dans cet article ont été collectées à partir de l'observation ethnographique, des informations gouvernementales disponibles, ainsi qu'à partir d'entretiens auprès des *lianain*, des gardiens de la mémoire et de la coutume, qui veillent à son partage et sa continuité. Ces informations sont donc sujettes à des biais entraînés par des contextes locaux et politiques, et c'est pourquoi elles ont été utilisées prudemment en tant que source. Une comparaison entre les informations données par des *lianain* de différents hameaux a d'ailleurs été mise en place pour l'analyse des données.²

1. L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE ET COUTUMIERE LOCALE

À Kamanasa, deux types d'organisation, administrative et coutumière, se chevauchent du fait de leur histoire complexe, et les systèmes politiques et rituels locaux coexistent avec un modèle apporté de l'extérieur et portant sur le territoire national. Ce modèle occidental étant très éloigné des réalités et pratiques locales, il n'a pas complètement remplacé les structures de pouvoir locales qui se sont conservées jusqu'à aujourd'hui, principalement sur la côte Sud. Là, selon Durand (2008 : 73) « les systèmes traditionnels politiques et religieux restent plus vivants », et les royaumes traditionnels fortement hiérarchisés qui structuraient la société avant la colonisation ont encore du pouvoir au niveau local.

La population de cette zone relève de différentes vagues de peuplements. Celles-ci combinent les mouvements migratoires interinsulaires liés au commerce ancien du santal et de la cire et les migrations depuis les foyers de peuplement montagnards de l'arrière-pays, pour aboutir à une double identification ethnolinguistique des groupes : les Tetun et les Bunaq (Crespi, 2018).

1.1. L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE GOUVERNEMENTALE

L'organisation territoriale et administrative timoraise en place à ce jour est l'héritage à différents niveaux, selon leur portée territoriale, de l'organisation coloniale. En effet, en 1908 le Portugal avait divisé le territoire du Timor-Leste en 15 commandements militaires (*comandos militares_{pt}*³), qui étaient aussi chargés de l'administration civile dans leur circonscription. Progressivement, le pouvoir militaire a été atténué par la création des premières circonscriptions civiles (*circunscrições civis_{pt}*). De 1942 à 1973, ces

² Voir plus à ce sujet sur Crespi (2018).

³ *pt* = mot en portugais ; *tp* = mot en tetun praça ; *tt* = mot en tetun terik ; *bq* = mot en bunaq.

circonscriptions deviennent peu à peu des conseils (*concelhos_{pt}*). Les frontières de ces anciennes subdivisions correspondent à peu près exactement aux communes actuelles, qui ont été créés lors de l'indépendance du Timor-Leste, en 2002 (Governo de Timor-Leste, 2002). Ainsi, le Timor-Leste est divisé aujourd'hui en 13 communes (*distritos_{pt}*), chacun avec un chef-lieu ; les communes sont ensuite divisées en poste administratif (*posto administrativo_{pt}*). Les postes administratifs à leur tour sont divisés en villages (*suco_{pt}* ou *suku_{tp}*), composés eux-mêmes de plusieurs hameaux (*aldeias_{pt}*).

Chaque *suku_{tp}* possède une structure administrative,⁴ formée par un chef de village (*chefe de suco_{pt}*) et un conseil (*conselho_{pt}*), lui-même composé de deux maîtres de la parole (*lianain_{tt}*), deux femmes mariés (*ferik_{tt}*), deux jeunes célibataires (*klosan_{tt}*) dont un homme et une femme. Chaque *aldeia_{pt}* est à son tour représentée par un chef de hameau (*chefe de aldeia_{pt}*) (Figure 1).

FIGURE 1 – Division administrative nationale

Source : élaboration de l'auteur.

Selon la subdivision administrative, Kamanasa est le nom d'un *suku_{tp}* qui se situe dans le *distrito_{pt}* de Cova-Lima, *posto administrativo_{pt}* de Suai, et qui comprend les *aldeias_{pt}* de Maneikin, Ai-lo'ok Laran, Fatisin et Sanfuk.

⁴ Le terrain de recherche ayant été accompli entre 2015 et 2016, les structures du pouvoir local de l'État ont été changés entre-temps. La loi 8/2016 du 8 juillet (loi *suku_{tp}*) a modifié la composition et les pouvoirs des agences (en remplacement de la loi de 2009).

1.2. L'ORGANISATION COUTUMIERE LOCALE

Dans le *suku_{tp}* de Kamanasa, selon la subdivision traditionnelle locale, les *aldeias_{pt}* sont dirigés par un chef et regroupent un certain nombre de *fukun_{tt}*, c'est-à-dire de groupements de deux maisons lignagères nobles. Ces *fukun_{tt}* sont dirigés par un seul *dato_{tt}* (titre noble) mais l'une des maisons a la fonction de « principale » et l'autre « d'adjointe ». Cette structure en couple rejoint le modèle dualiste qui correspond à la tradition austronésienne et sur lequel sont basées la plupart des sociétés timoraises. Selon Fox (2006 : 135) cela correspond à la conception austronésienne du monde, basée sur un principe dualiste : féminin/masculin, intérieur/extérieur, immobile/actif, dont les éléments sont complémentaires plutôt qu'en opposition. Cependant, dans le hameau bunaq de Holbelis et dans le village mixte bunaq/tetun de Matai, ce système, évoquant une version simplifiée, laisse place à de simples maisons nobles chargées de différents rôles, subordonnées à un chef.

Le mot *aldeia_{pt}* a également été importé par les Portugais : dans le royaume de Kamanasa, deux termes désignent les hameaux : le premier, *knua_{tt}*, est employé pour désigner la partie habitée du hameau uniquement, tandis que le deuxième, *leo no hutun_{tt}*, ou simplement *leo_{tt}*, est employé pour désigner le territoire tout entier du hameau, c'est-à-dire la partie habitée et les champs cultivés. Le terme *aldeia_{pt}* correspond ainsi plutôt à *leo_{tt}*, alors que la nomenclature traditionnelle locale prend en compte une dichotomie entre sauvage et domestique.⁵ Le mot *hutun_{tt}* quant à lui serait une ancienne forme de *fukun_{tt}*.

Ainsi, un *knua_{tt}*, hameau, est composé aujourd'hui de plusieurs maisons sur pilotis, les *uma_{tt}* (maisons lignagères), dont celles qui sont sacrées sont entourées par les *laen* (cabanes utilisées pour les siestes et d'autres activités quotidiennes, comme la cuisine et le tissage) qui se rattachent aux maisons lignagères, et des *lalawar_{tt}* (jardins des maisons). Les zones cultivées sont distribuées aux alentours de la zone habitée et constituent l'ensemble du *leo_{tt}*, territoire du hameau.

Les villages ou *sukus_{tp}*⁶ se composent de plusieurs *leo_{tt}* dispersés, parfois même très éloignés les uns des autres, mais qui restent toujours dans le territoire du royaume, constituant ainsi un territoire en *patchwork*, héritage des migrations et des déplacements de population organisés par les gouvernements portugais et surtout indonésien au Timor-Leste.

⁵ À Kamanasa, ce qui différencie le sauvage du domestique n'est pas le contraste entre ce qui est approprié et ce qui n'est pas approprié, mais plutôt entre espace habité et non-habité par les êtres humains.

⁶ La plupart du temps le *suku* traditionnel correspond au *suku* administratif.

Dans cette région, les *suku_{tt}* et leurs *leo_{tt}* respectifs relèvent traditionnellement d'un *reino_{pt}* (royaume), dont le souverain est le *liurai_{tt}*. Le *reino_{pt}* de Kamanasa (Figure 2) comprend les *sukus_{tp}* de Kamanasa, Matai, Labarai et Beko, dont les *leo_{tt}* sont listées ci-dessous :

- 1) *Suku_{tp}* Kamanasa : *leo_{tt}* Maneikin, Fatisin, Ai-lo'ok Laran et Sanfuk ;
- 2) *Suku_{tp}* Matai : *leo_{tt}* Matai, Cunain, Kiar et Lohorai ;
- 3) *Suku_{tp}* Labarai : *leo_{tt}* Bonuk, Holba, Meop, Mukbelis et Roek ;
- 4) *Suku_{tp}* Beko : *leo_{tt}* Ai-dan Tuik, Bibi Atan, Hae Manu, Halik, Holbolu, Leowalu (Gala), Teda, Tobur, Zuwac, Tudelpo, Lukalai.

Dans le *suku_{tp}* de Labarai, trois *leo_{tt}* ont été regroupés et prennent la forme d'un grand hameau, nommé Holbelis : Roek, Mukbelis et Bonuk. Holbelis s'est constitué en se plaçant sous le pouvoir d'un chef unique, Na'i Baen de la maison lignagère Babulo.

Le *liurai_{tt}* actuel de Kamanasa, réside dans le *suku_{tt}* de Kamanasa (village qui porte le même nom que le royaume), dans le *leo_{tt}* de Sanfuk. Le statut du *liurai_{tt}* de Kamanasa est le plus élevé de la zone. Ce *liurai_{tt}* commande à trois *loro_{tt}* qui règnent dans des territoires vassaux : *loro_{tt}* de Suai, *loro_{tt}* de Raimean et *loro_{tt}* de Same Manufahi.

Selon les anciens de Fatisin, le terme « *reino_{pt}* » et la structure des royaumes elle-même n'ont commencé à exister qu'une fois les Européens arrivés à Timor-Leste. Avant, les *leo_{tt}* étaient reliés entre eux sans une dénomination spécifique pour l'ensemble.

FIGURE 2 – Organisation traditionnelle de Kamanasa (*reino_{pt}*, *suku_{tt}*, *leo_{tt}*)

Source : élaboration de l'auteure.

2. UNE SOCIÉTÉ DE MAISONS

Dans le royaume de Kamanasa, la société s'organise autour des maisons lignagères (*uma_{tt}* et *de_{bq}*), à la fois éléments matériels et unités de base de l'organisation sociale et rituelle, autour desquelles se rassemblent les lignages ou les clans. Ces maisons jouent un rôle important dans la construction identitaire, puisque, investies par des esprits d'ancêtres et étroitement associées au système de rituels⁷, elles révèlent la cosmogonie

⁷ Les rituels font partie des tâches quotidiennes sociales qui maintiennent l'ordre dans la société et dans le territoire.

de la société et constituent un marqueur temporel et géographique de l'histoire locale (McWilliam, 2001 ; Sousa, 2007).

Chacune de ces maisons possède un nom qui désigne à la fois l'unité d'habitation et le groupe qui y réside, soit le clan ou le lignage. C'est aussi à l'intérieur de ces maisons que sont conservés les trésors familiaux considérés comme « sacrés » (*lulik_{tt}* et *mugen_{bq}*)⁸ et qui donnent à la maison son identité : objets anciens appartenant aux ancêtres et insignes de pouvoir et de noblesse gardés à l'intérieur de la maison, dans un espace dédié, normalement situé au-dessus de la porte d'entrée, et rarement montrés. Néanmoins, une maison peut perdre son trésor et garder son statut, car c'est plutôt au symbole du trésor que ce statut est attaché et non aux objets eux-mêmes.

Le concept de *lulik_{tt}*, intimement lié aux anciennes religions de l'île, demeure un outil de structuration sociale et identitaire à Kamanasa. Ainsi, ces maisons lignagères sont la structure principale commune qui regroupe une ou plusieurs familles, selon le niveau hiérarchique de la maison (voir ci-dessous), pour des rituels et cérémonies. Ces maisons, ainsi que les cimetières des ancêtres et d'autres sites considérés comme sacrés, relient fortement les clans timorais à leur territoire, en dépit des épisodes qui, à différents moments de l'histoire, ont éloigné les communautés de leur terre ancestrale et donc perturbé ces connexions. Les maisons lignagères, considérées au royaume de Kamanasa comme le domaine des femmes, mettent en évidence une organisation sociale matrilineaire et uxorilocale qui dicte les rapports sociaux de ces communautés.

Aujourd'hui on trouve dans le royaume de Kamanasa trois types de maison lignagère (Figure 3). Le premier type, la maison haute (*na'i uman_{tt}*⁹ ou *uma metan_{tt}*¹⁰ et *de bo'al_{bq}*), la plus élevée dans la hiérarchie, est normalement située au centre du hameau, chaque hameau n'ayant qu'une seule maison de ce type. Elle abrite les objets les plus précieux et sacrés du hameau (objets très anciens appartenant à l'ensemble du hameau et étant intervenus dans son histoire, comme des épées ayant servi lors des guerres), et en plus grande quantité. Dans les hameaux tetun du royaume de Kamanasa, il est interdit d'habiter dans ces maisons, leur puissance sacrée étant très importante puisque leurs lignées sont supposées éteintes,¹¹ ce qui est source de dangers. Ce n'est pas le cas chez les Bunaq, où les habitants logent encore dans ces maisons hautes.

⁸ Nous verrons plus tard que *lulik_{tt}* et *mugen_{bq}* sont deux termes qui ne s'équivalent pas tout à fait, bien qu'ils soient utilisés comme correspondants dans cet article.

⁹ *Na'i uman_{tt}* = le chef

¹⁰ Friedberg (1982), lors de son terrain entrepris à Lamaknen, avait noté que l'appellation *uma metan_{tt}* (= maison noire) était employé par les Bunaq pour les maisons nobles, même si ces mots viennent du tetun. Pour quelques habitants tetun de Fatin, l'appellation *uma metan* serait aussi d'origine bunaq, même si leur maison noble sacrée est ainsi désignée.

¹¹ Généralement, les raisons de la disparition d'une lignée royale ou noble sont un sujet tabou, les récits étant enveloppés de secrets.

Chez les Tetun, les maisons non habitées, dont les ancêtres ne sont pas « pris en charge »,¹² inspirent beaucoup de frayeur aux habitants du hameau et des interdits leur sont habituellement attachés, comme l'interdiction d'y entrer en dehors des cérémonies rituelles ou d'utiliser des vêtements et équipements modernes à l'intérieur de la maison, y compris de l'électricité. Des maisons spécialisées dans la protection et la guerre sont généralement placées à côté des maisons hautes pour les surveiller. Les maisons hautes étaient auparavant, dit-on, habitées par les chefs : *liurai_{tt}* (i.e. au-delà de la terre), *loro_{tt}* (i.e. soleil) ou *na'i_{tt}* (i.e. seigneur, maître).

Le deuxième type de maison est la maison noble (*uma lulik_{tt}* et *de por_{bq}*), et elle se place en-dessous des maisons hautes dans la hiérarchie. Ces maisons possèdent aussi des objets précieux et investis de puissance sacrée, bien qu'en plus petit nombre que la maison haute. C'est dans ces maisons que sont stockées des graines de maïs sélectionnées pour être cultivées aux prochaines saisons de pluies. Ces maisons peuvent avoir des fonctions spécifiques comme la guerre, la réception des étrangers au hameau, la réalisation de certains rituels, ou elles peuvent encore agir en tant que porte-parole du *liurai_{tt}*. C'est la maison occupée par les *dato_{tt}* (nobles).

Le dernier type de maison, les maisons lignagères ordinaires (*uma lisan_{tt}* et *de gugul_{bq}*), sont situées à la base de la hiérarchie. Ces maisons peuvent abriter des objets sacrés mais dont la puissance est moindre par rapport aux autres maisons. C'est la maison occupée par les *ema_{tt}* (peuple).

Ces trois types de maisons peuvent avoir elles-mêmes des maisons qui leur sont liées (*uma kain_{tt}* et *dil_{bq}*), lesquelles sont normalement des fractions du même matrilignage ayant bâti leur propre maison, lorsque le clan est devenu beaucoup trop grand pour une seule maison lignagère.

¹² Les rituels accomplis régulièrement pour honorer et remercier les ancêtres ne sont pas faits, faute de descendants pour s'en occuper.

FIGURE 3 – Hiérarchie des maisons lignagères à Kamanasa

Source : élaboration de l'auteure.

D'après Friedberg,¹³ cette structure hiérarchique des maisons peut être considérée comme relevant d'un concours de patrimoines entre les maisons : la maison possédant les insignes de pouvoir et de noblesse les plus remarquables serait considérée comme plus haute dans la hiérarchie. D'autres auteurs, comme Francillon (1967 : 25-27), supposent que les dernières maisons arrivées sont toujours considérées comme plus nobles. Les récits d'origine des maisons au royaume de Kamanasa laissent entrevoir une différence dans le processus de hiérarchisation entre le hameau tetun de Fatisin (Figure 4) et le hameau bunaq de Holbelis (Figure 5), ce dernier ayant une structure hiérarchique moins évidente que le premier, ce qui est d'ailleurs aussi observé par Friedberg dans d'autres villages bunaq. D'autre part, nous pouvons penser que Holbelis a subi l'influence du modèle tetun d'organisation des maisons, puisqu'il ne correspond pas à celui trouvé par Friedberg dans d'autres villages bunaq.

¹³ Lors d'une communication personnelle en décembre 2017.

FIGURE 4 – Les maisons lignagères de Fatisin

Source : élaboration de l'auteur.

FIGURE 5 – Les maisons lignagères de Holbelis

Source : élaboration de Elisabeth Habert et de Brunna Crespi.

3. UNE SOCIÉTÉ HIÉRARCHISÉE : DES CLASSES ET DES STATUTS

Fortement hiérarchisée dans le passé, la société de Kamanasa présente encore trois des quatre classes sociales qui existaient auparavant : les chefs, les nobles et le peuple, le statut d'esclave ayant quant à lui complètement disparu. À l'intérieur de ces quatre classes sociales il existe différents statuts, organisés hiérarchiquement entre eux, et qui ne sont pas les mêmes en fonction de l'époque.

3.1. HIÉRARCHIE SOCIALE

Les chefs sont représentés par les titres *liurai_{tt}*, *loro_{tt}* et *na'i_{tt}*, selon la taille et l'importance de la communauté dont ils sont en charge. Les *liurai_{tt}* (*liu_{tt}* signifiant « au-delà¹⁴ », *rai_{tt}* désignant la terre), correspondant au plus haut statut, sont placés en haut de la hiérarchie sociale et sont politiquement responsables des grands royaumes timorais (*reino_{pt}*), comme celui de Kamanasa, ou comme fut celui de Wehali dans le passé. Les *loro_{tt}* ont une fonction ressemblant à celle du *liurai_{tt}* mais de moindre importance puisqu'ils ne s'occupent que des territoires vassaux d'un grand royaume. Finalement les *na'i_{tt}*¹⁵ sont d'un lignage « maître de la terre » (*rainain_{tt}*) et sont réputés de bons guerriers.

Ensuite, les nobles sont représentés par les *dato_{tt}*, qui s'occupent des hameaux (*knuat_{tt}*). Ils peuvent remplir différentes fonctions, comme maîtres des cérémonies (*makaer_{tt}*¹⁶), maîtres de la parole (*lianain_{tt}*), maîtres de guerre (*méo_{tt}* ou *kakaluk_{tt}*) ou encore auxiliaires des *liurai_{tt}* (*fukun_{tt}*, le chef des maisons couplées).

Finalement, le peuple est appelé *ema_{tt}* et les esclaves *atan_{tt}*, tous sont situés en bas de la hiérarchie et n'ont pas de rôle politique, étant plutôt impliqués dans les activités de production du royaume. Bien que les titres de *na'i_{tt}* et de *fukun_{tt}* existent encore, ils n'ont qu'une fonction honorifique au sein de l'organisation sociale actuelle.

Aujourd'hui cette organisation hiérarchique coexiste avec une autre, instaurée par le gouvernement portugais et maintenue en place par les gouvernements qui ont suivi. *liurai_{tt}* et *dato_{tt}* étant des statuts traditionnels non pris en compte par le gouvernement, les *chefe de suku_{pt}* (chef de village) et *chefe de aldeia_{pt}* (chef de hameau) sont ceux qui assurent le rôle d'intermédiaires entre les communautés et le gouvernement. Toutefois ils ne disposent pas d'autorité coutumière à l'intérieur de ces communautés, celle-ci étant l'apanage des chefs traditionnels.

¹⁴ Même si l'explication la plus fréquemment invoquée par les chercheurs de la zone (Francillon, 1967 : 24 ; McWilliam et Traube, 2011 : 7 ; Bovensiepen, 2015) traduit *liu* par « au-dessus » ou « supérieur à », un autre sens de ce mot, « au-delà », pourrait ici être plus pertinent, puisque, selon les récits, ceux qui occupaient originellement cette fonction étaient pour la plupart venus de l'extérieur de l'île, de « l'au-delà de la terre ».

¹⁵ Le mot *na'i* est utilisé aussi pour dire « propriétaire » ou « descendant des ancêtres ».

¹⁶ Ils peuvent être des sacerdoce, guérisseurs, haruspices, etc.

À Kamanasa, les titres traditionnels dont il vient d'être question sont portés aujourd'hui uniquement par des hommes, et sont transmis de l'oncle maternel au neveu, puisqu'ils ressortent d'un système de transmission matrilineaire, à l'exception du *liurai_{tt}*, fonction et titre qui est transmis du père au fils. Les titres administratifs quant à eux font l'objet d'un vote par les membres de la communauté. Les hameaux de Fatisin et Holbelis, dont les chefs sont uniquement des *na'i_{tt}* (seigneur), sont subordonnés au hameau de Sanfuk, d'où émane le pouvoir du *liurai_{tt}* du royaume de Kamanasa.

3.2. DES SOCIÉTÉS MATRILINEAIRES ET UXORIOCALES

Les Tetun et les Bunaq du royaume de Kamanasa ont un régime de succession matrilineaire et de résidence uxoriocale, au contraire de leurs voisins Atoni, Kemak et Mambai. Ainsi ce sont les femmes qui héritent et possèdent la terre, la maison, les objets sacrés et d'autres biens. La maison, considérée comme le domaine des femmes, met bien en évidence cette organisation sociale matrilineaire et uxoriocale de ces groupes.

Ici, l'homme une fois marié, appelé *mane foun_{tt}* (= homme nouveau), doit habiter dans la maison de sa femme, *uma hun_{tt}* (= maison tronc), sans pourtant intégrer le lignage de celle-ci ; il demeure dans celui de sa mère. Les enfants de ce couple à leur tour seront membres de la maison lignagère de la mère et ainsi de suite. Il est important de noter que les tantes maternelles sont non seulement considérées comme des mères (*inan_{tt}*), mais également désignées comme telles, et leurs enfants sont désignés comme « frères » (*maun_{tt}* ou *alin_{tt}*) et « sœurs » (*mana_{tt}* ou *alin_{tt}*).¹⁷ Le mariage entre ces membres est alors interdit, tandis que le mariage entre cousins croisés est autorisé.

Toutefois, chez les Tetun, il existe un système appelé *mata musan_{tt}* (= œil graine),¹⁸ qui consistait à renforcer le lien entre deux maisons lignagères par le don d'un enfant, normalement une fille, qui retournait dans la maison de son père au décès de celui-ci, pour compenser la « perte » et faire perdurer les liens entre les deux maisons alliées. C'est-à-dire que les hommes vont de la maison de leur mère (A) à la maison de leur femme (B) et qu'après leur mort, une de leurs filles peut retourner à la maison de leur mère (A), appartenant ainsi au lignage de celle-ci (Francillon, 1989). Cette pratique tend à disparaître et aujourd'hui le don d'un enfant a été remplacé par le sacrifice d'un buffle.

Dans ces deux systèmes, le partage des terres se fait de mère en filles : la mère partage son champ équitablement entre ses filles ; toutefois, si jamais elles jugent que la taille n'est pas suffisante pour une bonne production, la plus jeune, ou les plus jeunes

¹⁷ La différence entre appellations est la différence d'âge : pour les aînés on emploie *mana_{tt}* (femme) ou *maun_{tt}* (homme), tandis que pour les plus jeunes on emploie *alin_{tt}*.

¹⁸ Francillon (1989 : 26) traduit cette expression en tant que « la prunelle des yeux » en lui donnant un aspect « précieux ».

devront chercher de nouveaux sites pour cultiver. La priorité est donnée à la plus âgée. La *mata musan_{tt}* quant à elle sera comptabilisée dans le partage de la mère symbolique à qui elle a été rendue, dont les terres doivent être réparties d'abord entre ses filles plus âgées avant d'être ensuite données à la *mata musan_{tt}*.¹⁹ J'ai pu trouver quelques exemples de cette situation, comme celui d'une femme originaire de la maison nommée Uma Metan, à Suai Loro, qui a été envoyée comme *mata musan_{tt}* à la maison Uma Klaran Tuan à Fatisin. Son champ était ainsi situé parmi ceux des femmes de la maison Uma Klaran Tuan.

Chez les Bunaq de Holbelis, ce système de *mata musan_{tt}* est inexistant, la relation matrimoniale, bien que dans la plupart des cas uxorilocale et matrilineaire, peut passer à un système patrilocal (tout en conservant la matrilinearité), selon l'intérêt des deux maisons alliées. Les maisons engagées dans l'échange sont appelées *fetosawa-umane_{tt}*, où *fetosawa_{tt}* est la maison de l'époux (preneur de femme) et *umane_{tt}* la maison de l'épouse (donneur de femme). Lors de la cérémonie de ce type de mariage, les deux maisons engagées échangent des biens : la maison *umane_{tt}* doit apporter un *tais_{tt}*,²⁰ tandis que la maison *fetosawa_{tt}* doit apporter de l'argent. Bien que ces termes soient du tetun, ce système n'est pas connu chez les communautés tetun de la zone, selon mes informateurs.

Il est assez intéressant de noter, d'ailleurs, que ce système rencontré à Holbelis ne correspond pas non plus à ceux étudiés dans d'autres communautés bunaq. Selon Friedberg (1977), les alliances matrimoniales des Bunaq de Lamaknen, bien que comportant également deux formes, ont l'air plus complexes : dans le premier type d'union, *sul suliq_{bq}* (= la lance et le sabre), la femme et sa descendance entrent dans la maison de son époux, où elle appartiendra à un matrilineage spécifique ou *dil_{bq}*. C'est ce type d'union qui fonde les alliances *malu-ai_{tt}* (= alliés tronc), c'est-à-dire entre « donneurs et preneurs de femmes », et qui constituent l'armature des relations entre les maisons. Il faut préciser que l'épouse quittant sa maison y conserve son statut dans la hiérarchie, qui se traduit par exemple par le droit à un certain os dans les partages faits lors de cérémonies exigeant que des animaux domestiques soient tués ou lors des chasses rituelles (le droit à la cuisse par exemple est un privilège du statut royal). Si la nouvelle maison de l'épouse possède maintenant le statut qui lui a apporté la nouvelle arrivante, il n'est pas pour autant perdu pour sa maison d'origine : le statut se dédouble. Ces femmes sont considérées comme *sasa o sulol pili o pake_{bq}* (= rejet et bouture cueillir

¹⁹ C'est la femme qui siège dans la maison au moment où arrive la *mata musan_{tt}* qui partage les terres.

²⁰ Au Timor-Leste le vêtement traditionnel s'appelle *tais_{tt}* et il s'agit d'une jupe pour les hommes et d'une robe pour les femmes, tissées au métier à tisser par ces dernières.

et détacher), soit une pousse qui est « repiquée » dans une autre maison, ce qui nous évoque les *mata musan_{tt}*.

Dans le deuxième type d'alliance, *ton terel_{bq}*, que le chercheur Louis Berthe traduit par « le partage des biens produits en commun », la femme et sa descendance continuent à appartenir à sa maison d'origine et son époux à la sienne (Friedberg, 1977). Cette forme d'alliance matrimoniale permet la perpétuation des différents matrilineages *dil_{bq}*, à l'intérieur de la même maison, et c'est celle-là qui est rencontrée de façon prédominante à Holbelis.

Il semble ainsi que le système présent à Holbelis soit une version simplifiée de celui rencontré en montagne il y a deux générations. Néanmoins, ce qui est notable est que, même à Lamaknen, les termes recueillis par Friedberg (*ibidem*) pour désigner les objets sacrés qui donnent son statut à la maison, et qui suivent ainsi les femmes, combinent les vocabulaires des familles de langues papoues (*bunaq*) et austronésiennes : *die dato_{tt} bul die loro_{tt} bul* (= fondement « noble » titre, fondement « soleil » titre) ou *die ukur_{tt} gemel die naran_{tt} gemel* (= fondement tête richesse fondement nom richesse), termes désignant les objets sacrés de chaque maison.

3.2.1. UN RÔLE POLITIQUE ANCIEN POUR LES FEMMES ?

Mais si les hameaux de Holbelis et Fatisin relèvent tous les deux de règles matrilineaires et uxori-locales depuis leur origine, on note une différence entre les deux établissements pour ce qui est des fondateurs des maisons lignagères, ou du moins ce qui dit les récits d'origine : à Holbelis tous étaient des hommes, tandis qu'à Fatisin il s'agissait plutôt de femmes. Le système royal actuel de Fatisin et Holbelis est ainsi une exception à ce modèle, puisque quand le *liurai_{tt}* est un homme, il devra résider dans sa maison d'origine. Le système combine néanmoins les deux principes : bien que l'alliance matrimoniale soit pour le *liurai_{tt}* patrilocale, elle reste matrilineaire : la position de *liurai_{tt}* sera léguée à un seul des enfants mâles, les autres enfants (garçons et filles) appartenant à la maison de la mère. Ce type d'alliance requiert toutefois que les deux maisons relèvent de la classe des chefs, et que la maison de l'épouse dispose d'une autre femme qui puisse demeurer dans sa maison d'origine.

Il est important de noter que ces femmes, malgré leur position de maîtresse de la maison, ne peuvent pas avoir de rôle politique à l'heure actuelle, comme les *lianain_{tt}* ou le *liurai_{tt}*, ces statuts revenant à leur frère ou au cousin parallèle matrilatéral.²¹ Or cela n'a probablement pas été toujours le cas. Selon quelques récits présents dans ma zone

²¹ Néanmoins, même si ce sont les hommes qui exercent les fonctions, les objets sur lesquels leur autorité est fondée se transmettent à l'intérieur d'un matrilineage.

d'étude, avant l'arrivée des Portugais, les femmes avaient une place déterminante dans la société et il était commun de les retrouver au pouvoir (Crespi, 2018). Durand (2009 : 77) estime que ce rôle aurait diminué au fil des siècles, du fait d'influences externes, notamment européennes. Les individus placés au sommet de la hiérarchie, jouant un rôle essentiellement rituel, n'exprimaient leurs volontés qu'à travers des personnes auxquelles la fonction de communication avec l'extérieur était dévolue. On comprend que dans ces conditions les administrations coloniales et postcoloniales aient pu jouer de ces multiples complexités et ambiguïtés pour choisir comme interlocuteurs et comme chefs des individus qui leur étaient favorables et qui leur convenaient, entraînant ainsi un changement dans l'organisation politique et sociale en place.

4. DES DIFFERENTS NIVEAUX DE MAITRISE DE LA TERRE ET DE SES USAGES

La question de la terre recouvre deux dimensions au Timor-Leste : celle liée au foncier, qui comprend les droits d'appropriation et d'usage, et celle liée au territoire symbolique, qui renvoie au pouvoir spirituel et politique, en sachant que ces dimensions sont étroitement imbriquées. À Kamanasa, le foncier comprend le droit de propriété et les droits d'usages (qui ont à leur tour plusieurs niveaux), tandis que le pouvoir se dédouble en pouvoir spirituel (maîtres de la terre) et politique (*liurai_{tt}*).

4.1. LE TERRITOIRE SYMBOLIQUE

Dans le royaume de Kamanasa, le territoire est associé au contrôle spirituel du lieu, lequel est détenu par le clan ayant la fonction de *rainain_{tt}* (*rai_{tt}*= terre ; *nain_{tt}*= maître). C'est le clan le plus ancien du lieu, celui assimilé aux premiers arrivants, le seul capable d'apaiser et de contrôler les esprits maléfiques qui protègent la terre et qui portent eux aussi le nom de *rainain_{tt}* ; ces clans « maîtres du sol », premiers arrivants, ont par conséquent un droit prééminent sur la terre et ses ressources. A Fatisin, le chef du hameau est choisi parmi ce groupe.

Selon Friedberg (1982), les clans le plus anciens seraient les responsables de l'intégrité du territoire à la fois sur le plan militaire et sur celui de la production. À Kamanasa, la protection militaire est fournie par un clan spécialisé dans la guerre (*kakaluk_{tt}*) et non pas par les *rainain_{tt}*, le politique et le militaire étant séparés du spirituel. Pour Bovensiepen et Rosa (2016), les catégories « indigène » et « sacré » sont d'ailleurs diamétralement opposées à celles « d'étranger » et de « politique » (Figure 6). Ainsi, tout nouveau clan arrivant dans un lieu doit établir un rapport d'alliance et de préséance avec ce clan « maître du sol », qui déterminera ensuite quel est le rapport que les nouveaux arrivants fonderont avec la terre.

A ce premier registre relevant du droit foncier coutumier se superpose un autre registre en connexe, mais relevant de la sphère politique et garantissant les droits précédents. Dans ce registre, deux types de pouvoir se combinent sans s'opposer – le premier est le pouvoir spirituel, concentré dans la puissance invisible exercée par les êtres de l'au-delà *rainain_{tt}*, et contrôlé par le clan *rainain_{tt}*. Il s'agit ici d'une maîtrise symbolique puisque les êtres *rainain_{tt}* sont considérés comme des non-humains, esprits de la terre, présents dans les forêts et propriétaires de la terre sauvage, comme le signifie leur nom. Ils ne sont présents que dans les lieux considérés comme *fuik_{tt}* (= sauvages) et ce sont des êtres maléfiques.

Le second pouvoir est le pouvoir politique, détenu par le *liurai_{tt}*, celui que nous avons vu comme étant « au-delà de la terre ». Les *liurai_{tt}* sont responsables des prises de décisions concernant le territoire, comme la gestion et l'usage de l'ensemble des terres du royaume, et sont également impliqués dans les affaires juridiques et d'importance, comme celles portant sur une délimitation des frontières entre royaumes. Ce *liurai_{tt}* gère les terres au niveau du *suku* ou du royaume et c'est à lui que revient la décision finale concernant l'attribution des terres. Au temps de la colonisation portugaise, les occupants de toute terre devaient leur payer un impôt, appelé *rai teen_{tt}* (= « excréments de la terre ») ; cet impôt allait directement au *liurai_{tt}* quand le clan était propriétaire de la terre, et allait au clan propriétaire quand le groupe n'avait qu'un droit d'usage.

On voit ainsi que ces deux pouvoirs se combinent et se reconnaissent mutuellement, même si à première vue c'est le *liurai_{tt}* qui contrôle la terre, puisque lui reviennent les décisions politiques liées au territoire, le clan des premiers arrivants a le pouvoir de contrôler les êtres *rainain_{tt}* et par conséquent la terre fertile et productive en tant que telle. Ces « premiers arrivés » n'ont pas de pouvoir politique sur le lieu, mais ils continuent à avoir le pouvoir spirituel. Les droits sur la terre qui en découlent sont inaliénables, sauf en cas d'abandon prolongé.

FIGURE 6 – Les différents niveaux de maîtrise du territoire à Kamanasa

Source : élaboration de l'auteure.

4.2. LE FONCIER

Le premier niveau du foncier correspond au droit de propriété sur la terre et est transmis au fil des générations. Les mouvements de maisons observés dans cette société très mobile génèrent des droits d'appropriation subordonnés au « droit initial » théorique du premier occupant. C'est le deuxième niveau de maîtrise du territoire, qui comprend les droits d'usage, détenus par les clans qui utilisent la terre et exploitent ses ressources, mais qui n'ont pas avec elle la relation spirituelle privilégiée des primo-arrivants. Ce droit est dispensé par les clans maîtres de la terre et est validé par le *liurai* à des alliés, à la condition que ces derniers respectent les règles mises en place par le clan des premiers occupants. Cette catégorie de droit présente elle-même plusieurs degrés, puisqu'un clan qui a un droit d'usage sur un territoire peut déléguer ce droit à d'autres clans alliés, en prenant la responsabilité pour ceux-ci (Figure 7).

Dans le passé, avant l'arrivée des Portugais selon mes informateurs, quand un clan accordait l'usage de ses terres à un autre clan il était commun de les échanger contre un service, comme par exemple le prélèvement d'une partie de la récolte de chaque famille cultivant sur celle-ci, ou la surveillance de ces terres pour que d'autres ne viennent pas les occuper. A cette époque, les terres non occupées et non cultivées étaient l'objet d'enjeux et de conflits, en particulier lorsqu'y poussaient des arbres d'intérêt commercial, comme le santal.

FIGURE 7 – Les différents niveaux d'appropriation du territoire à Kamanasa

Source : élaboration de l'auteure.

4.3. UN USAGE COMMUNAL DU TERRITOIRE

À Kamanasa, la plus grande partie des terres est exploitée collectivement : c'est le cas évidemment pour les forêts et les sources, les terres de pâturage, et d'une façon générale les sites sacrés et cimetières.²² En revanche, le niveau de la collectivité ou du groupe social concerné par cette exploitation collective peut varier : lignage, clan, hameau, village, etc. Les terres communautaires sont en principe accessibles équitablement à tous les membres de la communauté concernée et il n'y a que quelques ressources dans ces espaces qui sont appropriées individuellement : elles concernent les arbres commerciaux comme le santal et le teck, ceux qu'on rencontre dans les plantations comme les cocotiers, ainsi que les arbres portant des ruches, les animaux domestiques, etc.

Ormeling (1955) avait également relevé ce principe au Timor Ouest : les membres d'un village avaient le droit d'utiliser équitablement les terres relevant du village, mais un arbre appartenait à celui qui l'avait planté, même si la terre où il se trouvait était cultivée par un autre. De même, quand un champ est abandonné, d'autres habitants du même hameau peuvent librement le reprendre, sauf s'il existe des arbres pérennes qui indiquent l'appropriation de la terre, comme des cocotiers, aréquiers, bancouliers, etc. Dans ce système, un champ n'est pas forcément réutilisé par celui qui l'a cultivé précédemment, ce qui ne veut pas dire que les utilisateurs ne prennent pas soin de ces terres.

Selon la théorie des *commons* d'Ostrom (1990), les biens ne sont pas considérés en eux-mêmes, comme des biens particuliers, mais plutôt dans leur relation avec les groupes sociaux qui participent à leur production ou maintien, en s'appuyant sur un système complexe de droits collectifs de propriété et de règles. Friedberg (1979 : 78) avait déjà noté que dans certains villages bunaq du centre de l'île du Timor, concernant les terres réservées à la culture et partagées entre les différents clans, « si au bout d'un certain nombre d'années d'abandon on ne reprend pas une parcelle que l'on avait déjà cultivée, on a intérêt à la laisser dans le meilleur état possible, et en particulier avec de bonnes espèces arborées à repousse rapide, car elle servira à quelqu'un dont on est solidaire sur le plan économique ».

Les communautés locales ont ainsi fait le choix d'une gestion collective à différents degrés afin de gérer, valoriser et protéger leurs ressources sur le long terme. Dans ce régime, caractérisé par la juxtaposition de différents droits d'appropriation et d'usage collectifs, la propriété n'est pas attachée à un bien, mais à ses produits, ce qui est très

²² Selon les anciens de Fatisin, ce ne sont que les cimetières récents, puisque dans les temps anciens, les ancêtres étaient enterrés près des maisons lignagères ou dans les champs cultivés.

différent de la conception occidentale de propriété exclusive, privée et indivisible, où les droits d'usage du sol et de ses ressources sont attachés à la propriété foncière.

Il est également possible que quelques-uns des lieux considérés comme sacrés aujourd'hui soient des réminiscences d'un temps passé où la gestion des ressources au sein de différents groupes se faisait sur la base d'un calendrier (tabous d'usages et droit d'accès selon le temps, la période ou la saison) et non d'un partage de l'espace, comme c'est le cas à présent. C'est-à-dire que selon les périodes, différents groupes auraient pu utiliser une même zone, ainsi comme il a été décrit à certains endroits du continent africain (cf. Duvail, 2017). Dans cet espace multi-usages et dynamique, les droits d'accès aux espaces et de gestion des ressources naturelles ne sont pas figés et négociés au quotidien. Ce type de conception peut s'appliquer à un site sacré tel que celui de Fesawa, qui est une mangrove riche en ressources et revendiquée par plusieurs groupes comme lieu d'origine et de culte aux ancêtres. Chaque groupe se voit d'ailleurs interdire l'accès en dehors de la période rituelle.

À Kamanasa, la conception de la propriété porte sur un ensemble de niveaux de droits d'appropriation de la terre, permettant eux-mêmes de définir plusieurs types de détenteurs de droits : maîtres des lieux (*rainain_{tt}*), décideurs (*liurai_{tt}*), gestionnaires (*ai-makle'at_{tt}*²³) et usagers (l'ensemble de la communauté).

4.4. LE DOMAINE DES CHAMPS

Les communautés présentes dans la zone de Suai sont pour la plupart rurales avec une économie domestique tournée entièrement vers le vivrier, lequel regroupe plusieurs systèmes de cultures et exploite plusieurs complexes de plantes.

À Kamanasa, les champs cultivés possèdent généralement des haies et clôtures qui protègent les cultures des animaux. Metzner (1977) et Ormeling (1955) constatent aussi que les haies et clôtures sont présentes partout (respectivement dans la zone Baucau-Viqueque et au Timor Ouest). Friedberg (1979) indique quant à elle que ces haies consomment énormément de bois et de temps de main-d'œuvre, puisque chacun doit bâtir une clôture à chaque fois qu'il ouvre un nouveau champ. Elle se demande ainsi si l'apparition de cette pratique n'est pas liée à un mode relativement récent et plus individualiste d'utilisation du sol et à une désorganisation des communautés timoraises, puisqu'il existe dans d'autres parties du pays d'autres types d'organisation coutumière du territoire, différents de ce parcellaire individuel. On trouve aussi de grands champs collectifs réservés aux cultures de toute la communauté et entourés d'une clôture permanente, le plus souvent en pierres ; et dans les champs les plus anciens des

²³ Gardien qui surveille et punit les usages abusifs, le vandalisme et les appropriations irrégulières.

hameaux bunaq, il n'existe pas de clôtures. D'ailleurs, selon Guillaud,²⁴ à Balibo et à Atauro les clans délèguent des droits d'usage des champs aux familles qui les composent, et qui les cultivent pour se nourrir, mais c'est le clan qui reste le vrai propriétaire de la terre, ce qui signifie que cette appropriation « individualiste » ne serait qu'un droit emboîté dans le droit prééminent du clan. C'est probablement le cas également pour Kamanasa, ou du moins cela a été dans le passé, même si aujourd'hui ce schéma n'est pas très visible et est plus difficile à comprendre, du fait des nombreux changements qu'a subi la région de Cova-Lima. Ces évolutions des systèmes, si elles ont bien eu lieu, sont probablement à relier à l'arrivée des Portugais et à l'impôt qui frappait les cultivateurs sur des terres qui n'étaient pas à l'origine destinées à l'obtention de rendements très importants.

5. LA MISE EN PLACE DU PROJET SUAI SUPPLY BASE ET LE CADASTRE DES TERRES

À Suai, le projet de grande ampleur Suai Supply Base est localisé principalement dans le territoire des communautés du royaume de Kamanasa, et touche des terres qui sont actuellement utilisées par les communautés locales pour leur subsistance, comme des terres agricoles (champs de riz, maïs et des cultures de valeur économique élevée comme le teck et le tabac), des pâturages, des zones de forêt utilisées pour la cueillette, ainsi que des fragments de la côte, utilisée par les pêcheurs pour amarrer les bateaux et collecter du sel. Plusieurs de ces sites sont aussi investis d'une valeur sacrée, et très tôt dans le déroulement du projet il a été souligné que les habitants, d'après leur cosmogonie, pensent que leur destruction pourrait entraîner des maladies, conflits et catastrophes naturelles.

Depuis l'indépendance, le Timor-Leste tente de mettre en place, sans trop de succès, une législation des terres qui englobe des lois pour les terres dont le statut est en train de changer, pour l'expropriation et pour les fonds de compensation. Ce processus, largement conçu par des agents étrangers et basé sur des normes occidentales, ne reflète pas la vision culturelle et les pratiques territoriales des sociétés locales, comme par exemple les différents niveaux d'appropriation de la terre et de ses ressources qui peuvent exister au Timor-Leste.

D'ailleurs, malgré les efforts du gouvernement portugais pour optimiser la production et les tentatives du régime indonésien pour développer un modèle d'agriculture considéré comme moderne et rentable, la majorité de la population à Suai se compose d'agriculteurs vivriers. Le peu de techniques industrielles et de « modernisation » de l'agriculture, apporté tant par les indonésiens que par l'aide international dans la période

²⁴ Lors d'une communication personnelle en novembre 2017.

post-conflit, n'a pas changé les pratiques territoriales dans les zones rurales, où la plupart la population a un droit de propriété ou d'utilisation sur les terres gérées par un système coutumier local, sans avoir de document qui formalise leur situation. L'unique délimitation des champs est constituée par les haies et clôtures qui protègent les cultures des animaux. Au cours de la période coloniale, seuls les colons portugais et leurs alliés avaient des titres, et peu de chose est connu au sujet de la période indonésienne, puisque les archives ont été brûlées. Avant l'arrivée du projet Suai Supply Base, la plupart des terres locales ne faisaient donc l'objet que d'un accord coutumier portant sur les frontières entre les groupes.

Ces frontières ont été délimitées jadis par les ancêtres et sont ainsi sujettes à des interdictions et des représentations symboliques. Dans le passé, toute modification les concernant requérait de longues discussions entre les conseils d'anciens des groupes impliqués et les changements ne pouvaient se faire qu'au prix d'une cérémonie rituelle à grande échelle. À Suai, c'est surtout à l'arrivée du projet Suai Supply Base que le cadastre foncier a commencé à se mettre en place. Cette mise en place se faisait alors essentiellement pour la consolidation du projet et le paiement des compensations aux habitants locaux expropriés.

Pour mettre en œuvre ce système de compensations, les agents de la société Timor Gap ont suivi une procédure analogue à celle du programme national *Ita Nia Rai* (= notre terre), pour le cadastre des terres dans d'autres parties du pays : information, consultation, collecte et exposition des données, corrections et cadastre définitif.²⁵

En 2012, après la phase de « socialisation²⁶ » du projet et suite à des informations et réunions publiques, les fonctionnaires de Timor Gap ont pris rendez-vous avec les communautés concernées pour une consultation collective et pour collecter les informations en vue d'identifier les propriétaires des sites dans la zone affectée. D'après les habitants de Fatisin, après avoir discuté les limites avec la communauté autour d'une carte, les agents ont visité les différents lieux, accompagnés des propriétaires et munis d'un GPS, pour faire le tour de chaque champ. Ils ont ensuite dessiné une carte, qui a été exposée pendant un mois dans des lieux publics locaux. Si dans ce délai, personne ne venait contester les informations, ce cadastre était adopté définitivement par le gouvernement et utilisé pour évaluer le niveau des compensations éventuelles pour les terres ayant fait l'objet d'un contrat de don signé au projet Tasi Mane.

²⁵ Information recueillie lors d'une communication personnelle avec un agent de Timor Gap, en juin 2015.

²⁶ Inspiré du *sosialisasi* indonésien, la socialisation dans ce contexte se rapporte aux « efforts faits pour populariser quelque chose qui doit être connu, compris et assimilé par le public », selon le dictionnaire Kamus Besar Bahasa Indonesia (traduction de Dominique Guillaud).

Les compensations proposées par le gouvernement pour dédommager les habitants locaux recouvrent deux modalités : la compensation monétaire pour les terres accaparées ainsi que les cultures se développant sur celles-ci ; et la compensation matérielle pour le déménagement des familles concernées ou pour les rituels nécessaires au déplacement de maisons lignagères et d'éléments sacrés.

Le cadastre des terres proposé par Timor Gap diffère néanmoins de celui proposé par le gouvernement dans le programme *Ita nia Rai* en ce qui concerne les niveaux d'appropriation des terres : dans le programme national, les individus sont invités à déclarer uniquement la possession de leurs terres, le droit d'usage n'étant pas pris en compte. Le système des compensations proposé par Timor Gap, qui se base sur le paiement à la fois des propriétaires fonciers et des utilisateurs des terres, a tenté de se rapprocher ainsi des réalités locales pour rejoindre, avec une certaine imperfection, le système coutumier d'appropriation des terres.

Ces compensations ont été déterminées ainsi par le gouvernement selon une échelle de rémunérations qui distinguait deux types de propriété : d'un côté les champs (la terre en soi) et, de l'autre côté, les arbres et les plantes utiles croissant sur ces terres au moment des négociations. Cette distinction a été faite dans une tentative d'inclure le régime local de propriété qui dissocie la terre en tant que telle, des cultures et arbres qui y poussent.

5.1. LES CONFLITS SOULEVES : LA VISION DU GOUVERNEMENT VERSUS LA VISION LOCALE DU TERRITOIRE

Toutefois, la mise en place de ce cadastre foncier a été un révélateur et, plus encore, un « catalyseur » des tensions entre les usagers, puisqu'il a rendu visible l'enchevêtrement et la superposition de plusieurs types de droits au sein du système coutumier local, ainsi que les contradictions des règles de gestion des ressources et des espaces entre l'État et les usagers locaux (gestion coutumière). Plus précisément, le passage d'un système oral à un système de titres de propriété équivalait à passer d'une tenure en *commons* (Ostrom, 1990) à une propriété privée.

Le fonctionnement des « communs » est, en lui-même, très complexe, ce qui ne pose pas de problème dans un système coutumier réglé au cas par cas, mais qui récupère toute sa complexité une fois qu'on réduit les droits d'appropriation à une tenure individuelle, comme c'est le cas pour le cadastre national des terres au Timor-Leste. La terre relève en fait de quelques maisons originelles, les premiers arrivants, dont le droit légitime à la terre n'est que rarement remis en cause. Ce droit initial se ramifie en de multiples droits subordonnés, accordés aux maisons alliées, en particulier dans le système d'alliances matrimoniales où des terres sont allouées aux alliés. Ces multiples

droits d'utilisation sont ancrés dans la mémoire des maîtres de la parole, qui, dans les cas des conflits de terres, reconstruisent dans de longues « sessions » les transactions historiques entre les différents groupes.

Dans ce contexte de superposition de droits qui rendent la question de la terre inextricable, l'usage le plus visible est celui qui est lié à l'usager présent, celui qui met la terre en culture, ce qui amène les employés cadastraux à les enregistrer comme les « propriétaires » légitimes des lieux. De plus, la cartographie matérialise les frontières et le territoire devient ainsi fixe et immuable, éliminant toute possibilité de négociation entre les différentes parties. Cette cartographie ne prend pas en compte non plus le territoire symbolique, matérialisé par les sites sacrés, et pour lequel un système de propriété privée serait contraire à tout ce que ce territoire représente en lien avec l'identité collective qui renforce et structure les liens sociaux d'un village, hameau ou clan.

Et même si les compensations monétaires du gouvernement donnent indirectement une idée de la « valeur » du patrimoine local, la vision des populations locales n'a pas été prise en compte. D'après Cryan (2015a), les consultations faites semblent avoir eu surtout pour but de valider les conditions de coopération et de participation populaire pour le gouvernement et les organisations donatrices, qui ont supporté la procédure ; elles ont suivi ensuite les intérêts de l'élite, ainsi que les objectifs du développement national.

Cryan (*ibidem*) critique également la position du gouvernement qui, comme c'est toujours le cas, considère que toute terre qui n'est pas utilisée est une terre « vide », abandonnée, et qui peut ainsi être appropriée par l'État. Dans cette vision, il y aurait au Timor-Leste de « vastes zones vides » de forêts, broussailles, montagnes et plages, sans propriétaires ni utilisateurs, ce qui serait une perte d'argent, alors qu'elles pourraient être utilisées pour le développement du pays. Or une terre n'est jamais « vide » du point de vue des communautés : les terres peuvent être utilisées par les populations comme lieu de culte aux ancêtres, pour enterrer les morts, pour l'approvisionnement en bois, ou pour la chasse, entre autres utilisations. Cette définition extensive de ce qui constituerait les « terres de l'État » donne libre cours à un système de plein pouvoir d'éviction et expropriation au profit du gouvernement, qui nie l'importance et la nature fondamentale de la terre pour l'identité, la spiritualité et la vie collective en général au Timor-Leste.

Si le gouvernement a une perception plutôt économique de la terre, les habitants quant à eux retiennent d'abord sa fonction sociale : la terre est considérée comme partie intégrante du corps des timorais, et ne peut pas être vendue, au risque, selon les convictions locales, de rencontrer une mort précoce. De même un « envahisseur » qui n'aurait pas eu l'accord des « maîtres de la terre » prend le risque d'être puni par les

esprits protecteurs du lieu. C'est pourquoi les habitants prennent soin, à chaque nouveau champ ou campement qui doit être « ouvert », de faire une cérémonie pour « informer de leur venue » les esprits et établir avec eux un lien qui deviendra permanent. Tout nouveau colon devra suivre les règles établies en principe par le groupe de primo-arrivants, l'appropriation traditionnelle de la terre se dédoublant ainsi en plusieurs niveaux.

Le projet Suai Supply Base a ainsi engendré beaucoup de conflits liés à la terre dans la zone, d'autant plus vifs que Timor Gap a proposé un dédommagement sous forme de compensation monétaire pour les titulaires des terres, lesquelles seront utilisées pour les structures du projet.²⁷ Ces conflits opposent différentes familles et clans pour la possession de la terre, ou bien se déroulent au sein des familles même pour ce qui concerne le partage de l'argent. Avant la mise en place du cadastre, la mémoire des limites territoriales était le fait de spécialistes qui se réunissaient pour trancher en cas de litige. Ces mécanismes coutumiers locaux représentaient donc une ressource importante pour résoudre les conflits sociaux relatifs à l'appropriation de la terre et de ses ressources. Par conséquent, ce projet a créé un problème voire une crise foncière, en déstabilisant la communauté locale et désamorçant leur dynamique sociale de résolution de conflits, qui suit normalement une procédure paisible.

CONCLUSION

Cette étude de cas est ainsi un bon exemple pour aborder la situation actuelle dans laquelle des populations locales sont confrontées à des changements importants, apportés de l'extérieur et imposés par l'État. Ces changements questionnent bien sûr, d'une façon générale, le développement exogène des politiques publiques et son impact sur des populations locales et la résilience dont celles-ci peuvent faire preuve ; une telle approche a une portée généraliste et peut apporter sa modeste contribution à la question des relations entre populations autochtones et politiques publiques de développement. De façon plus pertinente pour les sociétés locales de Suai, les changements en cours questionnent la possibilité qu'elles ont de s'adapter voire d'absorber ces changements tout en continuant à maintenir les fondements de leur société.

À Kamanasa, le territoire fonctionne comme un repère omniprésent de la société : il est le lien avec les entités qui finalement semblent importer le plus dans la société, ce monde souterrain et dangereux des esprits, des ancêtres et des non-humains qui gouvernent le cours de toutes choses. C'est pourquoi on peut considérer que dans la

²⁷ Voir aussi Cryan (2015b : 146) qui signale que, dans les communautés locales, les conflits fonciers entre voisins sont considérés comme moins importants que la menace d'accaparement des terres par le gouvernement.

vision de la plupart des habitants de Suai, l'essentiel est de maintenir les liens avec ce monde chargé de pouvoirs potentiellement néfastes ou potentiellement favorables que les rituels permettent de contrôler, voire de domestiquer.

Cette situation cependant est en passe de changer avec la mise en place du cadastre foncier de l'État, qui comme on l'a vu remet en cause les droits lignagers sur la terre au profit d'une appropriation individuelle. Ce cadastre, qui transpose des principes de droit occidentaux dans un système coutumier basé sur une organisation locale, confond non seulement les droits d'usage avec les droits de propriété, mais provoque des stratégies foncières qui visent à procurer des avantages à des groupes qui ne sont pas détenteurs originels de la terre dans ce système coutumier, comme les Bunaq, engendrant des conflits. On voit ainsi ce qui était un système qui fonctionnait sur une base dialectique et communautaire se transformer en arène où chacun va tenter d'obtenir une reconnaissance individuelle via le droit étatique. Il n'est pas exclu que les deux systèmes, coutumier local et étatique, continuent de coexister longtemps, étant donné la capacité que les habitants ont montré pour concilier des principes très différents, comme l'administration coutumière d'autrefois et celle des Portugais. Mais le domaine foncier est désormais l'objet de tensions, le temps que tout ceci s'ajuste.

En conclusion, cette étude pose la question de l'interaction entre développement et coutume, et de la façon dont le développement peut être intégré dans un cadre considéré comme « coutumier ». Le bilan est mitigé. Les populations locales font souvent preuve d'une grande résilience culturelle, c'est-à-dire qu'elles se réapproprient et réinterprètent les grands changements selon des principes qui sont les leurs. Nous constatons que des éléments occidentaux n'ont pas complètement remplacé le système sociopolitique local, mais ont plutôt été intégrés au sein de leurs coutumes. Cette résilience est née d'un passé riche en contacts et transformations : l'insertion ancienne du Timor-Leste dans les réseaux régionaux d'échanges ainsi que les nombreuses transitions sociopolitiques, matérielles et techniques auxquelles ont été confrontés les habitants de Kamanasa tout au long de leur histoire.

Mais les grands changements du développement actuels affectent profondément les systèmes sociaux en place. Ces problèmes ont été entraînés probablement non du fait de la capacité de ces populations locales à s'adapter au développement rapide de la zone, mais surtout de la façon dont le projet a été mis en place, sans vraie consultation et inclusion des habitants dans le processus. En effet, le gouvernement aurait une tradition très limitée de vrai dialogue et d'engagement avec la société civile, qui de son côté semble très mal équipée pour articuler et communiquer les messages essentiels au sujet des opinions publiques et des aspirations de la communauté. Le gouvernement

serait ainsi coupé de toute rétroaction constructive du public et aurait une faible capacité à comprendre et à répondre aux préoccupations publiques.

Dans le cas du projet Suai Supply Base, nous avons observé que seuls les « chefs » du village avaient un contact direct avec les responsables du projet. Choisis comme représentants de la communauté, leurs rencontres avec leurs administrés ne sont pas documentées et ils transmettent mal ou pas du tout les informations à la population, qui s'appuie davantage sur les tenants traditionnels du pouvoir pour le fonctionnement des villages. Cette distance entre les décisions du gouvernement et la réalité locale est en effet aggravée par l'existence de deux structures d'organisation sociopolitique au Timor-Leste (locale et nationale), puisque nous avons vu que les acteurs s'interposent et le rôle de chacun n'est donc pas clair. Nous pouvons nous questionner ainsi sur la légitimité de la procédure entreprise par Timor Gap dans la mise en place du projet, ainsi que sur le rôle des chefs administratifs en tant que représentants de la communauté dans ce processus.

Révision de Ana Sofia Veloso

BRUNNA CRESPI

Chercheuse post-doctorale au Musée du Quai Branly – Jacques Chirac
37 Quai Branly, 75007 Paris
Contact: brunna.c@icloud.com

Article reçu le 15.12.2019

Article accepté le 01.07.2020

BIBLIOGRAPHIE

- Bovensiepen, Judith M. (2015), *The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*. Ithaca, NY: Cornell University Press/Southeast Asia Program Publications.
- Bovensiepen, Judith; Rosa, Frederico Delgado (2016), "Transformations of the Sacred in East Timor", *Comparative Studies in Society and History*, 58(3), 664-693. DOI: 10.1017/S0010417516000311.
- Carroll-Bell, Sam (2015), "Development Alternatives in Timor-Leste: Recasting Modes of Local Engagement", *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 171(2-3), 312-345. DOI: [10.1163/22134379-17102006](https://doi.org/10.1163/22134379-17102006).

- Crespi, Brunna (2018), "Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et Tetun de la région de Suai, Timor oriental". Thèse de doctorat en ethnogéographie, Ecole Doctorale Sciences de la Nature et de l'Homme, Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France.
- Cryan, Meabh (2015a), "Empty Land? The Politics of Land in Timor-Leste", in Sue Ingram; Lia Kent; Andrew McWilliam (éds.), *A New Era? Timor-Leste after the UN*. Canberra: ANU Press, 141-151.
- Cryan, Meabh (2015b), "Dispossession and Impoverishment in Timor-Leste: Potential Impacts of the Suai Supply Base", *SSGM Discussion Paper*, 15. Canberra: Australian National University. Consulté le 23.10.2017, sur <http://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/SSB/2015/DP-2015-15-Cryan.pdf>.
- Durand, Frédéric (2008), *Timor-Leste en quête de repères, perspectives économique-politiques et intégration régionale 1999-2050*. Toulouse/Bangkok: Editions Arkuiris-IRASEC.
- Durand, Frédéric (2009), *42000 ans d'histoire de Timor Est*. Toulouse: Editions Arkuiris.
- Duvail, Stéphanie (2017), "Cartographies participatives et conflits territoriaux: inadéquation de l'outil à représenter l'espace disputé du delta du Tana au Kenya", *Revue d'ethnoécologie*, 11(2). Consulté le 02.03.2018, sur <https://journals.openedition.org/ethnoecologie/3039>.
- Fox, James J. (2006), "The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of Precedence in Eastern Indonesia", in James J. Fox; Clifford Sather (éds.), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: Australian National University Press, 133-156.
- Francillon, Gérard (1967), "Some Matriarchic Aspects of the Social Structure of the Southern Tetun of Middle Timor". Thèse de doctorat en philosophie, Australian National University, Canberra, Australie.
- Francillon, Gérard (1989), "Un profitable échange de frères chez les Tetun du Sud, Timor central", *L'Homme*, 29(109), 26-43.
- Friedberg, Claudine (1977), "La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor", *Archipel* 13, 37-52.
- Friedberg, Claudine (1979), "Sur l'agriculture timoraise et ses possibilités de développement, à propos de *Man and Environment in Eastern Timor* de Joachim K. Metzner", *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 26(1), 73-83.
- Friedberg, Claudine (1982), "*Muk Gubul Nor* 'La chevelure de la tête'. Les Bunaq de Timor et les plantes". Thèse de doctorat en ethnobotanique, Université Paris V René Descartes, Paris, France.
- McWilliam, Andrew (2001), "Prospects for the Sacred Grove", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2(2), 89-113.
- McWilliam, Andrew; Traube, Elizabeth G. (2011), "Land and Life in Timor-Leste: Introduction", in Andrew McWilliam; Elizabeth G. Traube (éds.), *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: Australian National University Press, 1-21.

- Metzner, Joachim K. (1977), *Man and Environment in Eastern Timor: A Geoecological Analysis of the Baucau-Viqueque Area as a Possible Basis for Regional Planning*. Canberra: Development Studies Centre, Australian National University.
- Ormeling, Ferdinand Jan (1955), *The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an Underdeveloped Island*. Djakarta: J. B. Wolters.
- Ostrom, Elinor (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sousa, Lucio Manuel Gomes de (2007), "As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste", édité par Fernando Cruz. Actas do III Congresso Internacional sobre Etnografia, 196-227. Consulté le 12.11.2017, sur [http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSousa As casas e o mundo identidade local 2008.pdf](http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSousa_As_casas_e_o_mundo_identidade_lo_cal_2008.pdf).
- Williams, David; Young, Tom (2013), "The International Politics of Social Transformation", in Mark Duffield; Vernon Hewitt (éds.), *Empire, Development and Colonialism*. Woodbridge, VA: James Currey, 102-115.