

## **Citoyennetés locales et organisation sociale de la mobilité. Terrains africains et propositions océanistes**

Pierre-Yves Le Meur, . Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales

### ► **To cite this version:**

Pierre-Yves Le Meur, . Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales. Citoyennetés locales et organisation sociale de la mobilité. Terrains africains et propositions océanistes. Colloque international “L’autochtonie en question: regards croisés France/Québec”, Jun 2006, Paris, France. 16 p. hal-02817698

**HAL Id: hal-02817698**

**<https://hal.inrae.fr/hal-02817698>**

Submitted on 6 Jun 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**CITOYENNETES LOCALES ET ORGANISATION SOCIALE DE LA MOBILITE**

**TERRAINS AFRICAINS ET PROPOSITIONS OCEANISTES**

*Pierre-Yves Le Meur<sup>1</sup>*

Colloque international organisé par GTMS & DIALOG

« L'autochtonie en question : regards croisés France/Québec »

Paris, 13-14 juin 2006, EHESS

**Positionnement**

L'autochtonie n'est pas une catégorie ontologique, mais relationnelle, liée à des contextes historiques spécifiques. Vouloir dresser une statistique des peuples autochtones n'a pas grand sens de ce point de vue. Chaque groupe autochtone l'est par rapport à l'histoire dans laquelle il s'insère, il n'y a pas d'essence de l'autochtonie. On peut ramener dans un premier temps la question de l'autochtonie à celle de l'antériorité. Le discours du premier arrivant est un discours répandu, justifiant des revendications qui renvoient dans des proportions diverses au contrôle des hommes et des ressources naturelles. Le premier arrivant est au fond celui qui a « originellement » noué un pacte avec des non humains (génies de la terre, de la brousse) lui permettant de vivre et de se reproduire dans un lieu donné. Ce pacte implique d'emblée deux thématiques centrales qui fondent le discours de l'antériorité. Car il ne suffit pas d'être arrivé le premier. On trouve dans les récits d'installation en Afrique de l'Ouest la figure narrative récurrente de la découverte par un chasseur d'une terre neuve et riche au cours de ses pérégrinations. Cette primauté ne suffit pas à faire de lui le fondateur de la localité qui va naître de cette découverte. Premier thème, le pacte implique un travail, qu'il soit rituel ou agraire, et c'est ce travail qui est créateur de droit (au double sens du terme : de Droit et de droits) et non la seule position de primo arrivant. Second thème, de part l'intercession du tiers que sont la terre ou les génies, le pacte institue d'emblée une relation triadique fondatrice d'un projet social qui servira de matrice à la croissance ultérieure du groupe et à sa relation à « l'autre ». Se met d'emblée en place une dialectique d'inclusion et d'exclusion. Les normes d'inclusions ultérieures de personnes extérieures, relevant d'un principe de « commune humanité »<sup>2</sup>, seront

---

<sup>1</sup> Anthropologue, GRET, Paris, chercheur associé à l'UR IRD « Régulations foncières, politiques publiques et logiques d'acteurs » et au GDR CNRS « Nouvelle-Calédonie : enjeux sociaux contemporains ».

<sup>2</sup> L'esclave – l'esclave marchandisé – constituant en quelque sorte l'extérieur de ce principe (Kopytoff & Miers 1977, Meillassoux 1986).

modélées par ce pacte initial, à moins que des situations de conquête ne fassent des normes de l'outsider les normes déterminantes. La conquête ne fait toutefois jamais table rase et les conquérants éprouvent souvent le besoin ou la nécessité de conclure un accord avec des « autochtones » vus comme garants du pacte initial.

La chronologie ne suffit pas, même complétée des deux dimensions de l'investissement en travail et du projet sociétal qui donnent un contenu moral à la notion d'antériorité. C'est ce que montre Igor Kopytoff, lorsqu'il élabore la thèse de la frontière interne comme modèle interprétatif général de l'histoire pré-coloniale africaine. « The African frontier we focus on consists of politically open areas nestling between organized societies but 'internal' to the larger regions in which they are found – what might be called an 'internal' or 'interstitial frontier' » (1987: 9). Cette approche génétique de la frontière est basée sur une séquence à caractère cyclique de fragmentation (production d'entrepreneurs de frontières éjectés de leur société originelle) et d'agrégation (formation d'une suite de parents puis de sujets) (*ibid.* : 16-17). Un point important réside dans la construction d'un « vide institutionnel » nécessaire à la genèse idéologique de la société de frontière : « [T]he frontier also arises out of subjective definitions of reality: societies often define neighboring areas as lacking any legitimate political institutions and as being open to legitimate intrusion and settlement – this even if the areas are in fact occupied by organized polities. In brief, the frontier is above all a political fact, a matter of a political definition of geographical space » (*ibid.*: 11).

L'antériorité, plus exactement la caractérisation d'un groupe comme premier arrivant dans un espace donné résulte donc d'une entreprise politique, ce n'est pas une donnée nécessairement chronologique. Trois points sont ici à relever pour la réflexion qui suit. Tout d'abord, la déclinaison de l'investissement initial créateur de droit s'est enrichi d'un cas supplémentaire : au travail rituel et agraire s'ajoute le travail politique, au sens où il est constitutif de logiques d'inclusion et d'exclusion. On peut ainsi croiser des récits concurrents d'antériorité dans une même localité, chacun se référant à un travail, à une innovation fondatrice spécifique (Kopytoff 1987, Jacob à paraître). Second point, le statut de premier arrivant – pris en première approximation comme synonyme d'autochtone – est relationnel et historique, il s'inscrit dans un processus toujours recommencé de production sociétale, en référence à un environnement spécifique, par exemple les « chaînes de sociétés » (Amselle & Mbokolo 1985) qui caractérisaient l'Afrique sub-saharienne pré-coloniale. Ce contexte, ce peut aussi être celui

de la colonisation dont le projet de conquête militaire et territoriale s'ancrait dans un déni de légitimité des institutions et des savoirs des colonisés, en quelque sorte une politique de la « non-reconnaissance » pour paraphraser Charles Taylor (1994). L'autochtonie resurgira alors en tant qu'argumentaire politique de la reconnaissance, ancré dans une légitimité alternative dont la coutume peut constituer un opérateur central<sup>3</sup>. Enfin, la constitution d'un groupe comme autochtone s'inscrit dans un processus généralisé de mobilité vue comme « fait social normal », constitutif de l'ordre social et politique, contre une lecture symptomale de la migration comme l'expression d'une crise, du moins d'un dysfonctionnement de la société émettrice de migrants – on migre pour des raisons économiques, politiques, religieuses... – ou d'un mode de vie jugé très spécifique, le nomadisme pastoral par exemple. « Many forms of mobility are part of life and of making a livelihood. In some societies, *not* being mobile may be the anomaly » (de Bruijn *et al.* 2001 : 2)<sup>4</sup>.

Si l'autochtonie est une catégorie relationnelle, et non une essence de la personne ou du groupe, c'est entre autres parce que les personnes et les groupes ne sont pas immobiles. La mobilité est fondatrice d'autochtonie, au sens de l'antériorité dont j'ai esquissé les contours, elle est aussi à l'origine de la notion d'étranger. Les figures de l'autochtone et de l'étranger peuvent donc être intégrées dans le cadre commun de l'organisation sociale de la mobilité. Ces figures sont elles même plurielles, tous les autochtones ne le sont pas au même degré<sup>5</sup>,

---

<sup>3</sup> Autre contexte, celui du dispositif du développement. La métaphore de la frontière est ici aussi productive, « en particulier si l'on s'attache aux pratiques discursives constitutives de la logique du développement comme intervention exogène et ensemble d'institutions. On retrouve la logique de conquête d'espaces imaginés comme des 'vides institutionnels' comblés par des institutions exportées en l'état, la tendance à la segmentation et à la reproduction à l'identique par prolifération de projets de développement local et de comités *ad hoc* – on retrouve ici la thèse du conservatisme culturel de la frontière avancée par Kopytoff [...] –, la coexistence, provisoire et souvent méconnue ou niée [...], de récits concurrents, ceux des développeurs et ceux des développés [...], porteurs de visions divergentes des origines, et enfin des entrepreneurs de frontière, incarnés par une multitude de courtiers, ONG et bureaux d'études » (Chauveau, Jacob & Le Meur 2004 : 17). La question de l'autochtonie émerge ici sous la forme particulière des « savoirs locaux » ou « savoirs indigènes » que la justification modernisatrice du développement a rendu « invisibles »

<sup>4</sup> Ce point de vue n'est pas limité au continent africain. Cf. Kearney (1996) sur les transformations contemporaines des paysanneries du Sud en relation directe avec les thèmes de la mobilité et de la globalisation, ainsi que Appadurai (1996) sur les discontinuités entre flux d'idées, de personnes, de techniques. Anna Tsing (2000) remet de son côté en cause de dichotomies stéréotypées entre le global (*global forces*) et le local (*local places*). Saskia Sassen (1996) revisite l'histoire européenne en plaçant les phénomènes de mobilité au centre de sa réflexion.

<sup>5</sup> En Nouvelle-Calédonie, le discours sur l'autochtonie a connu des remaniements sémantiques : les droits autochtones sont préférés aux droits indigènes, car renvoyant à une antériorité historique supérieure. En d'autres termes, des Européens peuvent revendiquer une forme d'« indigénéité » - ils sont nés en Nouvelle-Calédonie -, mais pas d'autochtonie – ce sont des *latecomers* (sans parler des Javanais ou Wallisiens : la logique du premier arrivant/arrivant tardif peut se répéter à l'infini).

tous les étrangers ne se valent pas, du point de vue des principes de justification et des normes morales qui fondent les différentes communautés d'appartenance des individus. Dans les réflexions qui suivent, j'explorerai le thème de l'autochtonie en quelque sorte par son envers, celui du positionnement social de l'étranger par rapport aux interactions qui se jouent entre politique des appartenances et organisation de la mobilité. Les exemples issus d'Afrique de l'Ouest que j'utiliserai permettront de mettre à jour les mécanismes par lesquels des individus extérieurs à un groupe sont intégrés selon des mécanismes spécifiques qui les constituent en tant qu'étrangers insérés dans des chaînes d'attentes et d'obligations, de droits et de devoirs à la base d'une citoyenneté localisée. On verra que les définitions locales de la citoyenneté, en d'autres termes les modalités d'inclusion et d'exclusion, peuvent entrer en contradiction avec la citoyenneté nationale, sur la base d'un conflit entre principes de justification<sup>6</sup>. On reviendra sur ce point de manière plus concrète dans la section qui suit.

Il ne s'agit pas de réduire le débats à une rencontre entre des normes locales et des formes d'instrumentalisation politique de l'autochtonie<sup>7</sup>. La pluralité des citoyennetés résulte de l'action de mécanismes d'inclusion et d'exclusion qui mobilisent des principes et des normes également pluriels. Les « communautés d'appartenance » sont diverses et ne s'organisent pas selon un schéma simple d'enchâssements successifs, telles des poupées russes. L'appartenance en Afrique ne se réduit ni au village, ni à l'ethnie, incluant d'autres regroupements, religieux, générationnels, socio-économiques (et aussi, contrairement aux clichés un sentiment national ; Derman *et al.* 2006), qui s'imbriquent selon des modalités diverses. La prise en compte de la pluralité et des reconfigurations culturelles et normatives générées par les interactions entre appartenance et mobilité permet d'enrichir le débat lancé il y a plus d'une décennie par Charles Taylor sur la « politique de la reconnaissance » et de le sortir d'un certain culturalisme, fût-il multiculturel (voir Lonsdale 1994, Englund & Nyamnjoh 2004 pour l'introduction de ses thèses dans le débat africanistes).

---

<sup>6</sup> On peut analyser la crise ivoirienne (au moins partiellement) selon ce point de vue (Chauveau 2000, 2006) ; cf. aussi Bayart *et al.* (2001), Geschiere (2004) sur la relation entre politique de l'autochtonie, citoyenneté et démocratie en Afrique sub-saharienne.

<sup>7</sup> C'est un peu ce que fait l'historien John Lonsdale (1994) en opposant de manière trop rigide ethnicité morale et tribalisme politique ; voir Werbner (2004 : 263 *et sq.*) pour une critique de ses thèses.

**Mobilité et citoyenneté : intégration et production sociale des étrangers en Afrique de l'Ouest**

L'organisation sociale de la mobilité est consubstantielle de l'histoire africaine envisagée dans la longue durée. Contre le cliché – véhiculée entre autres par des anthropologues – de sociétés villageoises closes, c'est l'image de société et des groupes humains en mouvement, engagés dans des relations parfois de longue distance qui se dégage des recherches historiques et anthropologiques contemporaines (Shack & Skinner 1979, Amselle & Mbokolo 1985, Kopytoff 1987). Les questions de la relation à l'autre et plus précisément de son éventuelle intégration dans une nouvelle communauté a été traitée de différentes manières, mais dans un contexte pré-colonial marqué par un déséquilibre relatif entre l'abondance des ressources foncières et la rareté des ressources humaines. Il ne faut bien sûr pas surévaluer ce déséquilibre, l'un des effets du « mode de production esclavagiste » répandu du XVI au XIX<sup>ème</sup> siècle ayant été la concentration des populations dans des zones refuges difficilement accessibles et facilement défendables, plateau Dogon au Mali, collines de l'Atacora au Bénin, Adamaoua au Cameroun... Malgré tout, le contrôle des hommes constituait un enjeu central. Les réponses étaient diverses : polygynie, alliances politiques, contrôle des cadets, adoptions et pseudo-parenté, esclavage domestique, dépendance pour dette, « castes »<sup>8</sup>, etc. Les modalités pré-coloniales d'incorporation des étrangers à un groupe étaient plutôt inclusives et les frontières ethniques relativement fluides et négociables.

L'ethnicité en Afrique n'est donc certainement pas une invention coloniale mais ses modalités pré-coloniales invitent à en reconsidérer la nature et le fonctionnement. Sandra Greene, dans son étude historique des Anlo Ewe du sud Ghana, fait de la parenté, du moment d'arrivée et de la zone de départ des caractéristiques structurant l'appartenance ethnique tout autant que l'idée d'une identité basée sur une communauté culturelle, linguistique et/ou politique imaginée (1996: 14). Cette vision plus « intérieure » (Lonsdale 1996, Lindgren 2004) de l'ethnicité correspond bien aux récits de déplacement et d'installation que j'ai pu recueillir au centre du Bénin (Le Meur 2006b). Elle fait de la mobilité un élément central dans la production et les reconfigurations de l'appartenance. La prise en compte de l'histoire du peuplement doit être complétée par une réflexion sur la manière dont cette histoire est elle-même utilisée – manipulée, racontée, mise en scène – sous la forme de récits dont une des fonctions est légitimatrice.

---

<sup>8</sup> Alula Pankhurst dans une discussion sur la pertinence du concept de caste appliqué à l'Éthiopie, note l'importance de la mobilité dans la genèse de groupes sociaux définis par leur activité non agricole (1999 : 493-495).

La mobilité s'exprime dans une histoire orale en quelque sorte segmentaire, ponctuée d'événements pivots, considérés comme fondateurs et tendant à effacer les événements antérieurs<sup>9</sup>. La notion est empruntée à William Murphy et Caroline Bledsoe qui suggèrent que « certains événements [sont] sélectionnés de manière stratégique parmi d'autres dans le flux des événements et définis comme pivots [*made pivotal*] » (1987 : 125) ; voir aussi Kopytoff (1987 : 58) qui souligne la coexistence dans une communauté de plusieurs histoires qui prennent chacune un moment spécifique comme « événement pivot » de leur naissance politique. Cette segmentation de l'histoire orale correspond aux remarques de l'historien Jan Vansina selon lequel les sociétés de tradition orale conçoivent le changement sous la forme de ruptures successives et d'empilements d'« états politiques statiques » (1985 : 130 ; cité dans Jacob à paraître).

La mobilité des hommes s'accompagne de la mobilité des cultes. Au centre du Bénin, les médiations religieuses jouent un rôle clef dans les processus de décision concernant les déplacements d'un groupe et les usages de ressources naturelles, en particulier l'ouverture de nouvelles terres. Le lieu d'installation est choisi après consultation du Fa, divinité de la divination, et le vodun lignager ou *hennu vodun*, garantissant la richesse et la croissance du groupe, était transporté de place en place<sup>10</sup>. A un échelon plus localisé et individuel, le défrichement d'un nouveau champ était précédé d'une consultation du Fa pour mieux connaître les préférences et les tabous du vodun local (*glevodun* or *danvodun*) dans le but de s'assurer de bonnes récoltes. On peut voir dans le binôme constitué par *Sakpata* et les *danvodun* l'expression de la tension entre intérêt collectif et incitation privée dont la gestion est constitutive de la production d'un ordre social (cf. Jacob 2004). On aussi peut reprendre l'hypothèse (peut-être un peu fonctionnaliste) de Lentz & Kuba (2002) au sujet des Dagara du sud-ouest du Burkina Faso sur le lien entre la propension à la mobilité et le type de culte de la terre (le *vodun Sakpata* n'est pas exactement la divinité de la terre ou plutôt elle est plus que ça, et en même temps, elle est en

---

<sup>9</sup> Au centre du Bénin, en pays mahi, ces tournants se retrouvent dans les dénominations claniques, les clans mahi ayant souvent aussi une dénomination géographique renvoyant à un station clef dans leur trajectoire (voir Le Meur 2006b pour un récit empirique plus détaillé).

<sup>10</sup> *Xwlegbe* (un écureuil palmiste), le totem des Devo, connu pour sa fécondité, est le symbole de la force en hommes de la communauté. L'histoire de fondation de Gbanlin par le clan Devo est fortement marqué par la personne du fondateur Ode qui apparaît comme un archétype du big man à la stratégie axée sur le contrôle des hommes ou « wealth-in-people » pour reprendre l'expression de Jane Guyer (1993).

quelque sorte facilement « transportable », moyennant certaines précautions rituelles)<sup>11</sup>. Au-delà, la circulation trans-locale et trans-ethnique des cultes *vodun* constitue un élément générateur d'une certaine continuité culturelle entre entités politiques de cette zone de frontière. Les localités constitutives de cet ensemble constituent autant de « communautés morales » reliées par des réseaux complexes de trajets, de stations, d'alliances et de cultes communs.

La colonisation va créer une rupture ambiguë par rapport à ces modalités de construction des appartenances, les relations entre mobilité et localité et les formes d'accumulation des hommes ou *wealth in people* (Guyer 1993). On peut la voir comme une entreprise de territorialisation de la puissance de l'Etat, de maillage de l'espace par la constitution et la stabilisation d'un réseau de villages administratifs. Elle a aussi cherché à contrôler les déplacements des personnes tout en cherchant à mobiliser et « domestiquer » la force de travail locale à des fins d'exploitations capitalistes. Geschiere et Nyamnjoh (2000) situent là les origines de la politique contemporaine de l'autochtonie. La mise en place de chefferies administratives supposées refléter à la fois des entités et des territoires ethniques a aussi contribué à durcir les frontières ethniques. En même temps, la « pacification » coloniale a autorisé un fort mouvement de déconcentration de l'habitat et une colonisation agraire à la base d'une redéfinition des positions de ces groupes les uns par rapport aux autres et en relation avec des territoires jusque là non définis par des frontières linéaires. Les thèmes de l'antériorité, de la souveraineté territoriale et des droits fonciers se sont ainsi entremêlés. La fin de la colonisation en Afrique, marquée par une période de relative libéralisation politique (fin de l'indigénat, du travail forcé, autorisation des partis politiques) et les indépendances vont démultiplier les opportunités de mobilité, alors même que les formes pré-coloniales de contrôle des hommes sont affaiblies. C'est dans ce contexte que s'affirme la relation de tutorat comme une des modalités centrales d'incorporation des étrangers dans une communauté locale.

« Le terme du 'tutorat' désigne les relations sociales réciproques qui naissent de l'accueil d'un étranger (ou d'un groupe étranger) et de sa famille dans une communauté villageoise locale pour une durée indéterminée, incluant une dimension transgénérationnelle (la relation de tutorat se transmet d'une génération à une autre). Le transfert se manifeste par la délégation de droits fonciers entre un 'propriétaire coutumier' (désigné par la suite par le terme de 'tuteur'),

---

<sup>11</sup> Je remercie Jean-Pierre Jacob pour avoir attiré mon attention sur cette hypothèse qui doit être testée plus systématiquement.



qui agit en tant qu'autochtone ou détenteur d'une maîtrise territoriale antérieure, et son 'hôte' étranger (désigné par la suite par 'étranger', dans ce sens spécifique, et non dans le sens général d'étranger, puisqu'il acquiert du coup un statut durable au sein de celle-ci) » (Chauveau 2006b : 16).

Examinée du point de vue de l'accès aux ressources, la relation de tutorat apparaît comme de type clientéliste, fondée sur un échange de biens et de services entre deux acteurs inégalement dotés en ressources et vivant la relation comme volontaire et réciproque et les échanges « spontanés » (du point de vue du tuteur, le « bon migrant » est celui qui « donne sans ou avant qu'on lui demande ») (cf. Spittler 1977). Le migrant est essentiellement fournisseur de force de travail et de biens associés. Le statut des ressources contrôlées par le tuteur est moins net dans un contexte où les maîtrises foncières sont très mouvantes et incertaines. L'installation du migrant ne découle pas d'une propriété préexistante du tuteur, et elle peut au contraire participer d'une stratégie active d'appropriation de ce dernier. L'enchâssement de la relation de tutorat dans deux principes de l'économie morale paysanne est ambigu. Le principe de commune humanité à la base de l'accueil de l'étranger est associé au principe du travail créateur de droit. Or ici, c'est d'une certaine manière le travail du migrant qui crée le droit du tuteur, qui le constitue en propriétaire foncier, ce qui ne va pas de soi et génère des conflits entre autochtones (on retrouve ce cas de figure par exemple au centre du Bénin et au centre ouest de Côte d'Ivoire ; cf. Le Meur 2006b, Chauveau 2006b). On peut aussi considérer le travail effectué par le tuteur, qui est un travail d'installation foncière et aussi d'insertion du migrant au sein d'une communauté morale. On glisse ici vers la seconde fonction du tutorat, qui n'est pas simple relation dyadique liée à l'accès à des ressources particulières, mais aussi institution renvoyant au tiers que constitue la communauté d'accueil. Le migrant fournisseur de force de travail est transformé en étranger doté d'un statut spécifique et inséré dans une chaîne de droits et de devoirs, d'attentes et d'obligations (Simmel 1950, Shack & Skinner 1979, Chauveau et al. 2004 : 8-11). Cette insertion est particulière au sens où elle se fonde sur une tension entre intégration sociale (qui passe par une adhésion aux codes locaux<sup>12</sup>) et distance (l'étranger ne devient jamais autochtones, sauf dans certains cas limites où la proximité culturelle joue sans doute un rôle important). On peut reprendre la distinction faite par Chau-

---

<sup>12</sup> Incluant, au centre du Bénin, dans le cas de migrants d'origine fon et adja et de religion vodun l'adhésion aux cultes locaux (Le Meur 2006b).

veau dans la définition du tutorat citée plus haut entre le propriétaire coutumier comme autochtone ou détenteur d'une maîtrise territoriale. Au fond, les deux dimensions sont inséparables mais leur poids respectif varie, et c'est en tout cas la pleine citoyenneté locale du propriétaire qui lui permet d'intégrer le migrant comme citoyen local particulier.

Selon les cas, cette production des étrangers en tant que membres particulier de la localité peut être individuelle ou collective (avec constitution de hameaux de migrants dotés d'un porte parole ou représentant, en particulier dans le cas des migrants fon de la région d'Abomey). On peut faire l'hypothèse d'une relation entre ces différences dans la société d'accueil avec d'une part l'organisation sociale et politique dans la société d'origine, d'autre part le type de « projet de migration » (voir Jacob 2003, Chauveau 2006a). Les modalités de l'accueil varient également. Jean-Pierre Chauveau dans sa synthèse sur le tutorat en Afrique de l'Ouest distingue trois grandes formes (2006b : 18) : (i) un tutorat collectif de niveau villageois où les relations bilatérales entre tuteurs et étrangers sont entièrement médiatisées par l'organisation sociale et politique de la société locale ; (ii) un tutorat collectif inter-villageois où les règles coutumières qui déterminent les relations des communautés installées sur les terres d'un village plus ancien sont les mêmes que celles qui définissent les rapports entre un nouveau venu et son tuteur au niveau villageois ; (iii) un tutorat individualisé où les relations bilatérales entre tuteur et étranger sont très fortes (même si elles restent enchâssées dans des relations lignagères ou familiales) et apparaissent relativement autonomes par rapport à l'organisation sociale et politique de la société locale.

Ces types ne sont pas exclusifs l'un de l'autre et ils se combinent dans des formes variables (par exemple les types 1 et 2 au centre ouest du Burkina Faso, Jacob 2003). Leur coexistence peut aussi être conflictuelle, comme au centre du Bénin où prévalait un tutorat de type plutôt individualisé dans les villages mahi. Or on assiste à une tentative de la part de chefferies coutumières (ou plutôt néo-coutumières, dont la résurgence date des années 1990 ; Bako-Arifari & Le Meur 2003) de se positionner comme institution tutrice des étrangers et par conséquent destinatrice de la rente qu'on leur prélève. Il ne s'agit pas ici simplement de contrôle des ressources mais aussi de légitimation d'une instance comme autorités publiques, le tutorat étant utilisé comme ressource argumentative. L'institution du tutorat peut être à la fois pensée en termes de gouvernance – comme élément contribuant à la régulation foncière et socio-politique, à côté d'autres institutions – et de gouvernementalité, comme manière de penser

l'intégration des étrangers dans une communauté morale et politique à des niveaux plus larges (Chauveau 2006b, Le Meur 2006a), allant jusqu'au niveau national dans le cas ivoirien (Chauveau 2000). Avec les indépendances et l'émergence d'un nationalisme spécifique à cette période, on a assisté à un nouveau durcissement, cette fois dans le sens de la prévalence de la citoyenneté nationale dans le contrôle de, et à l'accès à des ressources économiques et politiques stratégiques, glissement que Shack & Skinner qualifient du passage du couple *host/stranger* au couple *citizen/alien* (Shack & Skinner 1979). On observe aussi des formes de « politisation du tutorat » (Chauveau 2006b : 24-25) dans le cadre d'un durcissement et parfois d'une « nationaliation de l'autochtonie ». Ce tournant, qui s'est traduit par des expulsions massives d'étrangers non nationaux a fortement réorienté les flux migratoires à certains moments (Alien Act en 1968 pour le Ghana, 1983 pour le Nigeria). C'est la même idéologie qui a favorisé des migrations intra-nationales, en général intra-rurales (mais incluant aussi des détours urbains), sous la slogan « la terre appartient à celui qui la travaille » (cf. Lund 1998 pour le Niger, Breusers 1999 pour le Burkina Faso, Le Meur 2005 pour le Bénin). La rencontre parfois conflictuelle entre les conceptions locales et nationales de la citoyenneté résulte du croisement de mouvement migratoires adossés à des principes de justification et des normes morales contradictoires.

**Propositions océanistes : accueil des étrangers, politique de la coutume et lien à la terre**

Les éléments empiriques et les hypothèses interprétatives des paragraphes qui précèdent sont ancrés dans des terrains spécifiques, dans des configurations historiques particulières, et il est risqué de chercher à les transposer vers d'autres lieux. Pourtant des similitudes fortes peuvent inviter à tenter des comparaisons, ou du moins à faire de résultats issus des études africaines des hypothèses à tester dans des contextes océaniques. Je pense en particulier au modèle du tutorat en lien avec l'organisation sociale de la mobilité, dans un contexte où le lien à la terre est fortement valorisé. Ce lien renvoie à des usages spécifiques du passé, et là encore, il serait utile de faire le pont avec les études africaines. Enfin, la question de la coutume semble posée de manière différente dans les contextes africains et océaniques, invitant à un regard comparatiste. Je vais brièvement passer en revue ces thématiques.

« Le Pacifique océanien se distingue en ceci que les groupes familiaux, certains groupes sociaux et donc des personnes elles-mêmes sont imperceptibles, inconnaissables, sans prendre en compte la relation fondatrice qui les lie à l'espace socialisé dans les sémantiques locales »

(Baré 1992 : 10). En Nouvelle-Calédonie par exemple, les débats politiques actuels comme les études historiques mettent en avant des enjeux dont les relations mutuelles sont loin d'être aussi évidentes qu'on pourrait le penser a priori. D'un côté, il est fait état – avec depuis 1998 une reconnaissance officielle – du caractère constitutif du lien à la terre dans la construction de l'identité kanak. En fait, l'idée de « construction » reste le plus souvent implicite tant l'identité et le lien à la terre qui lui serait consubstantiel semblent aller de soi. De l'autre, l'accueil (accueil d'étrangers, de nouveaux arrivants, d'alliés potentiels, de futurs chefs, et aussi - accueil « dévoyé » - des colonisateurs, Monnerie 2003 : 217) est au centre du discours, là encore avec des échos parfois distordus dans les discussions politiques. Le lien entre ces deux concepts est celui de la mobilité : « Dans le cas du Pacifique, la territorialisation des individus semble inséparable d'une mobilité historiquement récurrente » (Baré 1992 : 12). Cette mobilité, ici comme en Afrique et ailleurs, constitue un fait social normal (aux deux sens du terme, statistique et normatif, cf. Chauveau *et al.* 2004), elle a toutefois des ressorts divers qui ont en outre varié au cours de l'histoire, et l'on peut suivre J.-F. Baré lorsqu'il préfère au terme de migration l'expression de « circulation entre des lieux » (*id.*) qui lui permet d'intégrer à cette normalité de la mobilité les formes contemporaines des liens avec les villes. La thématique de l'accueil doit donc être comprise dans un contexte de mobilité. Elle doit aussi intégrer son contraire, à savoir le départ : « Pour que des gens s'identifient à des lieux, il faut en effet que d'autres en partent » (Baré 1992 : 12), processus renvoyant à ce que M. Naepels appelle « l'envers dénié de l'idéologie consensuelle du lieu, de l'accueil, de l'interdépendance et de la fonctionnalité » (1998 : 181). Or les relations sociales qui se créent entre « accueillants » et « accueillis », qui sont du même ordre que celles qui définissent la relation de tutorat mise à jour en Afrique de l'Ouest, ont sans doute été insuffisamment étudiées. Quels sont les principes moraux et les registres de justification dans lesquelles elles s'ancrent et les modèles sur lesquels elles fonctionnent ? J. Carrier (1998) a bien montré la logique clientéliste prévalant dans le cas néo-guinéen. D. Monnerie (2001 : 75) évoque « les deux facettes » de l'antériorité, « celle de l'accueil et celle de l'affinité », sans pourtant remonter à la matrice morale qui les fonde. Pourtant, si, comme il le montre bien, l'antériorité est relative et doit être réactivée avec le renouvellement des générations et les nouvelles arrivées, c'est qu'elle ne va pas de soi et requière une justification. La discussion africaniste sur l'antériorité, l'autochtonie et la citoyenneté locale pourrait être insérée ici à profit (je pense ici aussi au modèle de la frontière interne de Kopytoff).

On l'a vu, la terre joue aussi un rôle structurel dans la politique des appartenances (Kuba & Lentz 2006) et le lien à la terre est conceptualisé comme consubstantiel d'identités spécifiques. Cette charge identitaire du lien à la terre est particulièrement marquée en Océanie où il est souvent dit que c'est la terre qui possède les hommes et non l'inverse (par exemple Tcherkézoff 1992 : 16 au sujet de Samoa; voir aussi Abramson 2000 : 195 pour les îles Fidji). Ce lien à la terre renvoie à l'histoire dont les manifestations sont diverses (Ricoeur 2000) : histoire incorporée dans des institutions d'époques différentes dont on observe souvent une tendance à l'empilement plus qu'à la substitution, histoire inscrite dans des lieux singuliers et objets de culte, histoire continuée et intériorisée sous forme de mémoire individuelle et collective et exprimée dans des registres variés (mythe, généalogie, récits familiaux et cheminements divers). Ce passé enchâssé dans le présent est bien sûr un passé remanié, réinterprété, réaménagé. Pour reprendre les termes de Sara Berry concernant les disputes foncières et territoriales chez les Ashanti, les « représentations du passé sont plutôt jouées (*performed*) que simplement reproduites, et ce dans des arènes sociales diverses » (Berry 2001 : xxviii). Ces manipulations parfois contradictoires de référents ne sont toutefois pas illimitées, et il faut voir à la suite d'Arjun Appadurai (1981) le passé comme une « ressource rare », contrainte par un certain nombre de normes et de principes moraux qui organisent culturellement le débat et structurent la gestion du sens du passé. Dans le cas océanien, on met souvent en avant, on l'a dit, la force du lien à la terre en Océanie, « l'obsession collective du fait territorial » pour reprendre les termes de J.-F. Baré (1992 : 9). Cette force du lien à la terre, qui en fait une composante structurante de la construction identitaire des populations et des nations océaniques, est affaire de savoir et d'histoire. Elle suppose une connaissance en action (donc toujours susceptible de réaménagements) caractérisée par le fait d'être située et non pas abstraite. Cette « localisation » du savoir foncier et territorial (dont les « topo-patronymes » constituent une inscription particulière, Bensa 1992) n'est toutefois pas synonyme d'immuabilité et d'immobilité. Elle est au contraire faite de cheminements et de rencontres, d'alliances et de ruptures, d'installations et de départs. Ce savoir est en même temps enchâssé dans les formes narratives qui l'expriment et sont elles-mêmes le fruit d'une rencontre entre une histoire et un contexte d'énonciation (cf. les « généalogies » calédoniennes par exemple ; voir Naepels 1998, Monnerie 2001). Les manifestations du lien à la terre sont donc socialement et historiquement situées et elles continuent de jouer un rôle primordial dans les relations foncières contemporaines. Comme l'écrit J.-F. Baré (*ibid.* : 9), « cette silencieuse ténacité concernant la territorialisation des choses et des gens semble (...) avoir atteint les organi-

sations modernes », dépassant la seule question de l'accès à la terre et aux ressources naturelles associées pour occuper une place centrale dans l'histoire coloniale et postcoloniale, la politique de la coutume et des appartenances et les formes de la construction nationale en Océanie (Keesing & Tonkinson 1982, Foster 1995, Ward & Kingdon 1995). Il faut ici noter la position structurante de la « coutume » dans la politique des appartenances en Océanie, au-delà de ce que nous avons pu observer en Afrique, où c'est souvent plus la manière de raisonner, la « logique coutumière » qui invoquée. Comme le remarque Assier-Andrieu dans le cas néo-calédonien (1996 : 95), l'emblématisation de la Coutume comme figure de la légalité autochtone sera l'effet de la détermination kanak à assumer la charge de remplir le fossé ménagé par la colonisation entre l'ordre français et l'organisation sociale indigène. (...) Autrement dit, la coutume est l'un de ces concepts généraux par lesquels une société autochtone signifie à l'Occident sa différence ». La coutume constitue un opérateur central de la gouvernementalité des hommes et des ressources<sup>13</sup> dont il faut, au-delà du constat général établi par Assier-Andrieu, analyser les modalités concrètes et les liens avec, d'une part, les appareils institutionnels « coutumiers » ou « néo-coutumiers » qui se sont construits dans les contextes coloniaux et post-coloniaux en Océanie, d'autres part, la pluralité des communautés et des discours d'appartenance qui définissent l'accès aux ressources (en particulier foncières) des individus et des groupes (cf. Hochet 2006, Jacob à paraître, Le Meur 2006b pour des cas ouest africains).

\*\*

L'étude des formes de mobilité dans la constitution de la société, implique d'étendre l'hypothèse de M. Foucault sur le bio-pouvoir et la gouvernementalité au-delà des sociétés nées en Europe au XVIII<sup>ème</sup> siècle, comme le propose J.-P. Jacob : « [...] nous admettons que toutes les sociétés se sont posées les mêmes questions, celle du rapport qu'il convenait d'établir entre l'individu et le collectif et ont trouvé des réponses comparables, puisqu'elles ont toutes fait du corps biologique, de son souci et de sa préservation, la raison et le moyen du pouvoir » (Jacob 2005 : 18). La gouvernementalisation comme mouvement d'émergence de « la population comme une donnée, comme un champ d'intervention, comme la fin des tech-

---

<sup>13</sup> Je reprends ici la distinction proposée par Nikolas Rose (1999 : 20-21) entre l'analyse de la gouvernance comme exploration des formes de régulation et d'ordre social qui émergent de la somme des interactions et négociations entre acteurs et institutions étatiques et non étatiques, et l'étude de la gouvernementalité (il emploie aussi l'expression d'*analytics of government*) qui s'intéresse à la manière dont les conduites individuelles ou collectives des personnes dans un domaine spécifique de la vie sociale, deviennent, dans un contexte historique donné, une préoccupation pour les autorités et sont problématisées comme enjeu de gouvernement.

niques de gouvernement » (Foucault 2001 : 655)<sup>14</sup> est une caractéristique inhérente à toute société et l'on a vu que la question du contrôle des hommes était particulièrement importante dans les problématiques de gouvernement des sociétés africaines et océaniques pré-coloniales. Or la mobilité est déterminante dans un tel contexte. La question de l'intégration d'individus extérieurs à une communauté, de migrants transformés par différentes procédures en étrangers ou « accueillis », pris dans un jeu d'attentes réciproques, de droits et d'obligations est affaire de gouvernement et de production de formes plurielles de citoyenneté, générées par les matrices de la première arrivée et de l'autochtonie. Les différences et les similarités repérées entre les traditions anthropologiques océanistes et africanistes constituent autant de points d'entrée à une exploration renouvelée de ces enjeux contemporains et à une contextualisation de « parcours de la reconnaissance » (Ricœur 2004) spécifiques.

### Bibliographie

- Abramson, A. 2000. « Bounding the Unbounded : Ancestral Land and Jural Relations in the Interior of Eastern Fiji ». In : Abramson, A. & D. Theodossopoulos (eds.) *Land, Law and Environment. Mythical Land, Legal Boundaries*. London, Pluto Press : 191-210.
- Amselle, J.-L. & E. Mbokolo (dir.) 1985. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris : La Découverte.
- Appadurai, A. 1981. « The past is a scarce resource ». *Man* (N.S.) 16 : 201-219.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Assier-Andrieu, Louis 1996. *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris : Nathan.
- Bako-Arifari, N. & P.-Y. Le Meur 2003. « La chefferie au Bénin: une résurgence ambiguë ». In: Perrot, C.-H. & F.-X. Fauvelle-Aymar (eds.) *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala: 125-143.
- Baré, J.-F. 1992. « La terre, le Pacifique : introduction ». *Etudes rurales* 127-128 : 9-14.
- Bayart, J.-F., Geschiere, P. & F. Nyamnjoh 2001. « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique ». *Critique internationale* 10 : 177-194.
- Bensa, A. 1992. « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif ». *Etudes rurales* 127-128 : 107-131.
- Berry, S. 2001. *Chiefs Know their Boundaries. Essays on Property, Power, and the Past in Asante, 1896-1996*. Portsmouth & Oxford : Heinemann & James Currey.
- Breusers, M. 1999. *On the Move. Mobility, Land Use and Livelihood Practices on the Central Plateau in Burkina Faso*. Hamburg : APAD-Lit Verlag.
- Carrier, J.G. 1998. « Property and social relations in Melanesian anthropology ». In : Hann, C. (ed.) *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press : 85-103.
- Chauveau, J.-P. 2000. « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire ». *Politique Africaine* 78 : 94-125.

---

<sup>14</sup> Le bio-pouvoir est défini comme « l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir » (Foucault 2004 : 3).

- Chauveau, J.-P. 2006a. « How does an institution evolve? Land, politics, intra-household relations and the institution of the 'tutorat' amongst autochthons and migrant farmers in the Gban region of Côte d'Ivoire ». In : Kuba, R. & C. Lentz (eds.) *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, Leiden, Brill : 213-240.
- Chauveau, J.-P. 2006b. « Les transferts coutumiers de droits entre autochtones et 'étrangers'. Evolutions et enjeux actuels de la relation de 'tutorat' ». In : Chauveau, J.-P., Colin, J.-P., Jacob, J.-P., Lavigne Delville, P. & P.-Y. Le Meur, *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, Résultats du projet de recherche CLAIMS, Londres, IIED : 16-29.
- Chauveau, J.-P., Jacob, J.-P. & P.-Y. Le Meur 2004. « L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud ». *Autrepart* 30 : 3-23.
- Englund, H. 2004. « Introduction : recognizing identities, imagining alternatives ». In : Englund, H. & F. Nyamnjoh (eds.) *Rights and the politics of recognition in Africa*. London : Zed Books : 1-27.
- Englund, H. & F. Nyamnjoh (eds.) 2004. *Rights and the politics of recognition in Africa*. London : Zed Books.
- Foster, R. J. (ed.) 1995. *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- Foucault, M. 2004. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris : Seuil-Gallimard.
- Geschiere, P. 2004. « Ecology, Belonging and Xenophobia: The 1994 Forest Law in Cameroon and the Issue of 'Community' ». In : Englund, H. & F. Nyamnjoh (eds.) *Rights and the Politics of Recognition in Africa*, London, Zed Books : 237-259.
- Geschiere, P. & F. Nyamnjoh 2000. « Capitalism and autochthony : the seesaw of mobility and belonging ». *Public Culture* 12 : 423-452.
- Greene, S. 1996. *Gender, Ethnicity, and Social Change on the Upper Slave Coast. A History of the Anlo-Ewe*. London-Portsmouth : James Currey-Heinemann.
- Guyer, J. 1993. « Wealth in people and self-realization in equatorial Africa ». *Man* (N.S.) 28 : 243-265.
- Hochet, P. 2006. « De « l'étranger utile » au « bon voisin ». L'émergence et l'évolution de l'association agriculture/élevage dans le Minyankala (sud-est du Mali) ». *Cahiers d'études africaines*. (à paraître).
- Jacob, J.-P. 2003. « Imposer son tutorat foncier. Usages autochtones de l'immigration et tradition pluraliste dans le Gwendégué (centre-ouest Burkina) ». In : Kuba, R., Lentz, C. & C. N. Somda (dir.) *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala : 75-96.
- Jacob, J.-P. 2004. « Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes dans le Gwendégué (centre-ouest du Burkina Faso) ». *Autrepart* 30 : 15-43.
- Jacob, J.-P. 2005. Sécurité foncière, bien commun, citoyenneté. Quelques réflexions à partir du cas burkinabè. Etude RECIT n°6, Ouagadougou : Laboratoire citoyennetés.
- Jacob, J.-P. à paraître. *Gouvernement des hommes et gouvernement de la nature. Logique de la possession foncière chez les Winye de la région de Boromo (Centre-Ouest du Burkina Faso)*. Paris : IRD.
- Kearney, M. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder : Westview Press.
- Keesing, R. & R. Tonkinson (eds.) 1982. *Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia*. Cahier thématique *Mankind* 13 : 297-399.
- Kopytoff, I. 1987. « The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture ». In : Kopytoff, I. (ed.) *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press : 3-84.
- Kopytoff, I. & S. Miers 1977. « Introduction : African 'Slavery' as an Institution of Marginality ». In : Miers, S. & I. Kopytoff (eds.) *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, The University of Wisconsin Press : 3-81.
- Le Meur, P.-Y. 2005. « L'émergence des 'jeunes' comme groupe stratégique et catégorie politique dans la commune de Ouessè (Bénin) ». *Afrique contemporaine* 214 (2) : 103-122.
- Le Meur. 2006a. « Gouvernance foncière : acteurs, arènes, gouvernementalité ». In : Chauveau, J.-P., Colin, J.-P., Jacob, J.-P., Lavigne Delville, P. & P.-Y. Le Meur, *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, Résultats du projet de recherche CLAIMS, Londres, IIED : 42-53.
- Le Meur, P.-Y. 2006b. « State Making and the Politics of the Frontier in Central Benin ». *Development and Change* 37 (4) : 871-900.



- Lentz, C. & R. Kuba 2002. « Arrows and Earth Shrines: Towards a History of Dagara Expansion in Southern Burkina Faso ». *Journal of African History* 43 : 377-406.
- Lentz, C. 2006. « First-comers and late-comers : indigenous theories of landownership in West Africa ». In : Kuba, R. & C. Lentz (eds.) *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, Leiden, Brill : 35-56.
- Lindgren, B. 2004. « The internal dynamics of ethnicity: Clan names, origins and castes in southern Zimbabwe ». *Africa* 74 (2) : 173-193.
- Lonsdale, J. 1994. « Moral ethnicity and political tribalism ». In : Kaarsholm, P. & J. Hultin (eds.) *Inventions and Boundaries : Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Occasional paper 1&, International Development Studies, Roskilde University : 131-150.
- Lund, Christian 1998. *Land, Power and Politics. Land Struggles and the Rural Code in Niger*. Hamburg : APAD-Lit Verlag.
- Meillassoux, C. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris : PUF.
- Monnerie, D. 2001. « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) ». *L'Homme* 157 : 59-86.
- Monnerie, D. 2003. « Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines ». *Journal de la Société des Océanistes* 117 (2) : 213-231.
- Murphy, W. & C. Bledsoe 1987. « Kinship and Territory in the History of a Kpelle Chiefdom (Liberia) ». In : Kopytoff, I. (ed.) *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press : 123-147.
- Naepels, M. 1998. *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Belin.
- Pankhurst, A. 1999. « 'Caste' in Africa : the evidence from south-western Ethiopia reconsidered ». *Africa* 69 (4) : 485-509.
- Ricœur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. 2004. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Gallimard.
- Rose, N. 1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sassen, Saskia 1996. *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*. Frankfurt : Fischer.
- Shack, W.A. & E.P. Skinner (eds.) 1979. *Strangers in African Societies*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles.
- Simmel, G. 1950 [1908]. « The Strangers ». In : Wolff, K.H. (traduction et édition) *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press : 402-408.
- Taylor, C. 1994 (éd. américaine 1992). « La politique de reconnaissance ». In : Taylor, C. (ed.) *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion : 41-99.
- Tcherkézoff, S. 1992. « Les enfants de la terre aux îles Samoa : tradition locale et 'développement' importé ». *Etudes rurales* 127-128 : 15-40.
- Tsing, Anna 2000. « The Global Situation ». *Cultural Anthropology* 15 (3) : 327-360.
- Vansina, Jan 1985. *Oral Tradition as History*. London : James Currey.
- Ward, R.G. & E. Kingdon (eds.) 1995. *Land, Custom and Practice in South Pacific*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Werbner, R. 2004. « Epilogue : the new dialogue with post-liberalism ». In : Englund, H. & F. Nyamnjoh (eds.) *Rights and the politics of recognition in Africa*. London : Zed Books : 261-274.