



HAL
open science

Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et Tetun de la région de Suia, Timor oriental

Brunna Crespi

► **To cite this version:**

Brunna Crespi. Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et Tetun de la région de Suia, Timor oriental. Géographie. Museum national d'histoire naturelle - MNHN PARIS, 2018. Français. NNT : 2018MNHN0030 . tel-02947231

HAL Id: tel-02947231

<https://theses.hal.science/tel-02947231>

Submitted on 23 Sep 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.



MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE
Ecole Doctorale Sciences de la Nature et de l'Homme – ED 227

Année 2018

N° attribué par la bibliothèque

□□□□□□□□□□

THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DU MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

Spécialité : Ethnogéographie

Présentée et soutenue publiquement par

Brunna Crespi

Le 8 juin 2018

**Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et
Tetun de la région de Suai, Timor oriental.**

Sous la direction de : **Mme Guillaud, Dominique, Directeur de Recherche**

Co-encadrant : **M. Galipaud, Jean-Christophe, Chargé de recherche**

JURY :

Mme Guillaud, Dominique	Directrice de Recherche, UMR Paloc, IRD-MNHN	Directrice de Thèse
M. Galipaud, Jean-Christophe	Chargé de recherche, UMR Paloc, IRD-MNHN	Co-encadrant
M. David, Gilbert	Directeur de Recherche, UMR Espace-dev, IRD Montpellier	Rapporteur
M. Illouz, Charles	Professeur, CRHIA, Université de La Rochelle	Rapporteur
Mme Friedberg, Claudine	Professeure honoraire, UMR Éco-Anthropologie et Ethnobiologie, MNHN	Examineur
Mme Bouté, Vanina	Maîtresse de conférences, UMR CASE, Université de Picardie	Examineur
Mme Rappoport, Dana	Directrice de Recherche, UMR CASE, CNRS Paris	Examineur

Note au lecteur : présentation des langues utilisées et convention de transcription

Comme nous allons bientôt le découvrir, le Timor oriental possède encore à nos jours une grande diversité ethnolinguistique : ce sont 16 langues dans un petit territoire de 14.600 km², parmi lesquelles le tetun praça – la langue officielle du pays conjointement au portugais - est une langue fréquemment utilisée pour les échanges entre les différents groupes depuis le 15^{ème} siècle, soit avant même la colonisation (Thomaz 2002 *apud* Albuquerque 2010, Durand 2002). Cette diversité ethnolinguistique est liée aux origines très diverses de la population - dont le creuset ethnique a été constitué au fil des siècles par l'implantation successive de peuples venus de différents îles et continents environnants – ainsi qu'à la persistance de ces langues au fil du temps et de leur métissage. La diversité des langues parlées sur un territoire si petit que celui du Timor oriental est saisissante. Et c'est pourquoi les données linguistiques, originaires des langues dont la plupart sont à « tradition orale », sont très présentes dans mon travail.

Pendant la lecture, vous aurez l'occasion de découvrir principalement trois de ces « langues¹ » – le tetun praça, le tetun terik et le bunaq - à travers des concepts spécifiques et nominations (animaux, végétaux et objets traditionnels), à travers les textes de la littérature orale, ou plus ponctuellement, à partir de quelques extraits d'entretiens.

Ainsi, pour fournir au lecteur des points de repère quant aux différentes langues mentionnées, dont la grammaire n'est que partiellement établie et seulement pour l'une d'entre elles - le tetun praça - je propose une courte présentation de l'ensemble de ces langues dans cette note.

Les langues parlées dans la région de Suai, situé dans la côte sud du Timor oriental, en plus des trois langues à tradition orale cités plus haut, sont le portugais, l'indonésien et l'anglais. Ces trois dernières langues ont été introduites au pays en raison des plusieurs occupations qui se sont produites dans le passé : la période de la colonisation portugaise de 1515 à 1975, la période de la domination indonésienne de 1975 à 1999, et la période de l'intervention de l'ONU de 2000 à 2012. Aujourd'hui, ces langues diffèrent non seulement sur le plan linguistique, mais également par leur statut et rôle joué dans la société.

¹ Le tetun praça et le tetun terik sont plutôt considérés comme deux dialectes d'une même langue.

- Les langues étrangères

Le portugais, bien que parlé uniquement par une petite portion de la population, est une des langues officielles du Timor oriental. C'est la langue véhiculaire à laquelle les habitants de Timor oriental doivent recourir pour leurs démarches officielles et administratives. Elle a été introduite par les portugais à partir du 16^{ème} siècle, à travers l'Eglise et le service militaire, et s'est diffusée surtout au 20^{ème} siècle, avec la politique d'exclusivité du portugais dans l'enseignement et dans l'administration coloniale. Le portugais était alors la langue de l'élite. Lors de l'invasion indonésienne, le portugais a été interdit par le gouvernement et a été employé dès lors comme langue de la résistance dans un cadre clandestin : cette langue a joué ainsi un rôle important dans la préservation de l'intégrité culturelle du Timor oriental.

L'indonésien, langue imposée lors de l'occupation et apprise à l'école pour la majorité de la jeune population de l'époque, est aujourd'hui utilisé dans les médias, dans les universités et au travail. Parlé par plus d'un tiers de la population, c'est la langue étrangère la plus utilisée - davantage que le portugais ou l'anglais, parlés seulement par une petite fraction de la population.

L'anglais, introduit d'abord par l'ONU et encouragé ensuite par des projets de volontaires internationaux, est utilisé également aujourd'hui par les entreprises multinationales et dans le tourisme.

- Les langues locales

Les timorais parlent généralement au moins deux langues : une langue véhiculaire, le tetun praça, utilisée pour les échanges et l'expression commune, et une langue vernaculaire du groupe d'origine, utilisée pour exprimer les thèmes de la littérature orale particulière.

Le tetun est une langue d'origine austronésienne, appartenant au groupe central de la branche malayo-polynésienne. Il comprend trois dialectes : le tetun praça, parlé dans la capitale du pays ; le tetun terik, parlé sur la côte sud du Timor oriental ; et le tetun belu ou tetun fehan, parlé dans la région centrale de l'île, des deux côtés de la frontière entre le Timor oriental et le Timor occidental. Les populations locales distinguent encore un quatrième dialecte, le tetun foho, parlé à l'intérieur des terres dans la région centrale de l'île.

Le tetun praça, l'une des deux langues officielles du pays, est une forme créole du tetun avec des influences portugaises, mambae, indonésiennes et malais. Également désignée

comme tetun dili, elle est largement utilisée en tant que deuxième langue à travers tout le Timor oriental et est la langue utilisée dans l'éducation nationale.

Le tetun terik, langue vernaculaire parlée uniquement par les communautés tetun de la côte sud timoraise, est supposée être la plus proche du tetun originel. C'est le dialecte utilisé couramment par la plupart des habitants de notre zone d'étude, la langue bunaq arrivant en deuxième position.

Enfin, le bunaq, parlé dans la région centrale de l'île de Timor, est une langue non-australonésienne dont la classification fait l'objet de contradictions (*cf.* Berthe 1959, Cowan 1963, Schapper 2017). A l'heure actuelle, elle est classée dans le groupe Timor-Alor-Pantar de la branche occidentale de la famille Trans-Nouvelle-Guinée. Dans notre zone d'étude, la plupart des interlocuteurs bunaq parlent également le tetun.

Ce bref état des lieux nous montre ainsi l'importance de la polyglotie, présente chez la plupart des populations de la région (*cf.* Taylor-Leech 2008, 2009, Williams-van Klinken et Williams 2015).

Les mots étrangers dans le texte

Chaque mot provenant d'une langue étrangère au français apparaît en italique dans le texte (à l'exception des noms propres). Afin de distinguer ces mots, j'ai choisi de préciser la langue sous forme d'un indice à deux lettres accolé au mot, respectant le code suivant indiqué dans le tableau 1. Néanmoins, les mots en tetun terik sont prédominants dans le texte, les noms en bunaq n'étant présentés que lorsqu'il était possible (parfois un mot correspondant n'existait pas en bunaq ou les informateurs ne se rappelaient plus du mot originel, du fait de leur interaction à long terme avec des communautés tetun et de la prédominance de cette dernière langue dans la région).

Langue	Code	Exemple (mot : porte)
Tetun praça	TP	<i>odomatan_{tp}</i>
Tetun terik	TT	<i>kanokar_{tt}</i>
Bunaq	BQ	<i>tabus_{bq}</i>
Portugais	PT	<i>porta_{pt}</i>
Indonésien	IN	<i>pintu_{in}</i>

Tableau 1. Codes des langues.

Citations et traductions

La quasi-totalité des personnes avec lesquelles j'ai travaillé parlent au moins le tetun praça, appris à l'école. Il est arrivé que certaines personnes âgées ne s'expriment qu'en bunaq ou tetun terik, langues dont je n'ai qu'une connaissance inexistante pour la première et limitée pour la deuxième. Dans ces cas, des interprètes m'ont aidée, sans pour autant constituer un obstacle vis-à-vis des informateurs, qui dans ce contexte multilingue font normalement preuve d'une grande tolérance et patience. Tous les autres entretiens ont été menés en tetun praça et quelques rares en portugais, langues dans lesquelles j'étais à l'aise.

Mon matériau de travail est principalement la « source orale », notée directement dans mon carnet ou bien enregistrée, puis retranscrite. Dans plus de la moitié des cas, la retranscription était faite directement en français, le tetun terik, le bunaq et même le tetun praça étant plutôt une langue à la tradition orale, sans beaucoup de normes pour l'écriture, qui n'ont commencé à se développer qu'après l'indépendance du pays. Ainsi, quand les extraits d'entretiens sont présentés dans leur version originale directement dans le texte, ils sont en italique et entre guillemets, suivis de la traduction.

Les références bibliographiques sont quant à elles présentées sous forme d'insertion dans le texte en italique et entre guillemets reprenant le nom de l'auteur ou de l'éditeur scientifique et la date d'édition de l'ouvrage consulté.

Respect de l'anonymat des informateurs

Le respect de l'anonymat des informateurs faisait partie des règles de confidentialité des enquêtes menées auprès des populations à Suai. C'est pourquoi les prénoms des personnes interviewées ne sont pas dévoilés. Seules les identités des personnes ayant un rôle officiel et s'exprimant en public ont été conservées. De plus, j'ai fait signer un « Terme de Consentement Préalable Informé » (TCPI) par des représentants dans chaque hameau auxquels j'ai travaillé pour informer la population des objectifs de mon travail et m'accorder également au Protocole de Nagoya² (annexe 1). Chaque citation d'informateur est suivie uniquement du nom coutumier de l'informateur ou de ses initiales et de son lieu de vie principal. Le groupe ethnique de l'informateur est parfois précisé quand opportun. Une description de chacun d'entre eux et leur rôle dans la société est proposée ci-dessous.

Liste d'informateurs

A.A. est un membre de la maison Uma Bau Bui (hameau Holbelis) et un des derniers à réaliser des rituels dans son champ de maïs. Il a environ 40 ans.

Ar.A. est l'ancien « maître de la parole » de la maison haute De Buak (Holbelis), remplacé par **L.M.**, car il est à moitié sourd. Il a une connaissance incroyable sur les récits d'origine des Bunaq. Il a environ 80 ans.

At.A. est le « maître de la parole » de la maison lignagère Uma Lemo Naruk (Maneikin), tandis que **A.B.** est un vieux membre de la maison. Les deux savent beaucoup mais ont été privés de parole à cause d'une ancienne révolte contre le chef de Kamanasa.

Bei Basin est l'un des trois grands « maîtres de la parole » de Fatisin, mais celui de statut plus élevé, le plus important d'entre eux. Il est aussi maître de la parole de la maison noble Uma Hae Molin (hameau Fatisin) et le gardien de la maison haute Uma Romalae (Fatisin). Il a environ 45 ans.

Bei Dato est un grand « maître de la parole » de toute la région et très respecté dans

² Le Protocole de Nagoya, qui fait partie de la Convention sur la diversité biologique, règlemente l'accès aux ressources génétiques et le partage juste et équitable des avantages découlant de leur utilisation.

son village. Il a environ 75 ans et est maître de la parole de la maison Uma Dato Lucin (hameau Matai). Il a beaucoup de connaissances et est capable d'énoncer des récits pendant des heures.

Bei Dino est le « maître de la parole » de la maison lignagère Uma Lesu Gatal (Fatisin). Il a environ 60 ans et il est souvent consulté lors que les plus jeunes doivent accomplir un rituel.

Bei Klaran est le « maître de la parole » de la maison noble Uma Klaran (Fatisin) et il a environ 55 ans. Il connaît beaucoup de récits mais ne possède pas le droit intégral pour énoncer quelques-uns d'entre eux. Ainsi les entretiens devraient être accompagnés par d'autres « maîtres de la parole ».

Bei Kornei était un des trois grands maîtres de la parole à Fatisin. Il s'occupait du clan Bei Fahik Bei Klau-Lokas Lalor (Fatisin), étant lui-même membre de la maison Uma Bei Klau, et était une des personnes les plus âgées du hameau, ayant environ 90 ans. Il est décédé lors de mon dernier terrain, fin août 2016.

Bei Kehi est le maître de la parole de la maison Uma Dare Hae Mamulak (Fatisin). Il a beaucoup de connaissances mais dû à son âge avancé, environ 85 ans, les échanges ont été limités.

Bei Lala (Uma Kala Buk, hameau Sanfuk) est considéré aujourd'hui par la communauté comme le roi du royaume de Kamanasa, en dépit de divers conflits de légitimité. Il a environ 50 ans. **Na'i Bao** (également de la maison Uma Kala Buk) est son frère plus âgé, d'environ 60 ans. Tous les deux ont beaucoup de connaissances, mais dû aux conflits au sein de leur famille, les échanges ont été limités.

Bei Nahak est le « maître de la parole » de la maison Uma Bassorun (hameau Suai Loro), d'environ 60 ans ; **L1** jeune membre de la maison Uma Lafaek ; **L2** jeune membre de la maison Uma Bamatak ; **L3**, la propriétaire de la maison Uma Lafaek d'une cinquantaine d'années ; le maître de la parole de la maison Uma Lafaek d'environ 80 ans ; **Martino Mendonça**, chef de village d'environ 40 ans ; **Dato boot Talobo**, maître de la parole de la maison Uma Talobo, d'environ 40 ans ; **Dato boot Fao lulik**, maître de la parole de la maison Fao lulik, d'environ 40 ans ; **Bei Loro**, maître de la parole de la maison Uma Rat, d'environ 50 ans ; **Bei Metan**, maître de la parole de la maison Uma Bei Metan, d'environ 70 ans. Les

interviewés n'étant pas autorisés à décrire l'histoire sans l'appui les uns des autres, l'entretien a dû être fait en groupe.

Bei Rai Ulun est un des trois « maîtres de la parole » les plus importants de Fatisin. Il est aussi le « maître de la parole » de la maison lignagère Uma Ai Lasa'en – Ai Latoban (Fatisin), lui-même membre de la maison Uma Ai Lasa'en, et instituteur. Il a environ 55 ans et est très sollicité par le gouvernement du fait qu'il est un des uniques dans la région à parler le portugais.

Bei Tuan est le « maître de la parole » traditionnel du hameau de Fatisin. Il a 81 ans, appartient à la maison lignagère Uma Fesawa (Fatisin) et habite dans une maison proche du hameau de Maneikin avec sa femme, sa fille et ses deux petits enfants. Il est distingué au hameau pour avoir des connaissances que personne d'autre possède, pour connaître les histoires et le vocabulaire anciens, ainsi que le parcours des rois du village.

Bei Tuas est le « maître de la parole » choisi par l'Etat pour représenter le hameau de Fatisin auprès du gouvernement. C'est alors le « maître de la parole » administratif. Il a 62 ans et possède le droit de raconter le récit d'origine et peuplement de Fatisin. Il appartient à la maison Uma Hae (Fatisin).

Bere Loko est le maître de la parole de la maison Uma Badiuk (Fatisin). Il a environ 50 ans.

Cr.A., d'environ 30 ans, et **M.M.**, d'environ 60 ans et « maître de la parole », sont les deux personnes ayant des connaissances sur l'origine de la maison Uma Lihuwai (Matai).

D.C est le « maître de la parole » traditionnel du hameau Holbelis, appartenant à la maison De Gol (Holbelis), et le petit fils de l'ancien chef Nae Baen, appartenant à la maison haute De Babulo (Holbelis). Il a environ 50 ans et est très sollicité.

F.B. est le « maître de la parole » de la maison lignagère Na'i Uman Cesurai - Uma Metan Romalae (Maneikin). Il est directeur d'une école primaire et a environ 50 ans.

F.L. est un ancien maître de la parole, distingué pour connaître les histoires officielles complètes de Holbelis. Il a environ 65 ans et appartient à la maison Uma de Holat (Holbelis).

F.M. est un ancien de la maison Uma Digat, à Hae Manu (village Beko). Il a environ

65 ans. Pendant nos entretiens il a demandé la présence de **G.M.**, membre de la maison Te'a Gomo (Beko) et professeur, d'environ 50 ans.

F.N.A. a 64 ans, « maître de la parole » de la maison lignagère Bei Liku (Holbelis) et petit-fils de l'ancien chef Sama Lelo, de la maison haute De Buak (Holbelis).

Guilhermino Felix, connu également sous le nom de Bao Guntur, a travaillé avec Timor Aid et comme traducteur pour notre projet lors de nos premières enquêtes. Entrepreneur, il collabore dans un projet contre la dénutrition infantile dans la région de Suai. Il connaît la région et vient d'une communauté Bunaq non loin de notre terrain. Il a 32 ans.

Hoar Berek est la propriétaire de la maison lignagère Uma Klaran Tuan (Fatisin). Elle a environ 60 ans et malgré le fait que les femmes ne peuvent pas raconter d'histoires, elle a beaucoup de connaissances.

J.B. est le fils de **Bei Tuas**, d'environ 35 ans. Il appartient à la maison Uma Lae Tuan (Fatisin). Il a beaucoup de connaissances, transmises par son père, mais ne possède pas le droit à la parole.

L.A. est le maître de la parole de la maison lignagère De Uzu (Holbelis). Il a environ 45 ans et connaît toute sorte d'histoires.

L.M. est un jeune « maître de la parole », d'environ 40 ans, et appartient à la maison De Buak (Holbelis). Pendant nos entretiens il a compté avec la présence de son beau-frère, **E.A.**, pour répondre aux questions.

Mali Kalak, d'environ 70 ans et appartenant à la maison Uma Lor Lihuwai (hameau Maneikin), et **Lesu Derek**, d'environ 60 ans et appartenant à la maison Uma Kolin (Maneikin), sont les deux « maîtres de la parole » à avoir le droit au récit d'origine de la maison Uma Lor Lihuwai, considéré comme la maison haute de l'ancien royaume Lihuwai Wetalas, aujourd'hui une mangrove sacrée.

M.N. (48 ans) et **Bei Tamukung** (56 ans) font partie de la maison lignagère Uma Klaran Tuan (Fatisin). **M.N.** est le responsable coutumier de la maison, tandis que **Bei Tamukung** est le chef du hameau de Fatisin. Leur maison a perdu le droit à la parole lors d'une ancienne révolte contre la maison haute du hameau.

Na'i Atik était membre de la noblesse, de la maison royale Uma Alin (Fatisin), d'environ 40 ans. Dû aux conflits au sein de sa famille, les échanges ont été limités. Il est décédé avant la fin de cette thèse, en avril 2017.

Na'i Bak est la propriétaire de la maison lignagère De Babulo (Holbelis). Elle a environ 40 ans.

Nona vient de la partie occidentale de Kamanasa (Indonésie) et fait partie de la maison lignagère Uma Mane Lima, en Indonésie. Elle a environ 40 ans et a beaucoup de connaissances, principalement sur les histoires qui touchent les grands rois de Kamanasa.

R.A. est le frère de **A.A.** et également un membre de la maison Uma Bau Bui (Holbelis). Il fait partie, comme son frère, des derniers à réaliser des rituels dans son champ de maïs et un des derniers à se rappeler des chansons rituelles. Il a environ 50 ans.

Sancho Alves Nahak, connu également sous le nom de Chamot, est un jeune homme de 30 ans, membre de la maison lignagère Uma Klaran Tuan (Fatisin), personnalité publique et enthousiaste de la culture traditionnelle timoraise.

Petit lexique Bunaq-Tetun-Français

<i>BUNAQ</i>	<i>TETUN</i>	<i>FRANÇAIS</i>	<i>OBS</i>
CATEGORIE : ANIMAUX et CORPS			
Zon	Fahi fuik	Sanglier	
Labadaen	Labadaen	Araignée	
Saer	Fahi	Cochon	
Tie	Manu	Coq	
Odel	Lekirauk	Singe	
Zi	Samea	Serpent	
Ikan	Ikan	Poisson	
Bei lafaek	Lafaek	Crocodile	
Kuda	Kuda	Cheval	
Apa	Karau	Buffle	
Sawar	Kadiuk	Crabe	
Guewen	Oin	Visage	
Giwi	Isin	Corps	
Hos gomo	pal Manu lianain	Oiseau qui imite le bruit des autres animaux	
Jopal	Niki	Chauve-souris	
Lusin	Lusin	Partie inférieur du dos (viande)	
Zap	Asu	Chien	
Zulo	Laku	Civette	
Wani	Wani	Abeille	
Wele	Sakunar	Scorpion	
Julet	Meda	Couscous (<i>Phalanger orientalis</i>)	

Gipe	Dikur	Corne	
CATEGORIE : PLANTES et STRUCTURES VEGETALES			
Bebuak	Bebuak	Plante avec épines non identifiée	
Geduk	Ai-tarak	Épines	
Kaukeiq	Ai-lok	<i>Ziziphus mauritiana</i>	
Tue diru	Akadiru	<i>Borassus flabellifer</i>	
Bari'a	Baria	Momordica charantia	
Me	Maek	<i>Amorphophallus sp.</i>	<i>Ai-kraek</i> en tetun praça
Digo	Kombili	<i>Dioscorea esculenta</i>	
Digo	Talas	<i>Colocasia esculenta</i> et <i>Alocasia sp.</i>	
Kontas	Kontas	<i>Canna indica</i>	
Ope mokal	Babual	Pastèque	
Ata	Atok	<i>Annona sp.</i>	<i>Ai-ata</i> en tetun praça
Pio'	Tora	Millet	
Tir go'	Turis	<i>Cajanus indicus</i> et <i>Cajanus cajan</i>	
Mol	Aik-mame	?	
Sikar temak	ai- Ai-fehuk midar	Patate douce	
Sikar mum	Ai-fehuk	Manioc	<i>Ai-farina</i> en tetun praça
Ligar	Lena	Sésame	
Ho	Fore	Haricots	
Ho gol	Kotu	Haricots	
Hui	Hedan	<i>Pandanus tectorius</i>	En bunaq, <i>hui</i> signifie aussi "sauvage"
Pa'al	Batar malae	Maïs	<i>Pa'ol</i> en bunaq de Bobonaro
Ipi	Hari	Riz pluvial	

Ipi	Néli	Riz inondé
Etu	Etu	Riz cuit
Oe	Oe	Rotin
Tanu	Ai-tanu	<i>Excoecaria agallocha</i>
Sibil	Babulo	Inflorescence du maïs ou du sorgho
Hut	Hae	Herbe
Hunu	Dut	Graminée
Gubuk	Ai-funan	Fleur
Hotel nor	Ai-tahan	Feuille
Gobu	Fukun	Nœud
Turul	Ai-kameli	Santal
Ai-dawan	Sukabi	<i>Schleichera oleosa</i>
Ai-sawal	Sukaer	Tamarinier
Tupa	Kaleik	<i>Entada scandens</i>
Bon	Kaleik	<i>Entada phaseolides</i>
Pür	Hali	<i>Ficus sp</i>
Hur	Takeu	<i>Casuarina sp</i>
Niel	Katimun	<i>Timonius timon</i>
Bol	Aik-fau	<i>Hibiscus tiliaceus</i>
Hosa	Nu'u	Cocotier
Mea	Batar ainaruk	Sorgho
Besi	Ai-besi	<i>Acacia oraria</i>
Mazo	Aina mean	<i>Pterocarpus indicus</i>
Biku	Ai-biku	<i>Lumnitzera racemosa</i>
Tue to'	Akar nawa	<i>Arenga pinnata</i>
Kiar	Kiar	<i>Canarium indicum</i>

Sabur	Sabraka	Orange
Mok	Hudi	Banane
Ma	Au	Bambou
Pu'	Bua	Aréc
Molo	Fuik	Bétel (<i>Piper betle</i>) <i>Malus</i> en tetun praça
Molen	Akar	<i>Corypha utan</i>
Datura	Babotek	?

CATEGORIE : OUTILS et OBJETS

Dai	Bukat	Filêt de pêche
Nere	Lahat	Épervier
Paran	Katana	Machette
Hoto	Ahi	Feu
Hotel watan	Aik-notak	Morceau de bois
Mikat legur	Surik	Epée
Ta	Bali'um	Hache
Burot	Tudik oan	Petit couteau
Tabus	Kanokar	Porte ou portail <i>Odomatan</i> en tetun praça
Berok	Ro	Pirogue
Labes	Fatik	Panier
Hane ta'a	Hani matan	Panier
Nawa	Luhu	Panier
Oba	Koba	Panier
Uman	Uman	Nid ou panier
Sul	Diman	Sagaie
Hu'	Kahuk	Sarbacane
Tuat	Buu/Katupa	Panier en feuille de panier avec du riz

Wezun	Lilin	Bougie ; cire
Zimil	Klonus	Torche
Kaibau	Kaibau	Ornementation frontale en forme de corne
Pe'e	Morte'en	Colier traditionnel
Te'o	Ai-tonka	Canne
Wer muk/wer muzuk	Sanan rai	Céramique
Luni	Luni	Oreiller
Talas	Tala	Tambour en bronze
Pada	Hadak	Parterre de la maison traditionnelle normalement fait en bambou

CATEGORIE : CULTURE

Diol halolo	Hamulak	Prière	
Lal tesi	Tesilia	Juge ; conciliation	
Lal gomo	Lianain	Maître de la parole	
Musuk Gomo	Rainain	Maître de la terre	
Na'in	Liurai	Roi	
Na'in Loro	Loro	Prince	
Dato	Dato	Noble	
Gomo	Na'i	Propriétaire, maître	En tetun, <i>Na'i</i> peut vouloir dire aussi "Seigneur"
Aluk	Dasi	Chef de clan, roi Atoni	
Usi	Usi	"Coffre-fort" ; titre noble	Lieu pour ranger les objets sacrés (peut être appelé <i>kusi</i> aussi en tetun)

Tas	Fukun	Auxiliaire du roi ; maisons couplés	En bunaq, <i>tas</i> peut vouloir dire aussi "quartier"
Mugen	Lulik ³	Sacré	En bunaq, <i>mugen</i> est utilisé également pour les espits
De Por	Uma lulik	Maison noble ou appellation général pour les maisons cérémonielles	
Kala buk	Kala buk	Noix de coco avec du sang de cochon utilisée pour les cérémonies	
Liur	Babali	Partie du métier à tisser (dos)	
Kaluk	Kakaluk	Autel de guerre ; puissance guerrière	
Tala	Concept non existant en tetun	Autel des animaux domestiques	Inexistant dans ma zone d'étude
Mazok ma	Concept non existant en tetun	Pierre de sacrifice	
Bosok	Concept non existant en tetun	Autel collectif en pierre	
Umon/Sarin	Ksadan	Autel collectif	
Mar umon	Taroman	Autel du champ	
Ukon	Ukun	Autorité	
Badu	Bandu	Interdire	
Tais	Tais	Tissu traditionnel	

³ Le mot tetun *lulik* est couramment utilisé partout au Timor. Le terme est utilisé traditionnellement pour des lieux et objets considérés comme « sacrés », « puissants » et parfois « interdits », qui donnent leur identité à un lignage ou un clan et qui constituent leur « trésor », comme des insignes de pouvoir et noblesse, qui donnent un certain statut à celui qui lui porte. Souvent très anciens, ayant un rapport avec des ancêtres lointains, ils sont investis d'une puissance sacrée, c'est-à-dire, ils sont capables d'attirer des malheurs si nous ne respectons pas les tabous qui les entourent. J'attire l'attention toutefois pour le fait que des nouveaux objets puissent être sacralisés (à partir d'un rituel) pour remplacer un ancien qui est abîmé et, plus récemment, des nouveaux objets représentant des insignes de pouvoir modernes, comme des motocyclettes, aient commencé à être également « sacralisés ». Nous verrons ensuite qu'il y a plusieurs niveaux de puissance « *lulik* ».

Lakumerin	Lakumerin	Chant funéraire	
Luma gol	Metisere	Chant funéraire	
CATEGORIE : TERRITOIRE et COSMOLOGIE			
Tapil	Fehan	Plaine	
Lolo/op	Foho	Montagne	
Hol	Fatuk	Pierre	
Roek	Natar	Rizière	<i>Loeq</i> en bunaq de Bobonaro
Il guidal	We knuk	Puits	<i>Be matan</i> en tetun praça
Musuk pe	Rai-bubu	Taupinière	
Mo	Tasi	Mer	
Akantai	Sorun	Affluent	
Zol	Mota	Fleuve	
Mar	To'os	Champ	
Lalawar	Lalawar	Jardin domestique	
Mot	Uma oin	Devant la maison	En bunaq, <i>mot</i> (ou <i>saran mot</i>) est utilisé aussi pour "place de danse", concept non existant en tetun
Leo	Leo	Hameau	
Hot sa'e	Lorosa'e	Orient	
Musuk gubul	Rai ulun	Est	
Hot topa	Loromonu	Occident	
Musuk gurot	Rai ikun	Ouest	
Lak	Let	Entrée	
Legur	Aas	Hauteur ; élevé	
Oa/Wa	Leten	Au-dessus ; en haut	
Mil	Laran	Dedans ; à l'intérieur	
Mual	Kraik	En-dessous ; en bas	

Lon	Lo'o	Campement, établissement provisoire	
Bibel	Fitun	Etoile	
Hul	Fulan	Lune	
Hot	Loro matan	Soleil	
Guel	Naroman	Luminosité ; matériel	
Kokar	Nakukun	Obscurité ; immatériel	
Tekin	Ikis	Poudre ; miette	
Muk	Rai	Terre	
Hatak	Ai-laran	Forêt	
Rat	Tasi ibun	Estuaire	
Tuk	Haloot	Entrepôt	
CATEGORIE : ADJECTIF			
Hui	Fuik	Sauvage	
Ugar	Matak	Vert	
Hatak	Matak	Cru	
Za'	Tasak	Mûr	
Huduk	Malirim	Fraîche	
Udat	Malirim	Froid	
Tino'	Manas	Chaud	
Lor	Lor	Supérieur, plus grand	C'est aussi l'autel à l'intérieur de la maison lignagère
Bai'a gie	Hahan	Nourriture	
Badani hotel	Badaen ai	Charpentier	
Badani hol	Badaen fatuk	Maçon	
Matas	Tuan	Vieux	

Meo Asu ain Guerrier

Tuek Todan Lourd

Gop Uluk Avant ; premier

CATEGORIE : PARENTÉ et ALLIANCE

Jobel Nurak Jeune

Matas Katuas Ancien

Mone apa Mane kwaik Frère aîné

Tut/ Baq Maun Frère aîné dans une alliance

Mone hirin Mane klaran Frère cadet

Mone gurok Mane ikun Frère benjamin

Uzu Alin Frère benjamin dans une alliance

Gatal Bei oan Petit enfant ; descendants

Bei mil tut
gie Bei ubuk/ bei
ala Ancêtre

Gol Oan Fils

Ka'a-kau Maun-alin Frères ; alliance

Ai-malu Feto-saa-umane Alliance matrimonial

Baen Lusa'en Beau-frère *Baen* peut signifier aussi "bleu/blessure" en bunaq

Latar Otas Génération

CATEGORIE : VERBES

Kous Kous Bercer

Hisik Hisik Bénir

Higal Hamnasa Rire

Kes Hakerek Ecrire En bunaq, *kes* signifie aussi "tigré"

Tada Hatene Savoir

Ginik	Te'en	Bouillir
Garak	Tunu	Cuire
Lika	Hakiar	Adopter
Lumak	Hakiar	Elever
Bali	Bali	Garder
Bulo	Moris	Naître
Ikan gone	Kaer ikan	Pêcher
Gota	Kuda	Planter
Helas	Tiris	Tourner
Baboe	La'o	Se promener, marcher
Toen	Husu	Demander
Toli	Haleu	Encercler
Tak	Sura'	Compter
Leno	Lakan	Eclairer
Toek	Koalia	Parler
Tawan	Hatan	Répondre
Tane	Se'	Tendre
Tuk	Husik	Laisser
Lelok	Fahe	Partager
Tubaki	Halibur	Réunir
Garai	Tau	Mettre
Tado	So'e	Jeter

CATEGORIE : COULEURS

Guzu	Metan	Noir
Tia	Mean	Rouge
Belis	Mutin	Blanc

Kes/ Taran	Makerek	Tigré
------------	---------	-------

CATEGORIE : NUMEROS

Wen	Ida	Un
-----	-----	----

Hiro on	Rua	Deux
---------	-----	------

Goni on	Tolu	Trois
---------	------	-------

Goni'il	Ha'at	Quatre
---------	-------	--------

Goni ti et	Lima	Cinq
------------	------	------

Tomur	Ne'en	Six
-------	-------	-----

Hitu	Hitu	Sept
------	------	------

Walu	Ualu	Huit
------	------	------

Siwe	Siwe	Neuf	<i>Sia en tetun praça</i>
------	------	------	---------------------------

Sogo	Sanulu	Dix
------	--------	-----

Atus	Hatus	Cent
------	-------	------

Ba	Barak	Beaucoup
----	-------	----------

Lihur	Lihur	Milier
-------	-------	--------

***Kananuk ba dalan* = La comptine du chemin**

Kosi uma ba uma kanoin sa ! Ka'ak uma no uma kanoin sa ! = D'une maison à l'autre, qu'en penses tu ? De maison en maison, qu'en penses tu ?

La'o bikan lakodi, nuru la kodi ! Kaak uma no uma, bikan lakodi ! = Tous les deux on marche sans apporter d'assiette, sans apporter de cuillère !

La'o rai kale'n, buka saida ! Lei do'ok lei kreis, la'o ba nia ! = Elle vient de loin, à chercher quoi ? C'est encore loin, de l'autre côté, là d'où elle vient !

Tan uma no uma, la'o ba dei ! La'o ida la titu, la'o ba dei ! = De maison en maison, elle marche seulement ! Elle marche sans hésiter, elle y va seulement !

Tasi balu no ita, tan sa ida. Oras ne'e rai Timor no tasi, halo ba ida. = Dans une mer différente, avec nous, pourquoi ? A ce moment, la terre de Timor et la mer deviennent un seul.

Ita ne'e la na'in sai-sai malu, sorti ida nunee, foin sai malu. = Tous les deux on n'est pas des gens qui s'évitent, alors quelle chance, on s'est rencontré.

Iha ne'e ba rai ne'e mai rai, rai hodi halibur malu nafatin. = Ici dans cette terre tu peux venir, tu peux t'en aller, mais tes amis seront toujours là.

(Comptine gentiment composé par les habitants de Fatisin à mon honneur)

« On ne fera pas un monde différent avec des gens indifférents »

(Arundhati Roy)

A tous ceux qui rêvent...

Résumé

À Kamanasa, ancien royaume marchand contrôlant la côte sud du Timor oriental, la population 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 en tant que Tetun ou Bunaq. Cet ensemble politique a été soumis à de multiples bouleversements venus de l'extérieur, depuis les temps anciens jusqu'aux plus récents de la colonisation portugaise, puis de l'invasion indonésienne en 1975. Pourtant, la vie rituelle est restée particulièrement vivace, et même si beaucoup d'aspects de la vie traditionnelle ont été perturbés, ils se sont reconstitués et renforcés depuis l'indépendance du pays en 2002.

Aujourd'hui, un méga-projet pétrolier et gazier lancé par le gouvernement place des populations extrêmement attachées à la gestion coutumière de leurs territoires et de leurs sociétés face à un développement accéléré, dans un contexte où les ajustements post-indépendance ne sont pas encore achevés. La question porte désormais sur les mutations à l'œuvre dans une société locale complexe face à un projet de développement industriel, et sur sa résilience culturelle et sociale, en se focalisant sur la question du territoire qui est central dans cette société enracinée.

Pour traiter cette question, la thèse s'organise en cinq chapitres. Le premier chapitre jette les bases de la compréhension du terrain et du sujet, via l'exposé des grandes vagues de migration et de l'histoire, de la colonisation, de l'administration et des paysages. Le deuxième chapitre s'attache à la façon dont la société locale est structurée et aux différents éléments qu'elle met en avant dans son organisation, en particulier les maisons. Le troisième chapitre traite du territoire et de sa structuration, et en particulier de la façon dont il est géré par des rituels. Les changements que la société a connus par le passé seront abordés en s'appuyant sur les récits de la tradition orale, qui laissent entrevoir différents moments de l'histoire du royaume, feront l'objet du quatrième chapitre. Enfin le cinquième chapitre abordera les changements dans différents domaines, sociaux, rituels et économiques provoqués par le projet pétrolier dans la région de Suai, au sein des communautés locales de Kamanasa.

Ces données permettent de mener à bien une analyse de la façon dont les populations locales, dans leur diversité, perçoivent le changement et y réagissent, et des perspectives qui s'offrent

à elles pour leur intégration de la modernité dans leur société coutumière. La vitalité des pratiques culturelles se base sur leur capacité de résilience, permettant l'intégration de nouveaux éléments et symboles et favorisant l'intégration des changements.

Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et Tetun de la région de Suai, Timor oriental.

Mots clés : résilience, modernité, territorialité, pratiques rituelles, identités culturelles, biodiversité, Timor oriental.

Abstract

In Kamanasa, a former trading kingdom controlling the south coast of East Timor, the population is of different origins. These combine inter-island migratory movements linked to the past sandalwood and wax trade and migrations from mountain settlements in the hinterland, leading to a dual ethno-linguistic identification of groups either as Tetun or Bunaq. This polity of Kamanasa has been subjected to many upheavals from outside, from ancient times to the most recent Portuguese colonization, and to the Indonesian invasion in 1975. Yet ritual life has remained particularly vibrant, and although many aspects of traditional life have been disrupted, they have been rebuilt and strengthened since the country's independence in 2002.

Today, due to the setting up by the government of a mega oil and gas project, local populations which are extremely attached to the customary management of their territories and their societies are faced to an accelerated development, in a context where post-independence adjustments are not yet complete. The question thus focuses on the changes at work in a complex local society confronted to an industrial development project, and on its cultural and social resilience, focusing on the question of the territory which is central to this rooted society.

To address this question, the thesis is organized into five chapters. The first chapter lays the foundations for the understanding of the field and the subject, through the presentation of the settlement waves and of history, colonization, administration and landscapes. The second chapter focuses on the way local society is structured and on the different elements it puts

forward in its organization, in particular the houses. The third chapter deals with the territory and its structuring, and in particular the way in which it is managed by rituals. The changes that society has undergone in the past will be approached on the basis of oral tradition narratives, which give a glimpse of different moments in the history of the kingdom, will be the subject of the fourth chapter. Finally, the fifth chapter will discuss the changes in different social, ritual and economic fields caused by the oil project in the Suai region, within the local communities of Kamanasa.

These data enable an analysis to be carried out of the way in which local populations, in their diversity, perceive and react to change, and the prospects open to them for integrating modernity into their customary society. The vitality of cultural practices is based on their capacity for resilience, enabling the integration of new elements and symbols and fostering the integration of changes.

Sacredness, rituals and development at Bunaq and Tetun from Suai area, East Timor.

Keywords: resilience, modernity, territoriality, ritual practices, cultural identities, biodiversity, East Timor.

Remerciements

Arrivée à l'aboutissement d'un long cheminement qui fut ce travail, c'est avec beaucoup de joie et gratitude que je me souviens des personnes qui ont égayé et enrichi le parcours. Cette thèse, résultat de multiples interactions, m'a permis de rencontrer des personnes qui ont représenté pour moi source d'inspiration et confiance.

Je tiens à remercier très chaleureusement ma directrice de thèse, Dominique Guillaud, qui tout au long de la thèse m'a témoigné confiance, écoute et bienveillance. Je la remercie pour ses conseils, sa patience et sa générosité, lesquels ont été essentiels pour ma construction personnelle et pour l'orientation que j'ai donnée à ma recherche. Je remercie également mon co-encadrant, Jean Christophe Galipaud, dont le soutien et les conseils m'ont été précieux. Ses encouragements m'ont beaucoup édifié, et son encadrement scientifique a été pour moi une lumière dans ce cheminement difficile qu'est la thèse.

J'aimerais remercier les membres du jury qui ont accepté d'examiner ma thèse, Claudine Friedberg, Dana Rappoport, Charles Illouz, Gilbert David et Vanina Bouté. C'est un honneur pour moi que de compter sur de tels experts sur les divers domaines que j'ai abordé tout le long de ma recherche.

A Tania Bettencourt Correia, Mari Carmen Rial Gerpe et Patrick Rocca. Je n'oublierai pas votre accueil chaleureux à Dili, les longues discussions sur la vie, et l'attention et tendresse qui m'ont réchauffé l'esprit pendant mes moments de solitude au Timor.

Aux chercheurs du PALOC, spécialement Catherine Aubertin, Anne Fournier et Francisco Valdez, qui m'ont apporté des bons conseils tout le long de ma thèse et avaient toujours des mots d'encouragement pour me redonner l'espoir. A Elisabeth Habert et Laurence Billault pour la conception des cartes, leur patience et amitié.

A Claudine Friedberg, pour les longues discussions sur les Bunaq et l'interprétation des textes de la littérature orale. A Dana Rappoport, Serge Bahuchet et Laure Empeaire pour leur précieux accompagnement en tant que membres du comité de suivi de thèse et dont les discussions m'ont permis de riches réflexions.

Je pense encore à Rosalia Soares, Florentino Sarmiento et toute l'équipe de Timor Aid, qui m'ont accueilli dans ses lieux au Timor et m'ont inséré dans le cadre de ses activités. Leur

appui sous diverses formes ont permis à ce travail d'aboutir. Qu'ils trouvent ici l'expression de toute ma profonde gratitude !

Non moins importants sont les habitants de Fatisin. Je remercie les membres de la maison Uma Klaran Tuan qui m'ont ouvert leurs portes et ont su m'insérer dans la communauté locale. Leur bienveillance, leur patience en m'apprenant le tetun et leur disponibilité pour m'accompagner à mes premiers entretiens m'ont profondément touché et je ne saurais exprimer en quelques lignes toute ma reconnaissance. A mon père adoptif, Afonso Moniz, et à sa famille, qui ont partagé avec moi leurs savoirs et leurs valeurs. A toutes les familles qui m'ont régulièrement reçu chez elles et qui ont patiemment répondu à mes innombrables questions.

A mes amis doctorants, Lou Kemarrec, Yi Du, Catalina Gonzales, Romain Duda, qui ont partagé avec moi journées dures de travail à la bibliothèque ou au bureau. Enfin, à tous mes amis et famille, spécialement à mon époux, Arzhvaël Jeusset, pour leur soutien quotidien indéfectible et leur enthousiasme contagieux à l'égard de mes travaux et de la vie en général. Leur écoute et tendresse ont toujours su être au rendez-vous dans les moments les plus durs au long de cette thèse. Je tiens à leur dire que c'est un privilège de les avoir à mes côtés !

Sommaire

NOTE AU LECTEUR : PRESENTATION DES LANGUES UTILISEES ET CONVENTION DE TRANSCRIPTION	1
PETIT LEXIQUE BUNAQ-TETUN-FRANÇAIS	11
RESUME	25
ABSTRACT	26
REMERCIEMENTS	29

INTRODUCTION	37
---------------------	-----------

1 DEVELOPPEMENT ET POPULATIONS LOCALES AU TIMOR ORIENTAL	40
---	-----------

1.1 LE CONTEXTE DU DEVELOPPEMENT AU TIMOR ORIENTAL	41
1.2 LA CULTURE, UNE PRIORITE DANS LE DEVELOPPEMENT DU PAYS ?	43
1.3 L'ETUDE DE LA RESILIENCE CULTURELLE, UN THEME RECURRENT AU TIMOR ORIENTAL	44
1.4 LA CULTURE COMME FORME DE RESILIENCE : LE ROLE CENTRAL DE LA TERRITORIALITE	46

2 LES CONDITIONS DU DEVELOPPEMENT PETROLIER AU TIMOR ORIENTAL	48
--	-----------

2.1 LES CONFLITS SUR LES FRONTIERES MARITIMES ET LA PROPRIETE DES GISEMENTS DE PETROLE	48
2.2 LES STRATEGIES PETROLIERES DU GOUVERNEMENT TIMORAIS	52
2.3 LA MISE EN PLACE DU PROJET TASI MANE SUR LA COTE SUD DU PAYS	54

3 GENESE DU PROJET DE THESE	56
------------------------------------	-----------

3.1 LES RECHERCHES DE PALOC AU TIMOR ORIENTAL	56
3.2 LE CONTEXTE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA THESE : DES POPULATIONS FACE A UN PROJET PETROLIER	57

4 METHODOLOGIE ET MATERIAUX DE LA THESE	60
--	-----------

4.1 LES ETUDES EXISTANTES SUR LA REGION DE KAMANASA	60
4.2 LES DONNEES DE TERRAIN	62

5 PRESENTATION DU PLAN DE THESE	66
--	-----------

CHAPITRE 1. LE TIMOR ORIENTAL ET LA REGION DE SUAI	67
---	-----------

1 LE PEUPEMENT ANCIEN DE LA REGION : LA MISE EN PLACE DES GROUPES LINGUISTIQUES ET DES SYSTEMES DE CULTURE	70
---	-----------

1.1 PREMIERS PEUPEMENTS ET APPORTS AUSTRONESIENS	70
1.2 LES DIFFERENTES ETAPES DU SYSTEME D'EXPLOITATION VEGETAL ET AGRICOLE AU TIMOR	72
1.3 DES RESEAUX D'ECHANGES LOCAUX AUX RESEAUX REGIONAUX ELARGIS	73

2 LES TEMPS PORTUGAIS : COMMERCE ET COLONISATION	74
---	-----------

2.1	LES CONFLITS ENTRE PORTUGAL ET PAYS-BAS POUR LA DOMINATION COMMERCIALE DE LA REGION	74
2.2	L'ARRIVEE DES EUROPEENS ET L'INTRODUCTION DU MAÏS	75
2.3	LA MISE EN PLACE DE L'ADMINISTRATION COLONIALE ET LES CONFLITS AVEC LES POPULATIONS LOCALES	77
2.4	L'ADMINISTRATION DU PAYS PAR LES PORTUGAIS ET LE CHEMIN VERS L'INDEPENDANCE	79
3	L'OCCUPATION INDONESIENNE	82
3.1	LE CONTROLE ET LE DEPLACEMENT FORCE DES POPULATIONS	82
3.2	LES DESTRUCTIONS LIEES A L'OCCUPATION INDONESIENNE	84
3.3	L'INDEPENDANCE	86
4	UNE SOCIETE MOBILE	87
5	DES PAYSAGES AUJOURD'HUI TRES DEGRADES	88
6	LA QUESTION LINGUISTIQUE	90
6.1	RAPPEL SUR LES BUNAQ ET LES TETUN	90
6.2	L'ENIGME LINGUISTIQUE DE LA ZONE DE COVALIMA	92
CHAPITRE 2. LA SOCIETE LOCALE ET SES REPRESENTATIONS		99
1	L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE ET COUTUMIERE LOCALE	101
1.1	DES SUBDIVISIONS HERITEES DE LA COLONISATION	101
1.2	L'ORGANISATION COUTUMIERE	103
2	UNE SOCIETE DE MAISONS	106
3	UNE SOCIETE HIERARCHISEE : DES CLASSES ET DES STATUTS	118
3.1	HIERARCHIE SOCIALE	118
3.2	DES SOCIETES MATRILINEAIRES ET UXORILOCALLES	119
4	UN ESPACE INVESTI PAR LES ETRES DE L'AU-DELA	126
4.1	LES DIFFERENTES CATEGORIES D'ETRES DE L'AU-DELA	126
4.2	ESPACE DOMESTIQUE, ESPACE SAUVAGE	128
5	DES DIFFERENTS NIVEAUX DE MAITRISE DE LA TERRE ET SES USAGES	129
5.1	LE TERRITOIRE SYMBOLIQUE	130
5.2	LE FONCIER	131
5.3	UN USAGE COMMUNAL DU TERRITOIRE	133
6	LE SYSTEME AGRICOLE	135
6.1	LE DOMAINE DES CHAMPS	136
6.2	LES SAISONS ET LE CALENDRIER AGRICOLE	138
6.3	LA SELECTION DES SEMENCES ET LES VARIETES CULTIVEES	139
CHAPITRE 3. LE TERRITOIRE ET LE SACRE		145
1	LA FORCE DU TERRITOIRE DANS LES REFERENCES DE L'IDENTITE	147

2	<u>LA GESTION SACRALISEE DU TERRITOIRE</u>	148
2.1	LES ACTEURS DE LA GESTION SACRALISEE DU TERRITOIRE	149
2.2	LES LIEUX SACRES ET LEUR DIVERSITE	155
3	<u>LES RITUELS AGRICOLES</u>	165
3.1	LA GESTION RITUALISEE DES PLANTES CULTIVES	165
3.2	LES RITUELS DE LA PLUIE	166
3.3	LES RITUELS DES SEMAILLES	177
3.4	LES CEREMONIES DES PREMICES	180
3.5	LA SOUPLESSE DES RITUELS	189
4	<u>LA FORCE DU MYTHE : ALLIER LE POLITIQUE AU SACRE</u>	192
CHAPITRE 4. L'HISTOIRE ORALE ET LES DYNAMIQUES DU TEMPS LONG		195
1	<u>LA BASE DE L'APPROCHE : LA TRADITION ORALE</u>	197
1.1	LES DETENTEURS DE LA PAROLE	197
1.2	LA VOCATION TERRITORIALE DES RECITS	197
1.3	DES RECITS OUVRANT A UNE COMPREHENSION DES EPISODES DU PEUPEMENT	200
1.4	LES REPRESENTATIONS LOCALES DES ORIGINES	202
2	<u>LES ORIGINES MYTHIQUES DES HABITANTS DE LA REGION DE SUAI</u>	203
2.1	LES PREMIERS HUMAINS, SORTIS DE LA TERRE ET DESCENDUS DU CIEL	204
2.2	DES PREMIERS HUMAINS « SAUVAGES » : MELUS, DAWAN, ATONI	205
2.3	L'ORIGINE DES BUNAQ ET LE FOYER D'OBURO	206
3	<u>L'ALLIANCE ENTRE « GENS DE LA MER » ET « AUTOCHTONES SAUVAGES » : L'ESSOR DU COMMERCE</u>	209
3.1	LES TRENTE-DEUX VOYAGEURS ET LES RESEAUX MARCHANDS	209
3.2	SINA MUTIN MALAKA : LES RESEAUX MARCHANDS DE SULAWESI ?	210
3.3	LA NAISSANCE DES ROYAUMES ET LE DEBUT DES GUERRES	211
3.4	UNE ALLIANCE AVEC LES ETRANGERS, OU UN REJET ? LE MYTHE DE BENABUEN, LA MANGROVE DE FESAWA	212
4	<u>L'ORIGINE DU ROYAUME DE KAMANASA : SURI TUAN « L'ANCIENNE EPEE » ET LE ROYAUME DE LIKUSAEN</u>	213
4.1	UNE GEOGRAPHIE INFLUENCEE PAR L'ESSOR DU COMMERCE	216
4.2	DES GROUPES ORIGINAIRES DE L'EXTERIEUR, AUREOLES DE PRESTIGE	218
5	<u>LA TRANSITION DE SURI NURAK : DES « TEMPS DE LA GUERRE » A LA « CIVILISATION »</u>	219
5.1	LA DESCRIPTION DU CHAOS PRECEDANT L'ARRIVEE DE SURI NURAK	220
5.2	LA DEFAITE DES GUERRIERS AUTOCHTONES	221
5.3	LA MISE EN PLACE D'UN GOUVERNEMENT DU ROYAUME : DE DIX CHEFS A TROIS PRINCES	223
5.4	LES RELATIONS ENTRE LIKUSAEN ET WEHALI	225
6	<u>LES BASES D'UNE SOCIETE FLEXIBLE : LES TRANSFORMATIONS DES STATUTS SOCIAUX AU COURS DU TEMPS</u>	228

7	<u>L'HISTOIRE A L'ECHELLE VILLAGEOISE : LES ITINERAIRES DES HAMEAUX</u>	230
7.1	LE PARCOURS D'OBURO A HOLBELIS	230
7.2	L'ITINERAIRE DES BUNAQ VERS LA COTE	231
8	<u>DES MIGRATIONS APPORTANT AVEC ELLES DE NOUVELLES CULTURES</u>	234
8.1	LA MYTHOLOGIE DES PLANTES CULTIVEES	234
8.2	LA CEREALICULTURE, LES MYTHES ET LES HEROS	238
CHAPITRE 5 : LE PROJET TIMOR GAP ET LES CHANGEMENTS ACTUELS		241
1	<u>LE DEROULEMENT ET LA MISE EN PLACE DU PROJET</u>	243
1.1	ENQUETES PRELIMINAIRES ET MISE EN PLACE DU PROJET	244
1.2	LA MISE EN PLACE D'UN CADASTRE FONCIER PAR TIMOR GAP	247
1.3	LES NEGOCIATIONS AUTOUR DES COMPENSATIONS AVEC LA POPULATION LOCALE	249
1.4	ETAT ACTUEL D'AVANCEMENT DES TRAVAUX DU PROJET TASI MANE	254
2	<u>COMMENT LES POPULATIONS LOCALES PERÇOIVENT LE PROJET ?</u>	255
2.1	ECHANGES ENTRE GOUVERNEMENT ET POPULATION LOCALE	255
2.2	LA CONCESSION DES TERRES DANS LA VISION LOCALE	258
2.3	LES ATTENTES ET CRAINTES	261
3	<u>LES EFFETS DES PERTURBATIONS APORTEES PAR LE PROJET ET LES REPNSES DES POPULATIONS LOCALES</u>	266
3.1	LES CONSEQUENCES SOCIO-POLITIQUES	266
3.2	LA REINVENTION DES TRADITIONS FACE AUX MENACES	273
CONCLUSION GENERALE		281
VERS UNE RESILIENCE CULTURELLE ?		283
BIBLIOGRAPHIE		291

Figures

FIGURE 1. CARTE DU TIMOR ORIENTAL. © DEPARTMENT OF PUBLIC INFORMATION CARTOGRAPHIC SECTION, UNITED NATIONS, 2002/B. CRESPI.	39
FIGURE 2. LES DIFFERENTES METHODES POUR ETABLIR LES FRONTIERES SUR LA MER DE TIMOR. © C. JAYASURIYA (TSAMENYI ET ROTHWELL 2000).	49
FIGURE 3. NOUVELLES FRONTIERES MARITIMES ENTRE TIMOR ORIENTAL ET AUSTRALIE. © ACCORD DU 6 MARS 2018/B. CRESPI.	52
FIGURE 4. LES STRUCTURES PREVUES PAR TIMOR GAP SUR LE TERRITOIRE DE KAMANASA. © L. BILLAULT.	54
FIGURE 5. CARTE ETHNOLINGUISTIQUE DU TIMOR SELON DURAND (© F. DURAND 2009).	90
FIGURE 6. CARTE DES DIALECTES BUNAQ (© A. SCHAPPER 2011).	92
FIGURE 7. CENTRE DE DIFFUSION BUNAQ (© A. SCHAPPER 2011).	93
FIGURE 8. MOUVEMENTS DE DISPERSION DES POPULATIONS BUNAQ (© A. SCHAPPER 2011).	95
FIGURE 9. LES DISTRICTS DU TIMOR ORIENTAL. © B. CRESPI	102
FIGURE 10. LES SOUS-DISTRICTS DE COVA LIMA. © B. CRESPI.	102
FIGURE 11. DIVISION ADMINISTRATIVE NATIONAL.	103
FIGURE 12. ORGANISATION TRADITIONNELLE DE KAMANASA (REINO _{TT} , SUKU _{TT} , LEO _{TT}).	106
FIGURE 13. HIERARCHIE DES MAISONS LIGNAGERES A KAMANASA.	109
FIGURE 14. LES FONCTIONS SPECIFIQUES DE CHAQUE MAISON LIGNAGERE A FATISIN.	112
FIGURE 15. LES MAISONS LIGNAGERES DE FATISIN. © B. CRESPI	112
FIGURE 16. LES FONCTIONS SPECIFIQUES DE CHAQUE MAISON LIGNAGERE A HOLBELIS.	114
FIGURE 17. LES MAISONS LIGNAGERES DE HOLBELIS. © E. HABERT/B. CRESPI	115
FIGURE 18. LES FONCTIONS SPECIFIQUES DE CHAQUE MAISON LIGNAGERE A MATAI.	116
FIGURE 19. LES FONCTIONS SPECIFIQUES DE CHAQUE MAISON LIGNAGERE A SANFUK.	117
FIGURE 20. LES DIFFERENTS NIVEAUX DE MAITRISE DU TERRITOIRE A KAMANASA.	131
FIGURE 21. LES DIFFERENTS NIVEAUX D'APPROPRIATION DU TERRITOIRE A KAMANASA.	132
FIGURE 22. CALENDRIER AGRICOLE.	139
FIGURE 23. CADRE COMPARATIF ENTRE LES VERSIONS DU RECIT DE FESAWA.	169
FIGURE 24. LES INTERDITS DE FESAWA.	173
FIGURE 25. LES FRONTIERES GARDES PAR NA'i FAHIK LAMOSU - LAMOSU FAHIK ET TASI LOR NAIN - MEMI LOR NAIN.	200
FIGURE 26. CARTE D'USAGE DES TERRES ET DES SITES SACRES DE LA ZONE. © B. CRESPI/D. GUILLAUD.	243

Introduction

Timor est une île située dans l'Insulinde, entre les îles de Java (à l'Est) et de la Papouasie occidentale (à l'Ouest), au sud des îles de Bornéo et de Sulawesi et à 450 km au nord de l'Australie. Il s'agit de la plus grande et la plus orientale des petites îles de la Sonde, avec une superficie totale de 30 775 km². En raison de l'histoire coloniale, l'île de Timor est partagée en deux territoires : le Timor occidental, auparavant sous contrôle hollandais, et le Timor oriental - ou Timor-Leste - autrefois sous contrôle portugais, sur lequel porte cette étude.

Timor oriental est connu pour être le plus jeune Etat d'Asie. Ancienne colonie portugaise, il a été envahi en 1975 par l'armée indonésienne, qui occupa pendant 25 ans le pays, prétextant que sa taille ne lui permettait pas d'être un « Etat viable ». Cet argument, conjointement avec celui de la crainte d'une contagion communiste, dissimulait l'intérêt que l'Indonésie, en collusion avec l'Australie, portait au pétrole timorais.



Figure 1. Carte du Timor oriental. © Department of Public Information Cartographic Section, United Nations, 2002/B. Crespi.

En 1999, des manifestations populaires ont entraîné un référendum sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies, dans lequel plus de 78% des timorais ont voté pour leur indépendance. Après que l'armée indonésienne ait répliqué de façon violente au référendum, ce qui s'est traduit par un véritable massacre de la population timoraise (au moins 250 000 Est-Timorais ont péri, selon des sources indépendantes), l'ONU est intervenue pendant deux ans et demi, en plaçant transitoirement le Timor sous sa gestion administrative. Le pays a finalement obtenu son indépendance le 20 mai 2002.

Dans le pays, beaucoup d'aspects de la vie traditionnelle ont été perturbés par l'occupation indonésienne, mais cette tradition elle-même est très fortement mise en avant comme un élément symbolique ayant résisté à 25 ans d'occupation indonésienne : on assiste depuis l'indépendance à une mobilisation de responsables de la coutume dans tous les événements à dimension politique, comme les nombreuses inaugurations et commémorations à l'échelle nationale. Pourtant, les populations locales, porteuses de cette coutume et de ces traditions, sont peu prises en compte dans le développement du pays, sont rarement consultées, et ne bénéficient guère des retombées des investissements effectués. 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, au plan social et politique, mettant face à face la tradition et la modernité.

1 Développement et populations locales au Timor oriental

Il y a 40 ans, l'Asie du Sud-est abritait encore des pays majoritairement ruraux. Puis dans les années 1990 une vague de développement et d'urbanisation très rapide portée par des compagnies multinationales (Jacobsen et Bruun 2000, Foale 2001, Douglas *et al.* 2008) a touché toute la région et surtout l'Indonésie. Ce processus a été accompagné par une politique occidentale de « paix libérale », qui supposait que la stabilisation des Etats « fragiles » et en situation de post-conflit passe par une démocratisation et un développement économique rapides (Hameiri et Jones 2017).

En mars 1993, plusieurs pays asiatiques ont adopté la Déclaration de Bangkok sur les Droits de l'homme, dans laquelle ils appelaient à une plus grande prise en compte des droits économiques, sociaux et culturels, et insistaient sur l'importance des principes de

souveraineté et de non-ingérence, tout en affirmant leur engagement envers les Droits de l'homme (Jacobsen et Bruun 2000). Or la vague de développement qui a suivi s'est appuyée sur les mêmes modèles que les régimes contemporains de développement dans tous « les pays du Sud », avec une action très interventionniste de l'Etat. Le « développement » lui-même, dans le contexte colonial et postcolonial du Sud-Est asiatique, est défini comme « *un système d'interventions techniques applicable de façon plus ou moins universelle* » (Escobar 1995 : 44) en mode « *top-down* », avec une modernisation qui requiert non seulement une réforme des politiques économiques mais également une transformation des systèmes juridique, politique et institutionnel (Williams et Young 2013 : 109-112).

1.1 Le contexte du développement au Timor oriental

Depuis 2000, Timor oriental 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 à une démocratie libérale (Carroll-Bell 2015). Mais malgré ces 18 ans d'aide internationale qui ont impliqué étroitement les plus grandes organisations de développement du monde, un des aspects qui caractérise encore le pays est le manque d'infrastructures et de services basiques comme l'eau courante et potable, un système de captation des eaux usées et des égouts, l'électricité, des routes acceptables et des systèmes de santé et d'éducation.

Avec encore 41% de la population vivant sous le seuil de pauvreté en 2014⁴, un indice du *Global Hunger Index* de 34,3 qui désigne le pays comme ayant un sérieux problème de malnutrition⁵, et un indice de développement moyen (PNUD 2016), Timor oriental est aujourd'hui à un moment charnière et crucial de son développement. Néanmoins, les politiques de développement en place ne prennent pas ou peu en compte l'avis et les besoins des populations locales. Carroll-Bell (2015) attire l'attention sur le fait que les pratiques de développement employées au Timor oriental n'ont pour l'instant pas permis de véritables améliorations de la vie des populations locales et cela, semble-t-il, du fait de l'inadaptation de ces pratiques à la réalité timoraise. D'autres auteurs comme Pogodda (2014) considèrent que malgré les tentatives des agences de l'ONU de prendre en compte certains éléments des

⁴ Toutefois cette proportion est passée de 50.4% de la population en 2007 à environ 41.8% en 2014 (<http://www.worldbank.org/en/country/timor-leste/overview>).

⁵ <http://www.globalhungerindex.org/pdf/en/2017.pdf>

représentations, des coutumes et des traditions locales, les décisions en rapport avec les politiques de développement restent très centrées sur des schémas de développement occidentaux. Ce contexte entraîne une résistance des populations locales aux actions de développement, et de ce fait leur absence d'efficacité.

En 2011, le gouvernement de Timor oriental avait lancé le Plan de Développement Stratégique 2011-2030 (SDP 2011), qui envisageait qu'à l'horizon 2030 le Timor oriental soit doté d'une économie moderne et diversifiée, avec des infrastructures de qualité, y compris des routes, de l'électricité, des ports et télécommunications. A cette échéance, l'agriculture de subsistance aurait laissé la place à l'agriculture commerciale et à celle de petits propriétaires terriens. Le Timor oriental serait alors autosuffisant au plan alimentaire et produirait pour l'exportation une diversité de produits agricoles, alimentaires, forestiers et piscicoles, et des produits d'élevage (SDP 2011).

La très grande majorité de la population du Timor oriental pratique une agriculture de subsistance, basée principalement sur le maïs ou le riz. Le café réputé, principale exportation agricole, reste au deuxième plan dans l'économie du pays. D'autres sources de revenus potentiels sont les gisements pétroliers et gaziers, estimés suffisamment importants pour garantir à la population un niveau de vie équivalent à celui de l'Indonésie. Le Timor oriental est un pays aux bas revenus avec un secteur privé émergent, peu de diversification économique et une concentration dans la production agricole surtout vivrière.

Le développement trouve sa principale justification dans la volonté de reconstruction du pays suite à la violence, la destruction et l'instabilité politique qui ont eu cours durant l'occupation indonésienne. Teintées d'optimisme, les actions de développement sont ainsi accompagnées d'un renforcement du rôle de l'Etat, d'un maintien de la sécurité et de la reconstruction matérielle du pays. Le concept de développement va jusqu'à donner sa substance à une nouvelle identité nationale, basée sur « *un espoir collectif d'un avenir paisible et prospère, d'une transformation du colonial au postcolonial, et, ce qui est défendable, une soumission renouvelée à l'Etat et même à des autorités non gouvernementales* » (Shepherd 2009 : 317).

1.2 La culture, une priorité dans le développement du pays ?

La culture figure en bonne place parmi les priorités identifiées par le gouvernement dans le plan stratégique pour le développement du Timor oriental (2011-2030). D'ailleurs, la mise en place d'une politique nationale du patrimoine pour coordonner des actions d'aménagement et de développement économique a été soutenue par la Banque mondiale, et le gouvernement a un rôle de plus en plus actif dans la préservation du patrimoine culturel, avec des visions très stéréotypées à l'échelle de la nation (maisons traditionnelles, monuments historiques, expressions artistiques, objets). D'autres actions, comme la ratification et l'adoption récentes (2016) des importantes conventions culturelles de l'UNESCO pour la préservation du patrimoine matériel et immatériel du Timor oriental, sont considérées par le gouvernement comme porteuses de développement local à travers le tourisme.

Toutefois l'interprétation de la culture et le choix de ce qui mérite d'être préservé sont des actions politiques, susceptibles d'entraîner la marginalisation de certaines pratiques. C'est pourquoi les auteurs qui travaillent actuellement sur le sujet du développement au Timor (Shepherd 2009, 2010, McWilliam *et al.* 2014, Shepherd et McWilliam 2011, Bovensiepen 2014, 2014b, Bovensiepen et Rosa 2016, Silva 2013, 2014, Silva et Simião 2012, Simião 2016, Silva et Ferreira 2016, Sousa et Paulino 2016, Feijó et Viegas 2016, Lopes 2013, Pogodda 2014) s'attachent à analyser les discours du gouvernement et des populations locales sur les catégories de « local », « tradition » et « culture », leurs différentes manifestations au Timor oriental et les conditions sociales de leur production et gestion.

Deux visions coexistent. D'un côté, le compromis entre les objectifs du développement et le traitement de la culture sont normalement élaborés par les agents du développement et par les dirigeants locaux, pour qui généralement le « traditionnel » est synonyme de « pauvreté ». Les politiques de développement standardisées sont basées sur la croyance dans une linéarité du progrès, dans laquelle la « modernité » est un déclencheur. Ainsi, ces discours opposent la « culture » à la « modernité », la coutume et la tradition étant contradictoires aux projets idéalisés de développement (Pogodda 2014).

D'un autre côté, d'autres visions n'opposent pas la « culture » à la modernité, mais essaient de l'utiliser en appui aux projets de modernisation. Ce deuxième discours relève d'une tendance forte des projets de modernisation, qui transforment la « culture » en capital à exploiter, et on retrouve cette tendance dans les politiques pour le patrimoine culturel et le

développement du tourisme. La culture se projette ainsi de façon sélective, en tant qu'élément d'un projet moderniste contemporain, qui l'emploie comme catégorie de consommation (Silva et Simião 2017).

La relation entre culture et modernité, dont les valeurs sont en conflit, est extrêmement complexe, d'autant plus que la diversité historique et socioculturelle présente au Timor oriental constitue un défi d'intégration identitaire. Très généralement dans les populations du Sud-Est asiatique, il existe un fort lien entre la structure économique et de parenté, et toute réforme économique et politique, même à petite échelle, peut avoir d'importantes conséquences sur le fonctionnement social de ces populations. C'est pourquoi les dangers des interventions de développement résident dans leur capacité à provoquer des changements sociaux irréversibles. Des débats récents au sein de la communauté scientifique et politique se sont ainsi focalisés sur la « sauvegarde » de la mémoire, de l'identité et du patrimoine commun du pays.

1.3 L'étude de la résilience culturelle, un thème récurrent au Timor oriental

Au-delà du Timor oriental, l'anthropologie du développement ainsi que les études sur la résilience sont maintenant des champs prolifiques d'enquête (Sachs 1992, Hobart 1993, Crush 1995, Escobar 1995, Grillo et Stirrat 1997, Gupta 1998, Glantz et Johnson 1999, Blaser *et al.* 2004, Barnes 2005, Gow 2008, Ionescu *et al.* 2010, Theron et Liebenberg 2015, Smyntyna 2016). Les théories d'adaptation, d'évolution et de transformation culturelles, ainsi que de stress et durabilité environnementale, sont d'ailleurs aujourd'hui des éléments essentiels pour comprendre les changements qui se sont produits dans les temps lointains de la préhistoire concernant la production d'outils, les stratégies de subsistance et les systèmes de mobilité et résidence (Smyntyna 2016).

La théorie de la résilience, telle qu'elle est largement employée dans cette thèse, est un concept récent sur lequel s'interrogent préhistoriens et archéologues, anthropologues et sciences voisines, pour expliquer les changements provoqués sur une société par des agents externes, et surtout par des changements socio-environnementaux rapides.

Le mot « résilience » a été utilisé pour la première fois à la fin du 20^{ème} siècle dans le domaine des sciences naturelles et depuis a gagné une importance transdisciplinaire dû à son

potentiel cognitif dans les domaines de l'écologie, de la psychologie, des études culturelles et de plusieurs des autres sciences traitant de l'étude des réponses humaines aux défis externes (Ionescu *et al.* 2010). La résilience culturelle est ainsi un concept relativement récent, se rapportant à la possibilité pour certains groupes ethniques, sociétés, langues ou systèmes de croyance de conserver leur patrimoine, ou plus simplement, pour décrire la capacité d'une culture à maintenir, transmettre et développer son identité et ses pratiques face au changement (Theron et Liebenberg 2015, Smyntyna 2016). Ainsi, s'intéresser à la résilience culturelle revient à voir comment la culture et le contexte socioculturel exercent un effet sur la capacité d'adaptation d'une population aux changements et contraintes nés du développement.

Au Timor oriental, ce mot a d'abord été utilisé par McWilliam (2008) à propos du groupe ethnolinguistique Fataluku, dont les populations se sont engagées dans des stratégies de reconstruction sociale à travers les échanges rituels, éléments fondamentaux constitutifs de l'activité socio-économique et religieuse favorisant la résilience des populations dans un contexte post-conflit. Selon le chercheur, la permanence des échanges (matrimoniaux, dons et contre-dons à l'occasion des multiples rituels pour les décès, les réparations des maisons lignagères, etc.) au sein des groupes est un moyen d'engagement social et spirituel entre eux, et ces éléments culturels forts sont également à la base de l'identité fataluku.

Malgré les interventions étrangères successives survenues au Timor et les pressions exercées par les pouvoirs coloniaux, les systèmes social et culturel coutumiers ont été capables de perdurer, si ce n'est de façon intacte, du moins avec peu de changements substantiels. 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 ces sociétés ont toujours fait preuve en continuant à maintenir ne fût-ce que la mémoire de cette coutume.

En effet, après les destructions commises par l'armée indonésienne, partout au Timor oriental on assiste à une restauration progressive des pratiques sociales et culturelles ; l'exemple de la reconstruction des maisons lignagères, quasiment toutes détruites au départ des Indonésiens, étant le plus visible. C'est ainsi que quelques chercheurs comme McWilliam (2008, 2010), Shepherd (2009), Fitzpatrick et Barnes (2010), et Schapper (2011) se sont penchés sur le sujet de la résilience et de l'adaptabilité culturelle au Timor oriental. D'après Shepherd (2009 : 339), il y avait un désir de « *démêler les circonstances hybrides qui prédominent aujourd'hui parmi les cultures du Timor oriental pour déterminer quels aspects*

de leur culture ont été érodés, ceux qui ont été résilients, et ceux qui réapparaissent en même temps que les formes postcoloniales de développement et de gouvernement ». L'anthropologie du développement et les études sur la résilience sont ainsi une manière privilégiée de comprendre comment « l'ancien » et le « nouveau », la « tradition » et la « modernité », s'articulent dans le contexte de post-conflit timorais. C'est également une entrée pour comprendre comment les discours des différents acteurs ont contribué à l'invention d'une « culture timoraise » qui émerge aujourd'hui dans le cadre national.

1.4 La culture comme forme de résilience : le rôle central de la territorialité

Selon Ionescu *et al.* (2010 : 463), « *les relations entre résilience et culture peuvent être abordées en discutant plusieurs aspects : les facteurs culturels favorisant la résilience, le rôle des systèmes traditionnels de prise en charge dans le processus de résilience, les racines culturelles du concept de résilience, la résilience de certaines communautés soumises au stress de l'acculturation et aux pressions de la culture dominante* ». Toutefois, peu de recherches ont été faites sur les facteurs culturels favorisant la résilience.

Au-delà de toute forme de déterminisme, nous savons que les sociétés s'adaptent et se transforment en employant diverses stratégies pour maîtriser les contraintes de leur milieu : ces stratégies peuvent être d'ordre technique, comme le développement d'outils, ou social, tels les rituels collectifs (Friedberg 1992). Selon Godelier (1984 : I) « *s'approprier la nature, c'est, pour l'homme, inventer des moyens matériels et idéels pour disjoindre certains éléments des écosystèmes qu'il exploite et les faire servir à ses besoins* ».

Ainsi les sociétés transforment leurs milieux de même que l'environnement contraint les sociétés à s'adapter à lui. Selon Godelier (1978), il existe une réciprocité des rapports entre une culture et l'environnement dans lequel elle se développe : la vie sociale est conditionnée par le milieu naturel et par les techniques utilisées pour le transformer.

L'environnement de l'île de Timor est fortement contraignant, avec des saisons très variables et des sols plutôt pauvres, points cruciaux pour une population vivant de l'agriculture. Timor oriental est également situé dans une zone d'activité sismique élevée (tremblements de terre et tsunamis) et est aussi soumis, plus rarement, à des cyclones tropicaux (Monk *et al.* 1997). Les sociétés timoraises sont confrontées à des conditions

difficiles et incertaines depuis longtemps : l'histoire est pleine de récits de vagues de migration dues à des terres trop pauvres ou peu productives, à la famine, à la sécheresse ou à l'augmentation de la population, à des désastres environnementaux, des guerres et des invasions ; or la société se réfère toujours à ses pratiques culturelles « traditionnelles » comme une preuve de la permanence de sa structure même. On peut ainsi s'interroger sur les facteurs qui ont rendu possible le fonctionnement de ces communautés dans un contexte socio-environnemental difficile et changeant, et leur pérennisation dans une continuité affichée.

Selon Fitzpatrick et Barnes (2010), la capacité sociale des sociétés timoraises à s'appuyer sur les principes d'appropriation première de leur terre est un des piliers de leur résilience. Lors de leurs recherches, ces auteurs ont montré que, dans le contexte historique de guerres, de colonisation, et d'occupation, les récits d'origine et peuplement, qui retraçaient l'origine des groupes jusqu'à un ancêtre mythique, faisaient preuve de résilience et étaient adaptés en fonction des enjeux fonciers qui avaient cours. Mais, tandis que ce constat de la résilience coutumière n'est pas nouveau dans des contextes postcoloniaux, ce qui est neuf est le fait que, dans un contexte de guerre et de déplacements, la résilience d'une population s'appuie sur les règles de la territorialité et, dans celle-ci, sur le principe des « primo-arrivants » pour construire ou reconstruire les relations sociales. Les deux chercheurs suggèrent que les récits d'origine et de peuplement, - qui sont mémorisés, invoqués au cours des rituels et symbolisés par les maisons lignagères – fonctionnent comme des sources résilientes d'ordre social parce qu'ils fournissent des signes clairs et évidents des liens à la terre, et qu'ils encouragent dès lors des stratégies de coopération plutôt que des conflits au sein des groupes (McDowell 2004 : 77, Sugden 1986 : 87-97, Zerbe et Anderson 2001 : 116).

Plus précisément, partout au Timor, le territoire est perçu comme étant contrôlé par diverses puissances non-humaines : les esprits « maîtres de la terre », responsables de l'accès à la terre et à ses ressources ; les ancêtres, garants de l'habitabilité d'une terre et du respect des principes de la vie sociale établis par les premiers occupants ; les esprits des forêts, des eaux, des graines, qui garantissent la bonne production agricole (Friedberg 1971, Hicks 1976, Kehi et Palmer 2012). C'est généralement à travers le culte rendu à ces puissances que le processus de territorialisation d'une communauté est pensé et construit : les premiers occupants auraient un rapport privilégié avec ces puissances du territoire, et leur médiation rituelle assurerait l'équilibre des relations entre humains et non-humains, dont la transgression entraîne des malheurs (Friedberg 1971).

Développement, place des cultures locales, résilience de ces cultures à travers certaines pratiques : cette thèse s'enracine dans l'ensemble de ces questionnements croisés. Dans le contexte de changement lié au développement industriel que connaît le Timor oriental, elle cherche ainsi à discerner les réactions, les interprétations et les attentes des populations locales vis-à-vis de ce développement. Mais « *le développement n'est qu'une des formes du changement social et ne peut être appréhendé isolément* » (Olivier de Sardan 1995 : 6), et d'autres facteurs doivent également être pris en compte dans l'analyse. Ce travail s'attachera aussi à examiner les liens et les recompositions des groupes sociaux à travers leur territoire, ce qui nous amènera à nous pencher sur les questions de territorialité et sur l'activation constante du territoire qui s'opère via les rituels, et sur sa signification.

2 Les conditions du développement pétrolier au Timor oriental

Bien que le Plan de Développement Stratégique prône dans ses préambules une attention spéciale à l'agriculture vue comme une clé pour le développement du pays et pour le progrès social, ainsi qu'au tourisme censé apporter une diversification des activités (Cabasset-Semedo 2009), l'essentiel du document ainsi que les actions du gouvernement semblent cibler d'avantage l'industrie du pétrole comme élément crucial pour le développement économique du pays (Cryan 2015, Bovensiepen *et al.* 2016).

2.1 Les conflits sur les frontières maritimes et la propriété des gisements de pétrole

Si le Timor est considéré comme un pays indépendant depuis 2002, sa souveraineté territoriale était (jusqu'à récemment) toujours en question : en effet, jusqu'à mars 2018 les frontières maritimes de ce nouvel État demeuraient incertaines, puisque les États voisins, l'Indonésie et l'Australie, se sont longtemps refusés à établir un accord permanent fixant les frontières entre les pays⁶ (voir *infra*). Ce conflit vient du fait que le sous-sol marin de la zone est riche en pétrole et en gaz. Tandis que l'Australie réclame la possession de l'ensemble de

⁶ Les frontières maritimes définissent les zones économiques exclusives (ZEE), où l'État riverain peut exploiter toutes les ressources économiques, que ce soit la pêche, l'exploitation minière ou autre (article 76 de la Convention des Nations unies sur le droit de la mer).

son plateau continental, le Timor demande que la frontière maritime soit établie à mi-chemin entre les deux pays. Le Droit international prévoit trois façons de délimiter les frontières maritimes : 1) La zone économique exclusive (ZEE), qui fixe la limite d'un pays à 200 milles nautiques à partir de la ligne de base (laisse de basse mer) ; 2) Le principe d'équidistance, dans lequel les frontières maritimes d'une nation devraient se conformer à une ligne médiane équidistante entre les États-nation voisins, à partir de la ligne de base ; et 3) Le plateau continental, qui comprend les fonds marins et leur sous-sol jusqu'au rebord externe de la marge continentale.

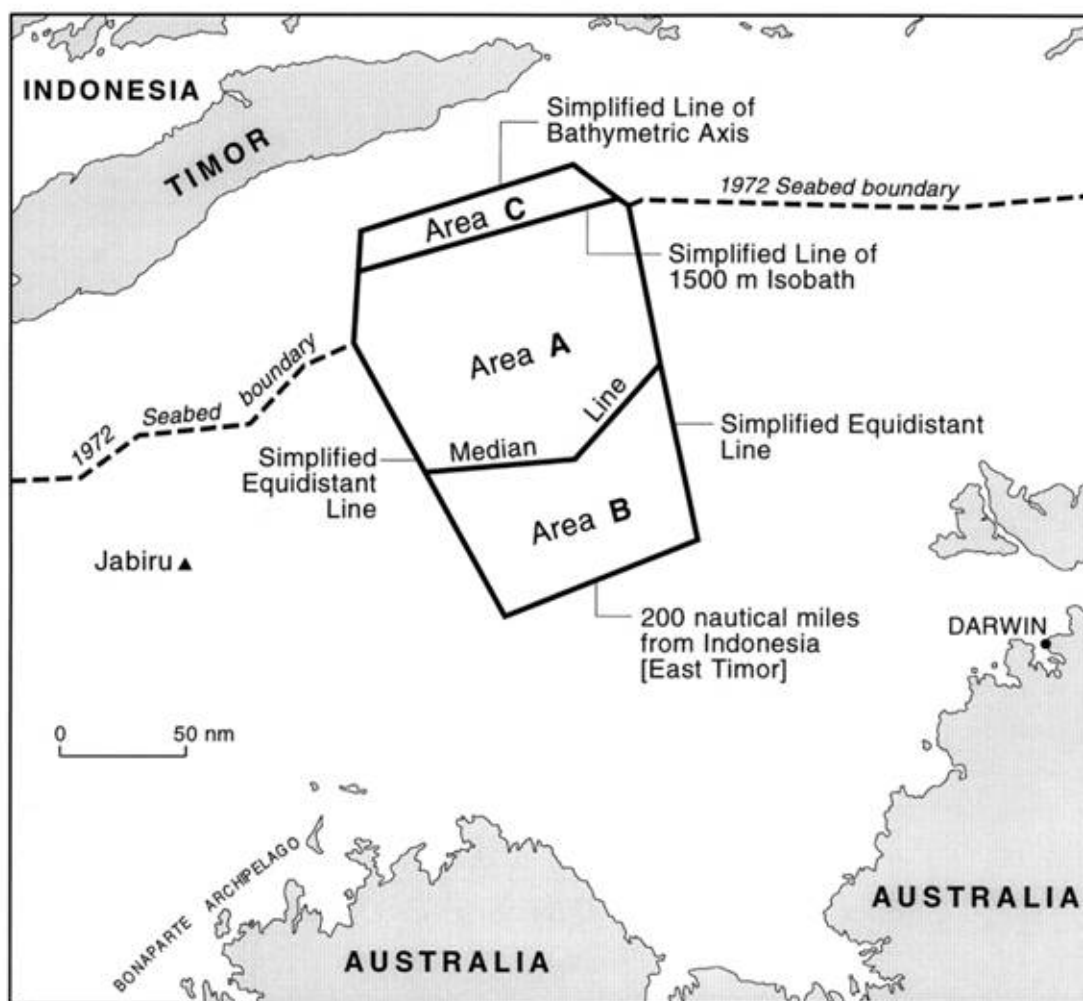


Figure 2. Les différentes méthodes pour établir les frontières sur la mer de Timor. © C. Jayasuriya (Tsamenyi et Rothwell 2000).

Dans la situation qui prévalait jusqu'à récemment, l'Australie s'est arrogé une portion substantielle des gisements, s'appuyant pour légitimer cette appropriation sur un accord établi avec l'Indonésie daté de 1972, délimitant une « région de développement pétrolier commun » (Joint Petroleum Development Area, JPDA) basée sur l'extension des plateaux continentaux. Le Portugal, alors pouvoir colonial au Timor oriental, ne prend pas part aux négociations, générant ainsi le « Timor Gap », le « hiatus timorais » sur les cartes (Catry 2004). En 1979 des négociations entre l'Australie et l'Indonésie sur le partage de l'exploitation constitue une reconnaissance de fait, par le premier pays, de l'annexion du Timor oriental ; cette coopération est formalisée en 1989 par le Traité de Timor Gap, permettant aux deux pays (Indonésie et Australie) d'explorer le pétrole dans le territoire de l'actuel Timor oriental (King 2002, La'o Hamutuk 2016).

D'après les estimations, la zone disputée entre le Timor oriental et l'Australie contiendrait environ 80% des réserves pétrolières et gazières de la mer de Timor, parmi lesquelles l'important gisement de « Greater Sunrise », que l'Australie revendiquait jusqu'à récemment comme étant à l'intérieur de ses frontières maritimes.

Après l'indépendance, le gouvernement de l'Australie, en association avec des compagnies pétrolières internationales, a poussé le 12 janvier 2006 le Timor oriental à signer un traité visant à prospecter et exploiter les gisements de pétrole et de gaz dans la zone contestée. Dans cette zone, les revenus pétroliers qui étaient auparavant partagés à 80% pour l'Australie et 20% pour le Timor oriental, seraient partagés à 50% chacun. Toutefois cet accord incluait une clause qui interdisait au Timor oriental de rouvrir toute négociation sur la frontière maritime pendant les 50 années à venir ; d'ici là les ressources auraient été vraisemblablement épuisées.

En permettant aux sociétés internationales de poursuivre l'exploitation pétrolière, l'Australie a accompli une spoliation selon le point de vue des Timorais. En effet, le champ de gaz de « Greater Sunrise » étant placé à 450km des côtes australiennes et à seulement 150km des côtes timoraises, il devrait appartenir à Timor selon les principes juridiques internationaux

d'équidistance évoqués par ces derniers (article 15, section 2, partie II, CNUDM⁷). De plus, les Timorais accusent l'Australie d'avoir sous-évalué les productions pétrolières réelles que déclare la compagnie australienne Woodside Petroleum, établie à Darwin, qui exploite alors « Greater Sunrise ». L'Australie a été également accusée par le gouvernement timorais d'espionnage, ce dont le gouvernement australien s'est excusé en invoquant « la sécurité nationale » (McGrath 2014).

Timor oriental avait lancé, en avril 2015, la Démarche Obligatoire de conciliation de l'ONU (UNCC) sous l'annexe V de la Convention sur le Droit de la Mer (UNCLOS), avec l'objectif de résoudre le conflit de longue date qui se tenait entre Timor oriental et l'Australie sur les frontières maritimes en mer de Timor. En dépit de la nature non contraignante de la conciliation, les deux Etats ont décidé de mettre fin au Traité de 2006 (CMATS), qui établissait un moratoire sur la délimitation permanente de la frontière maritime. Le 28 août 2017, les représentants des gouvernements de Timor oriental et de l'Australie se sont rencontrés à Copenhague avec la Commission de Conciliation de l'ONU pour achever la série des négociations sur les frontières maritimes entre les deux pays. Les deux pays se sont mis d'accord lors d'un round de négociations à Kuala Lumpur en février 2018 et le nouvel traité sur leur frontière maritime a été signé le 6 mars de cette même année⁸.

Le nouveau traité des frontières maritimes signé par l'Australie et le Timor se conforme à la ligne médiane équidistante, laissant la majorité de la zone de « Greater Sunrise » à la charge de Timor oriental.

⁷ « Lorsque les côtes de deux Etats se font face ou sont limitrophes, aucun de ces Etats n'est en droit, à défaut d'accord contraire entre eux, d'étendre sa mer territoriale au-delà de la ligne médiane dont tous les points sont équidistants des points les plus proches des lignes de base à partir desquelles est mesurée la largeur de la mer territoriale de chacun des deux Etats » (Convention des Nations Unies sur le droit de la mer - avec annexes, acte final et procès-verbaux de rectification de l'acte final en date des 3 mars 1986 et 26 juillet 1993. Conclue à Montego Bay le 10 décembre 1982).

⁸ <https://pcacases.com/web/sendAttach/2303>

Annex A: Sketch Map

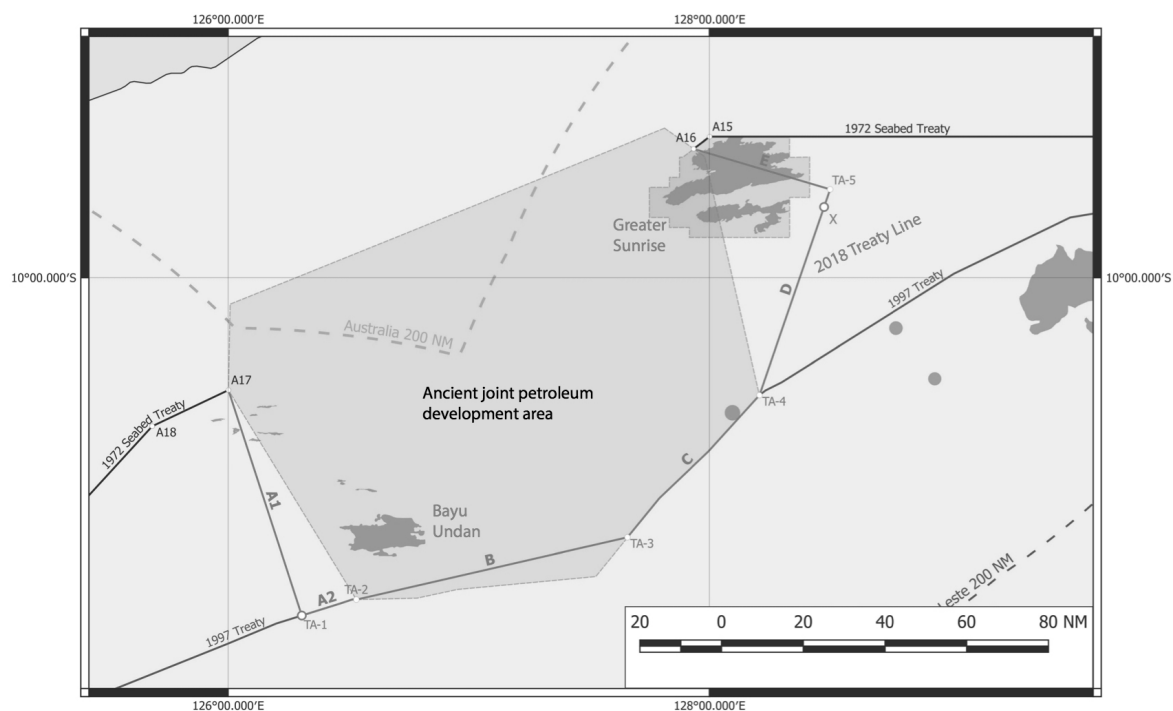


Figure 3. Nouvelles frontières maritimes entre Timor oriental et Australie. © Accord du 6 mars 2018/B. Crespi.

2.2 Les stratégies pétrolières du gouvernement timorais

Dans le plan de Développement Stratégique 2011-2030, la filière pétrolière servirait de moteur aux investissements publics et aux politiques de développement : « *Le secteur pétrolifère sera le pilier fondamental de notre développement futur – essentiel non seulement pour notre force et croissance économiques, mais aussi pour notre futur progrès en tant que Nation accomplie et stable. Au fur et à mesure que nous développons le secteur, nous avons besoin de nous assurer que la richesse des ressources naturelles du Timor oriental est utilisée pour construire notre Nation et améliorer la vie de notre peuple* » (Programme du VI Gouvernement Constitutionnel, Législature 2015-2017).

Selon le FMI (Fonds Monétaire International)⁹, Timor oriental est aujourd'hui le pays qui au monde dépend le plus du pétrole : en 2014 les revenus pétroliers représentaient 99 % des recettes d'exportations du Timor oriental, 93 % de ses revenus budgétaires et 77 % du PIB national. Parallèlement, la consommation domestique du pays est fortement dépendante des importations, puisque les cultures sont essentiellement vivrières (riz, maïs, manioc), à faible productivité, et que l'autosuffisance alimentaire est loin d'être assurée (le pays consomme quatre fois plus de riz qu'il n'en produit). Le chômage atteint également des niveaux très élevés, surtout en ville (17%¹⁰), tandis que 65 % de la population active est employée dans le secteur agricole (contre 80% il y a dix ans). La dépendance du pétrole est donc extrême et la situation du pays, particulièrement fragile. Pour finir, les réserves de pétrole pourraient s'avérer plus limitées que ce qui était initialement pressenti. Le pays a débuté l'exploitation de ses gisements en 2000, dont celui de Bayu Undan, exploité par Conoco Phillips Australia, et Kitan. Or, en 2015, l'exploitation de ces champs pétroliers auraient épuisé 70 % des réserves et celles qui restent, dont Greater Sunrise, pourraient être vides d'ici 2025 (La'o Hamutuk 2016).

Pour réduire l'incertitude pétrolière et contrôler *ad minima* les conditions de la production, le gouvernement du Timor oriental a décidé d'investir lui-même dans la création de sa propre compagnie et base d'exploitation pétrolière, Timor Gap¹¹, dont le projet principal est le Tasi Mane Project (TMP), un couloir d'infrastructures de pétrole et de gaz le long de la côte sud-ouest. Le but de cet aménagement de grande envergure est de contrôler la production et d'en retirer des bénéfices accrus, à travers la production d'un produit plus fini (raffinement du pétrole) ; il est aussi et surtout affiché comme le moyen de créer des infrastructures génératrices d'emploi (destinées à assurer la construction et le fonctionnement de ces infrastructures), et d'avoir un effet d'entraînement économique sur les régions de la côte sud, jusqu'ici plus ou moins à l'écart du développement.

⁹ IMF Executive Board Concludes 2014 Article IV Consultation with Timor-Leste.

¹⁰ Le taux de chômage des moins de 25 ans, qui représentent 60% de la population, atteignant 40 %.

¹¹ La compagnie nationale de pétrole Timor Gap a été établie en 2011 à partir du décret n. 31/2011, dont le but est de conduire, au nom de l'Etat, les transactions liées au secteur du gaz et du pétrole, *onshore* et *offshore*, dans le cadre national et international.

2.3 La mise en place du projet Tasi Mane sur la côte sud du pays

Ce projet est pour la première fois mentionné en 2008 dans le plan annuel du Secrétariat d'Etat aux ressources naturelles. Fin 2010, l'Etat promet l'allocation, en 2011, de plus de 30 millions de dollars au projet Tasi Mane, ouvrant la voie aux enquêtes préliminaires, telles que les études de faisabilité et d'impact. Le projet Tasi Mane s'étire sur toute la côte sud du pays et comprend :

- 1) A Betano : une raffinerie et un complexe pétrochimique, ainsi qu'une nouvelle ville organisée autour de ce pôle d'activités (Nova Betano) ;
- 2) A Beaçu : le gazoduc du champ de Greater Sunrise, un complexe d'usine de GNL (gaz naturel liquéfié) dans le village de Beaçu, les nouvelles villes de Nova Beaçu et de Nova Viqueque, ainsi que l'aéroport de Viqueque ;
- 3) Une « autoroute » de Suai à Beaçu, longeant un pipe-line ;
- 4) A Suai : une base d'approvisionnement (Suai Supply Base), l'aéroport de Suai, des sites industriels, le port de Suai, la nouvelle ville de Nova Suai, et deux réserves de crocodiles (figure hors texte 1).

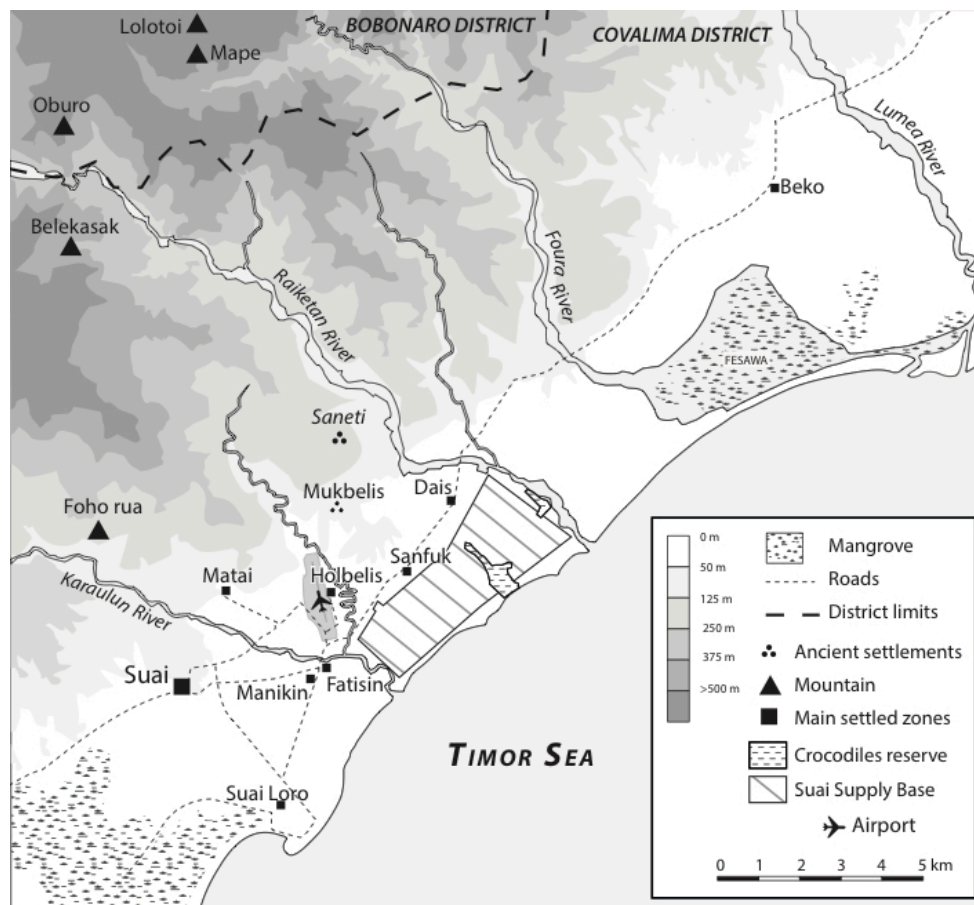


Figure 4. Les structures prévues par Timor GAP sur le territoire de Kamanasa. © L. Billault.

Le 17 décembre 2010 le gouvernement signe une demande d'étude de faisabilité financière et commerciale du projet Suai Supply Base, avec la société singapourienne Eastlog Holding PTE Ltd (La'o Hamutuk 2011). Le 27 juillet 2011, le gouvernement crée la compagnie Timor GAP (Décret No. 31/2011) et la charge du projet Tasi Mane (Timor GAP 2016).

Le bureau d'études et de conseil en ingénierie australien *Worley Parsons* a été chargé en 2011-2012 de l'étude d'impact environnemental (Worley Parsons 2012) du projet Tasi Mane, et énonce déjà dans son rapport les difficultés auxquelles le projet sera confronté et les problèmes qu'il entrainera : « *La propriété foncière est une question très sensible au Timor oriental et dans la zone étudiée de Suai, et pourrait facilement provoquer des conflits si elle n'est pas traitée avec attention. Les villages dans et autour de la Suai Supply Base dépendent des terres cultivables et des ressources naturelles (le bois comme combustible, les matériaux de construction, les plantes médicinales, la nourriture, la pêche, l'eau etc.). La perte de terres au profit de la Supply Base se traduira par la perte des terres agricoles et des ressources naturelles que représentent ces terres. Si la question n'est pas gérée convenablement (voir les mesures de compensation), la perte de terres arables mettra les paysans dans une situation extrêmement vulnérable, étant donné qu'ils sont fortement dépendants de l'agriculture pour leur sécurité alimentaire et qu'ils sont confrontés à diverses autres problèmes* » (id. : 15-240).

L'un des problèmes touche à la gestion de sites sacrés que le projet pourrait mettre en péril. L'étude d'impact ne sous-estime pas ce point et mentionne la présence de tombes et cimetières dans la zone qui doit être expropriée, et la question « hautement sensible » des maisons, arbres et forêts sacrés qui pourraient être affectés par le projet. « *Par exemple, si les villageois connaissent des malheurs comme des inondations ou des sécheresses, ils peuvent très bien imputer ces infortunes au projet en cours, qui aurait porté atteinte aux sites sacrés. Qui plus est, il faut noter que Suai Loro et Kamanasa ont une très grande importance culturelle et historique non seulement pour la population parlant le Tetun terik, mais aussi pour tout le pays* » (id. : 15-241).

Ces remarques pertinentes recourent plusieurs questions de base de mon travail. L'accueil de ce projet par les populations de Suai, les changements qu'il a entraînés dans la société locale et la représentation que ces populations ont de l'ensemble de l'entreprise et des perspectives qui s'offrent à eux sont à la base de mon projet de thèse, dont l'élaboration va à présent être examinée.

3 Genèse du projet de thèse

3.1 Les recherches de PALOC au Timor oriental

Mon sujet de recherche s'inscrit dans les approches patrimoniales de l'unité Paloc, et s'attache plus précisément à un objet patrimonial par excellence, le territoire. Il s'insère dans un projet général débuté par l'équipe de l'UMR PALOC au Timor oriental en 2012 (Identities, territories and agricultural practices: some landmarks for the preservation of local communities' Heritage in East Timor), dont le but est de rendre compte des systèmes culturels qui nourrissent les constructions foncières, territoriales et identitaires actuelles, et d'identifier les éléments culturels marquants du paysage qui rendent compte de la territorialité des groupes. Ces éléments culturels fournissent les points de repère pour une politique de la promotion et de la protection du patrimoine national dans plusieurs parties du pays et sont également centraux pour les populations concernées. En effet, à la suite des bouleversements matériels et culturels liés à l'occupation indonésienne, le gouvernement timorais affiche comme objectif la promotion des patrimoines et de « l'identité nationale¹² » dans le cadre de la reconstruction du pays, mais avec des perspectives très stéréotypées (focalisation sur les monuments tels que les forts portugais, sur les maisons lignagères, les textiles etc.), et sans implication véritable des populations locales. Ce projet est inséré dans l'une des instances en charge des politiques culturelles et du patrimoine au Timor, le Secrétariat d'État à l'Art et à la Culture, et agit en coopération avec des ONGs locales, en particulier Timor Aid.

En 2014, une demande de coopération a été faite par l'ONG Timor Aid à Paloc, dans le cadre d'un projet financé par la fondation Prins Claus et visant à évaluer l'impact sur les patrimoines locaux du projet de développement pétrolier de la région de Suai. Dans cette étude, Paloc était sollicité pour aider à concevoir le projet. Celui-ci, largement basé sur des approches participatives, se donnait pour objectif de cartographier et de valoriser le patrimoine des populations locales menacé par l'aménagement pétrolier. Ce projet était basé sur l'identification d'objets patrimoniaux et de sites sacrés et incluait des recherches sur l'agrobiodiversité également menacée de destruction.

¹² Pour le gouvernement timorais, l'identité culturelle est vue comme une forme d'identité collective caractéristique d'un groupe social qui partage les mêmes attitudes, ce qui résulte à un sentiment de proximité et ressemblance. Elle est responsable de l'identification et de la différenciation des diverses personnes d'une société comparée à diverses échelles. Dans la perception individuelle ou collective de l'identité, la culture exerce un rôle principal pour délimiter les diverses personnalités, les normes de conduite et encore les caractéristiques propres de chaque groupe humain.

3.2 Le contexte et la problématique de la thèse : des populations face à un projet pétrolier

C'est dans ce contexte que mon projet de thèse est né. Ayant participé à la première expertise dans la région de Suai en mai 2014, je me suis intéressée tout particulièrement aux habitants du Royaume de Kamanasa, dont le territoire coutumier était parmi les plus touchés par les infrastructures du projet. Intéressée par les représentations locales du « sacré » et par la gestion rituelle du territoire, je me suis posé la question des changements qui allaient être apportés à l'organisation sociale et à l'espace originels des populations locales par le développement industriel en cours.

3.2.1 Première interrogation : la « tradition » et le changement

Dans un premier temps, il m'a paru impératif de comprendre la façon dont le territoire était socialement partagé, ainsi que le fonctionnement et les usages des sites sacrés. L'inventaire et la cartographie des sites sacrés et de leurs usages sont apparus comme l'une des clés pour comprendre l'organisation socio-territoriale, ce qui était la condition pour anticiper et pour accompagner les changements apportés par la « modernité ». Comme la compréhension du partage territorial, étant un héritage des partages anciens, impliquait l'étude des logiques anciennes d'occupation et d'utilisation du milieu, j'ai été amenée à recueillir les récits d'origine et à analyser les relations au territoire dont ils sont porteurs. Le soin apporté à documenter ces récits a été reconnu et fortement apprécié des responsables coutumiers locaux, qui y ont vu une opportunité de revalorisation de leurs savoirs.

En analysant ces récits, je me suis aussi aperçue que les changements ont toujours fait partie du quotidien de ces populations : les vagues successives de peuplement, les divers mouvements migratoires à l'intérieur de l'île de Timor, les relations entre les différents groupes culturels, ou encore les changements apportés par les colonisateurs, ont tous eu une influence essentielle sur la gestion du territoire et le déroulement des rituels. Paradoxalement, dans ce contexte de changements sociaux successifs parfois drastiques, les sociétés locales soulignent qu'elles sont parvenues à maintenir malgré tout leurs « traditions », affichant celles-ci comme la condition du maintien de leur société elle-même. Cette affirmation amène à s'interroger sur la nature de cette tradition si résiliente, et à examiner la façon dont elle peut aujourd'hui apparaître « intacte » ou « entière » malgré les mutations qu'elle a subies. J'ai

décidé en particulier d'analyser les modalités d'adaptation et d'innovation de la gestion rituelle du territoire dont font preuve les communautés face à ces changements, et qui permettent de révéler ce qui fait sens dans un territoire. Il s'agit ici surtout de considérer les pratiques rituelles territoriales non pas comme des unités fixes, immuables, mais comme des pratiques largement modulables et flexibles.

3.2.2 Deuxième interrogation : l'identité et le contexte linguistique

Le Royaume de Kamanasa¹³, mon terrain d'étude, correspond à un territoire coutumier peuplé par deux principaux groupes ethnolinguistiques : les Tetun et les Bunaq. En consultant la documentation disponible sur les deux groupes, m'est apparue une question posée depuis longtemps au Timor oriental concernant l'origine des groupes ethnolinguistiques, et concernant particulièrement la relation de complémentarité existant de longue date entre les Tetun et Bunaq présents dans la zone d'étude. Cette complémentarité est d'autant plus singulière que le tetun est une langue de la famille austronésienne et le bunaq de la famille papoue.

Ce qui fait la particularité des Bunaq est le fait que, tandis que les autres groupes non-austronésiens (Fataluku, Makasai et Makalero) se concentrent dans la partie extrême-orientale de l'île, les Bunaq occupent une grande aire montagneuse au centre, constituant l'unique communauté non-austronésienne de la zone. Du fait de cette singularité, Louis Berthe, le premier chercheur à travailler sur les Bunaq, avait déjà considéré lors de ses enquêtes en 1963, à partir des récits mythiques, qu'il y avait probablement eu un mélange entre ceux-ci et les Tetun. D'autres chercheurs ont essayé de répondre à la question de cette relation ancienne entre Bunaq et Tetun en abordant le problème à partir de différents éléments de la culture propre à chacun des groupes, comme la langue (Schapper 2011), les cérémonies rituelles (Francillon 1967, Hicks 1976), les modèles de tissage (Barrkman 2014, 2014b), la musique (Yampolsky 2015) ou encore les pratiques agricoles (Friedberg 1971, 1990). A la suite de ces travaux divers, le terrain de Suai s'avérait une zone d'étude assez prometteuse, susceptible d'apporter de nouveaux éléments pour nourrir cette question.

¹³ Sa composition sera détaillée au deuxième chapitre.

De fait, cette ancienne relation entre Tetun et Bunaq est évoquée dans les récits de la tradition orale que j'ai pu collecter sur place, et qui relatent comment les deux groupes se sont jadis associés pour organiser le commerce du santal, du miel et de la cire. Ils sont aujourd'hui installés dans des établissements généralement distincts, mais des maisons bunaq sont présentes dans une grande partie des hameaux tetun. Même si aujourd'hui en termes de population les Bunaq sont plus nombreux que les Tetun, la région côtière de Kamanasa continue d'être considérée comme tetun, et la plupart des bunaq dans la zone sont capables de parler le tetun, l'inverse n'étant pas vrai.

Au fur et à mesure que j'avancais dans la découverte de ce terrain, les Tetun et Bunaq se sont ainsi révélés être des groupes très proches, présentant beaucoup de similarités, et c'est pourquoi j'ai finalement décidé de les considérer non pas comme deux communautés séparées, mais comme un ensemble présentant des diversités culturelles et traversé par des relations complémentaires. Ainsi, au long de cette thèse, il sera question des habitants du royaume de Kamanasa en général, et les ethnies Tetun et Bunaq ne seront distinguées que lorsque ces deux groupes présentaient des différences significatives pour le propos.

Ce contexte m'a amenée à élaborer une première question de départ : Quelles sont les stratégies mises en place par les communautés du royaume de Kamanasa pour répondre aux perturbations apportées à leur organisation socio-territoriale « traditionnelle », et peut-on observer une différence dans ces stratégies entre passé et présent ?

3.2.3 L'émergence des questionnements et objectifs de la thèse

Après les premières lectures sur le sujet d'étude et les premiers terrains de recherche, quelques sous-questions ont émergé : Quels sont les changements actuels provoqués par le projet de développement pétrolier ? Comment s'est déroulée la mise en place du projet et par quels moyens ? Comment les populations locales perçoivent le projet ? Quels sont les effets des perturbations apportés par le projet et quels sont les réponses des populations locales ? Ces premières questions portaient sur les changements actuels apportés par le développement, mais il était aussi nécessaire de mesurer l'expérience passée que les sociétés locales pouvaient avoir des changements. Cela a conduit à formuler une autre série de questions : Quels sont les changements sociaux passés, en particulier dans les rituels et la territorialité ? Comment les communautés locales se sont accommodées de ces changements ? Toutes ces sous questions,

ainsi que les entretiens exploratoires, m'ont aidée à constituer un guide qui a été ensuite utilisé pour diriger les entretiens de façon la plus ouverte possible.

Après les premiers entretiens, j'ai été en mesure de proposer certains objectifs scientifiques : 1) déceler les stratégies mises en place par les populations locales pour s'adapter aux transitions socio-environnementales rapides, et identifier les logiques sous-jacentes ; 2) mieux comprendre les sites sacrés, leur fonctionnement (y compris en terme de droit coutumier) et représentations chez les populations locales ; 3) comprendre le rôle de ces lieux dans la construction, la gestion et le partage du territoire et leur relation avec la biodiversité ; et 4) étudier les rituels en les envisageant comme un mode de gestion symbolique du territoire et de la biodiversité.

Cette thèse répond parallèlement à des objectifs sociaux : 1) suivi des communautés confrontées à des grands changements pour éviter leur marginalisation dans la société - aider à développer des politiques d'accompagnement des minorités par les acteurs de développement et constituer un outil de compréhension de l'adaptabilité de ces sociétés en transition rapide ; et 2) valoriser et sauvegarder des pratiques culturelles locales. Ces objectifs étaient ceux mis en avant par l'ONG Timor Aid, avec laquelle j'ai collaboré tout au long de ma thèse et qui, par ses actions de valorisation, a permis la concrétisation de certaines actions au bénéfice des populations locales.

4 Méthodologie et matériaux de la thèse

4.1 Les études existantes sur la région de Kamanasa

Les premiers textes connus sur l'île de Timor sont ceux de Chu-Fan-Chi (« description des peuples barbares »), un document chinois rédigé entre 1225 et 1250 par Zhao Rugua, surintendant des douanes du port de Quanzhou sous la dynastie des Song du Sud¹⁴. Sur ce document, Zhao décrit les États étrangers, leur population, mode de vie et marchandises produites dont le précieux santal produit par deux îles appelés Ta-kang et Ti-wu, soit le Timor (Durand 2002).

¹⁴ C'est pendant la dynastie de Song du Sud, de 1127 à 1279, que le commerce maritime vers l'étranger s'est développé en Chine.

Au 14^{ème} siècle, des documents commencent à mentionner le Timor comme une étape sur la route commerciale entre la Chine, l'Inde et le monde arabe (Albuquerque 2010 : 23). Mais c'est surtout au 16^{ème} siècle que la documentation se fait plus significative, avec l'arrivée des Européens. Jusqu'en 1930 les rares publications sont pour la plupart dues à des missionnaires, militaires et navigateurs (Biblioteca Nacional de Lisboa 1980 : 4).

C'est à partir de 1930 que les premières études scientifiques de l'île de Timor apparaissent, et par la suite les anthropologues et ethnobotanistes comme Vroklage (1953), Ormeling (1955), Berthe (1959), Cunningham (1964), Francillon (1967), Schulte Nordholt (1971), Friedberg (1971), Hicks (1974), Lameiras-Campagnolo (1975), Metzner (1977), Fox (1977), Renard-Clamagirand (1982), Traube (1986), ou encore des archéologues comme Glover (1971), ont été les premiers à décrire la société timoraise. Les recherches sur l'île ont été interrompues en 1975 à la suite de l'invasion indonésienne et ce n'est qu'à partir de 2000 qu'elles ont repris, avec une forte vague d'études politiques (Fox et Babo-Soares 2003, Ingram *et al.* 2015, Smith *et al.* 2015) mais aussi archéologiques (O'Connor *et al.* 2002).

Aujourd'hui, les recherches sur la partie orientale du Timor sont plus nombreuses mais elles se font encore dans des conditions difficiles car le pays est toujours en phase de reconstruction après les années d'occupation indonésienne. Outre les travaux de PALOC sur l'approche participative des communautés locales (Guillaud, Emperaire), les études portent sur l'ethnomusicologie (Yampolski), l'ethnolinguistique (Schapper) et l'archéologie (Galipaud, Oliveira, O'Connor) et sont en partie publiées.

Concernant les sociétés auxquelles nous allons nous intéresser dans ce travail, dans la région de Suai même, quelques auteurs ont exploré certains aspects précis : Schapper a travaillé sur la recherche du foyer de peuplement bunaq dans les années 2010, Kehi et Palmer (2016) sur la symbolique de l'eau ; les travaux de Hicks sur les autres sociétés tetun du Timor ont été importantes pour mettre en avant la spécificité des groupes de Suai. D'autres travaux portant sur les mêmes groupes, mais de l'autre côté de la frontière indonésienne (Therik et Francillon chez les Tetun, Berthe et Friedberg chez les Bunaq), ont permis de jeter un éclairage précieux sur les sociétés locales.

Néanmoins, il n'existe pas d'étude sur la région de Suai qui permette de se faire une idée de son passé, et la documentation concernant ce sujet est extrêmement limitée. Pour

retracer l'histoire de la région, il m'a ainsi été nécessaire de me rabattre sur les seuls matériaux existants, ceux de la tradition orale.

4.2 Les données de terrain

Mes recherches doctorales s'appuient sur des données ethnogéographiques récoltées au cours de 11 mois d'enquêtes au Timor oriental, répartis en plusieurs séjours entre 2015 et 2016. Le terrain choisi était celui du royaume de Kamanasa et mes entretiens se sont principalement déroulés dans trois hameaux de la région de Suai, Fatisin, Sanfuk et Holbelis, et plus ponctuellement dans le hameau de Matai, tous appartenant au royaume de Kamanasa. Tandis que Fatisin est majoritairement composé d'une population parlant le tetun, Holbelis est habité par des bunaq. Sanfuk est peuplé par des « nobles » tetun et a une petite population bunaq. Matai quant à lui est considéré par ses habitants comme étant moitié bunaq, moitié tetun. Les hameaux de Fatisin et Holbelis sont au centre de mon enquête, pour une meilleure compréhension des deux groupes ethnolinguistiques, Bunaq et Tetun.

4.2.1 Les enquêtes de terrain

La méthode utilisée pour récolter les données s'appuie non seulement sur les techniques classiques de l'anthropologie mais aussi sur celles de la géographie. Lors de mes séjours sur le terrain, les méthodes utilisées ont été des entretiens individuels, l'observation ethnographique, la cartographie participative, la visite des sites (en particulier lieux sacrés¹⁵) avec les informateurs, la prise des points géo-référencés et le recueil des récits historiques ou mythiques rattachés aux lieux. Les questions posées aux interviewés comprenaient des questions personnelles comme leur statut dans la société et leur maison lignagère, et des questions plus globales comme les récits de peuplement, les lieux sacrés du village et leurs usages. La dimension diachronique a été prise en compte, et les entretiens et observations ont

¹⁵ Selon Rappoport (2011), ces lieux, aussi connus comme des « lieux puissants », « domaines cérémoniels », ou encore des « hauts lieux du territoire », marquent la présence des êtres de l'au-delà qui peuvent être potentiellement adjutants ou maléfiqes selon la situation. Ce sont des lieux investis d'une valeur sacrée, et même dangereux, matérialisés par des pierres, arbres, sources, maisons ou montagnes, et distribués à travers le territoire, dans des espaces habités (village) et inhabités (bord de la mer, forêts, champs, etc). Dans ces lieux, des pratiques rituelles sont accomplies et des forts liens émotionnels subsistent.

porté sur les changements des pratiques, leur évolution. Des entretiens minutieux sur l'histoire de chaque maison présente dans l'ensemble des hameaux étudiés a également apporté un éclairage utile sur la complexité de l'organisation sociale.

La principale méthode de collecte de données étant les entretiens ouverts et l'observation ethnographique, j'ai utilisé des éléments d'appui à l'analyse contextuelle comme un guide d'entretien, des enregistrements sonores et visuels, et un journal de terrain. A la suite de chaque terrain, j'ai pu effectuer une pause pour analyser les données, ce qui m'a aidé à repenser l'objet d'étude. Parallèlement, j'ai fait signer aux responsables des communautés étudiées ce qu'on appelle le « consentement préalable en connaissance de cause » pour m'accorder au Protocole de Nagoya¹⁶.

Toutefois, je me suis heurtée à des difficultés méthodologiques, comme le fait que fréquemment plusieurs lieux puissent avoir le même nom ou un même lieu plusieurs noms, ou que les sens des récits d'origine soient dissimulés et les emplacements géographiques évoqués soient difficiles à localiser. Plusieurs des récits livrés sont encore entourés de tabous et leur énonciation est susceptible de punition, ou encore les récits sont déformés dans un but précis. De plus, seuls les « maîtres de la parole » officiellement considérés comme les gardiens des récits sont autorisés à les raconter. D'autres difficultés étaient matérielles. Le terrain d'étude se trouve dans une zone assez isolée, où les infrastructures routières reliant les différents villages sont minimales voire impraticables durant certaines saisons, et les transports publics, rares. L'internet est de mauvaise qualité sur place, et les bibliothèques du pays, présentes uniquement à la capitale, comptent peu ou pas de ressources académiques.

Trois séjours de terrain ont été accomplis. Le premier, entre mai et septembre 2015, le deuxième de décembre 2015 à février 2016 et le troisième de mai à septembre 2016, couvrant sur le terrain même un total de 11 mois ; les correspondances de travail avec certains habitants locaux se sont prolongées par téléphone et internet jusqu'à fin 2017. Lors du premier séjour, j'ai séjourné dans une maison située plutôt à l'écart du hameau tetun de Fatisin, mais je m'y trouvais avec des personnes clés qui ont permis mon insertion graduelle dans le groupe et qui ont pu m'apprendre la langue locale, le tetun (le dialecte tetun praça mais également le tetun terik). Puis, lors du deuxième séjour, les contacts déjà établis et mon niveau de tetun

¹⁶ Le Protocole de Nagoya, qui fait partie de la Convention sur la diversité biologique, règlemente l'accès aux ressources génétiques et savoirs locaux, et le partage juste et équitable des avantages découlant de leur utilisation.

permettant une bonne communication, j'ai pu m'installer dans une maison au sein de la communauté même, ce qui m'a permis une meilleure observation de la vie quotidienne, surtout des différents espaces de vie et des activités de chacun. Lors du troisième séjour enfin, j'ai séjourné dans la maison d'un « maître de la parole » reconnu comme un des plus âgés et savant du hameau.

Les informations collectées lors de ces séjours comprennent des récits sur les différentes vagues de migrations, la succession des peuplements et des lieux habités, des informations sur le pouvoir politique et le partage territorial, les différents espaces de vie, y inclus des lieux sacrés et anciens sites, et leurs usages. J'ai également visité et pris des points GPS des sites sacrés les plus importants de la zone.

Au total, une cinquantaine de personnes ont été formellement interviewées et de multiples sites ont été visités. Les entretiens approfondis ne visant pas à produire des données quantifiées, ils n'ont donc pas besoin d'être très nombreux : les données ne sont pas représentatives à cause de leur quantité, mais grâce à leur qualité. Elles ont une durée moyenne de trois heures, pouvant aller jusqu'à six heures, et la plupart des informateurs ont été rencontrés plus d'une fois.

4.2.2 Traitement et analyse des données

Pour le traitement des données, des fiches ont été élaborées, reprenant les différentes informations concernant les lieux sacrés, les personnages mythiques et les récits d'origine. J'ai aussi construit des cartes sur les étapes de migration des différents groupes et des sites sacrés de la zone. Le but de ces fiches et cartes était de rassembler les informations, de les croiser et de les traiter plus facilement.

Les entretiens enregistrés lors du terrain ont été partiellement retranscrits et l'analyse du contenu de chacun a été fait en ciblant les éléments suivants : parcours de vie, clan d'origine, emplacement dans la société, récits pouvant être partagés, thématiques de chaque récit, origine des savoirs, perceptions identitaires et entourage environnemental et culturel. J'ai ensuite choisi les extraits les plus intéressants des entretiens et les ai traduits, en prenant soin de conserver leur sens.

Le journal de terrain m'a permis d'analyser non seulement le contexte des entretiens, mais également de garder une mémoire des faits observés au village. Enfin, les photos et le géo-référencement des sites sacrés, ainsi que les cartes produites sur les circuits rituels, les étapes des migrations et les lieux mythiques m'ont permis de mieux comprendre l'organisation sociale et les territoires coutumiers.

4.2.3 Un matériau essentiel de la thèse : les récits de la tradition orale

Au Timor oriental on dispose principalement de deux sources pour étudier le passé : les quelques sources écrites européennes, majoritairement portugaises, qui ne reflètent qu'une vision d'élite biaisée et la tradition orale, qui, selon Barnes *et al.* (2017 : 329), peut contenir des informations précieuses. Cette tradition fournit une représentation du passé qui procède d'un mélange d'histoire, de mémoire et de mythe, et elle explique l'origine du territoire et de l'organisation sociopolitique d'une société sur le temps long.

Pour appréhender le passé des sociétés à tradition orale, une méthode éprouvée consiste à mettre en relation les informations de cette tradition orale avec les résultats des travaux des archéologues et des historiens. La plupart des récits de cette tradition font référence à des phénomènes repérables à la fois dans le temps de l'histoire et dans l'espace du territoire, bien que des composantes fictives et mythiques, mises en place pour valider l'organisation sociale et politique actuelle, soient présents (Friedberg 1982). Même si les récits se transforment selon les interprétations et les intérêts de chacun, faisant apparaître à chaque fois de nouvelles variantes, le message ou le « cœur » du récit reste néanmoins présent. Les traditions orales sont ainsi acceptées comme une source historique à part entière dont la profondeur historique peut concerner plusieurs centaines d'années, voire plus pour certains mythes. James Fox (1971) a montré, à partir de ses études sur les traditions de l'île de Roti, une concordance précise entre les généalogies transmises oralement et les archives qui peuvent remonter jusqu'au 17^{ème} siècle (Barnes *et al.* 2017 : 329).

5 Présentation du plan de thèse

L'ensemble de ce travail porte ainsi sur les mutations à l'œuvre dans une société locale complexe face à un projet d'aménagement industriel, et sur sa résilience culturelle et sociale, en se focalisant sur la question du territoire qui est central dans cette société enracinée. Pour pouvoir traiter de cette question, il m'a semblé nécessaire, après un premier chapitre consacré à une présentation de la région (Chapitre 1 : Le Timor oriental et la région de Suai), de m'intéresser à la façon dont la société locale était organisée et aux différents éléments qu'elle mettait en avant dans son organisation, en particulier les maisons (Chapitre 2 : La société locale et ses représentations). Lui fait suite une section où est évoquée la façon dont le territoire est structuré et en particulier dont il est géré par des rituels (Chapitre 3 : Le territoire et le sacré). Les changements font l'objet des deux derniers chapitres : l'un mentionne la lente construction de la société, telle que la décrivent les récits de la tradition orale, et les multiples changements survenus avec ces épisodes de l'histoire (Chapitre 4 : L'histoire orale et les dynamiques du temps long), tandis que l'autre se consacre aux étapes du projet pétrolier dans la région de Suai et à la façon dont il a provoqué divers changements, sociaux, rituels et économiques, au sein des communautés locales (Chapitre 5 : Le projet Timor Gap et les changements actuels). L'ensemble de ces cinq chapitres permet de mener à bien l'analyse, de la façon dont les populations locales, dans leur diversité, réagissent au changement, de leur perception de celui-ci et des perspectives qui s'offrent à elles dans la construction moderne de l'Etat timorais.

Chapitre 1. Le Timor oriental et la région de Suai

Les continents de l'Asie et d'Océanie sont mondialement reconnus pour leur importante biodiversité, et l'île de Timor, située dans la zone de *hotspot*¹⁷ de Wallacea (Myers *et al.* 2000), ne fait pas exception. Timor oriental est un pays assez montagneux, avec son point culminant dans la partie orientale, à une altitude de 2 963 mètres. Le climat est tropical, généralement chaud et humide, caractérisé par une saison sèche et une saison de pluies dans la plupart du pays. Le pays ne couvre qu'environ 15 000 km², mais la diversité de paysages y est étonnante : forêts tropicales de montagne, savanes, mangroves, etc. Toutefois, seulement 42% des surfaces sont cultivables. L'agriculture du pays, pratiquée en rotation, est presque entièrement vivrière, basée sur les cultures de maïs, riz, légumes, fruits et tubercules. Le café, le cacao, le tabac, le clou de girofle, la vanille et les noix d'arec sont cultivés principalement pour l'exportation (Metzner 1977, Durand 2002).

Notre zone d'étude est située sur la côte sud, entre deux importants cours d'eau, le fleuve Raiketan à l'est et le fleuve Karaulun à l'ouest, descendant des régions montagneuses du centre du pays. La végétation naturelle est constituée principalement de portions étroites de forêt ouverte, avec de zones de mangrove et de végétation ripicole.

La péninsule côtière, dont la végétation naturelle est une forêt claire, est en grande partie déforestée du fait de l'agriculture sur brûlis, de la récolte du bois de santal et les plantations de bois pour la construction (Tasi Mane Project 2012). La végétation y est en grande partie anthropique. L'écosystème naturel de la côte est constitué principalement par deux types de paysages¹⁸ : la mangrove et les dunes côtières. Dans la mangrove, les palétuviers se concentrent sur les lagunes et les vasières d'eaux salées ou saumâtres, et sont entourées par une végétation ripicole recouvrant les terrains plus sableux (photo hors texte 1) 4). Les dunes côtières sont constituées de végétation pionnière qui fait place à la forêt claire de la plaine (photo hors texte 2).

Les espèces le plus fréquentes trouvées dans la vasière de la mangrove, où les terrains sont en permanence ou temporairement inondés, sont *Excoecaria agallocha* (*ai-tanu_{ti}*) et *Lumnitzera racemosa* (*ai-biku_{ti}*). Cette zone est entourée par des bandes de *Nypa fruticosa* (*komu_{ti}*), *Pandanus tectorius* (*hedan_{ti}*), *Hibiscus tiliaceus* (*aik-fau_{ti}*) et *Casuarina sp.* (*kakeu_{ti}*) dans les zones plus sableuses, constituant la végétation ripicole.

¹⁷ Les *Hotspots* sont des zones biogéographiques dans lesquelles il existe des concentrations exceptionnelles d'espèces endémiques menacées par l'activité humaine (Myers *et al.* 2000).

¹⁸ La typologie des paysages de la zone et l'inventaire des espèces relèvent des observations de terrain.

D'autres espèces d'arbres sont fréquentes dans le complexe dunaire : *Tamarindus indica* (*sukaer_{ti}*), *Schleichera oleosa* (*sukabi_{ti}*) et *Borassus flabellifer* (*akadiru_{ti}*) dans les sols secs, *Corypha utan* (*akar_{ti}*) et *Arenga pinnata* (*akar nawa_{ti}*) dans les sols plus inondés et *Cocos nucifera* (*nu'u_{ti}*) là où l'activité humaine est plus intense.

Les espèces courantes d'arbuste incluent *Jatropha gossypifolia*, *Ziziphus mauritiana* (*ai-lok_{ti}*) et *Fimbristylis cymosa* (*ai-lalerek_{ti}*). Les mauvaises herbes *Calotropis gigantea* (*fuka_{ti}*) et *Chromolaena odorata* envahissent les friches et les zones brûlées, avec le *Lantana camara*.

La flore de la mangrove est relativement pauvre en genres et espèces. Cependant, c'est une source de revenus, puisque le bois a beaucoup de qualité, et du tannin peut être extrait des écorces. A Suai, les mangroves constituent une source important de bois pour la construction des maisons lignagères, unité de base de l'organisation sociale et rituelle, et autour desquelles se rassemblent les clans¹⁹. De plus, les lagunes sont aussi riches en poissons et crustacés, source importante d'alimentation très appréciée par les communautés locales.

1 Le peuplement ancien de la région : la mise en place des groupes linguistiques et des systèmes de culture

1.1 Premiers peuplements et apports austronésiens

L'île de Timor est occupée par l'homme depuis au moins 42 000 ans (Hawkins *et al.* 2017). On pense que ces premiers colons sont arrivés de l'ancien continent de Sunda qui s'étendait alors jusqu'à l'île de Flores, puis ont traversé les détroits entre les îles de la Sonde jusqu'à Timor, en route pour l'Australie et la Nouvelle-Guinée (O'Connor *et al.* 2002, Morwood 2001) qui à l'époque formaient un seul continent, Sahul. Ces migrants sont les ancêtres des populations australiennes et néo-guinéennes, couramment désignées comme « papous » ou « non-austronésiens ».

¹⁹ Aujourd'hui la notion de clan est définie comme tout groupe dont l'appartenance « entraîne une exigence interne de solidarité sociale » et dont les membres sont reliés de façon permanente à « un ancêtre commun, souvent mythique » (Bonte et Izard 1991 : 152).

Au Néolithique, les changements environnementaux entraînés par l'évolution du climat favorisent l'adoption ou le développement de nouvelles économies, parmi lesquelles la domestication des plantes sauvages et la dispersion de plantes cultivées qui faciliteront de nouvelles vagues de migrations de l'Asie continentale vers les îles du sud-est asiatique : le succès de la culture du millet et du riz ou la domestication du cochon dans la zone du Fleuve Jaune, le développement des sociétés de riziculteurs à Taiwan et finalement, l'émergence et la dispersion des langues austronésiennes (Donohue *et al.* 2010, Barker et Richards 2013). Ces influences austronésiennes sont datées dans les îles de la Sonde entre 4 000 et 2 000 BP environ. Les Austronésiens introduisent de nouvelles techniques comme la céramique et le tissage, de nouvelles croyances et représentations, ainsi que des objets de prestige et une nouvelle organisation sociale (Spriggs 2011, Galipaud *et al.* 2016, Galipaud 2014). Selon Galipaud (2015 : 63) ces nouveaux éléments se sont mélangés aux cultures locales et les ont transformés pour former des sociétés mixtes et originales. Cette rencontre entre anciens et nouveaux habitants est visible à travers la linguistique : surtout dans la partie orientale de l'île de Timor, la coexistence des langues austronésiennes et papoues (ou non-austronésiennes) atteste du dynamisme et de l'ancienneté de ces mouvements de peuplement (Galipaud 2015).

Le modèle de peuplement classique de la région précise que des peuples venant de Taiwan ont favorisé l'adoption d'un « paquet » de traits culturels néolithiques comprenant, entre autres, les langues austronésiennes, des technologies agricoles (avec le développement de la riziculture mais incluant d'autres plantes domestiques), des animaux domestiqués (porcs, chiens, et poulets), de nouvelles techniques comme la poterie et le tissage ainsi que la fabrications d'objets en pierre ou en coquillage. Selon ce modèle développé par Bellwood (1997, 2002, 2005), Bellwood et Oxenham (2008) ou Blench (2012), ce serait l'agriculture qui aurait permis aux Austronésiens de coloniser, absorber et de remplacer les populations préexistantes de chasseur-cueilleurs occupant les îles du sud-est asiatique (ISEA).

De récentes évidences archéobotaniques ainsi que des études ethnolinguistiques ont permis de réévaluer cette hypothèse : ces données suggèrent plutôt que l'ISEA était une zone d'interaction maritime considérable, même avant l'apparition des langues austronésiennes, et que la culture matérielle aujourd'hui présente dans cette zone provient de sources multiples (Donohue et Denham 2010, Denham 2011, Bulbeck 2008). Aujourd'hui, avec la génétique des plantes cultivés et l'archéologie, il est possible d'affirmer que ces populations de chasseurs-cueilleurs, installées depuis le Pleistocène, connaissaient déjà une forme

d'horticulture à base de tubercules²⁰ que les populations austronésiennes finissent par adopter (Forestier et Guillaud 2005, Barker et Richards 2013).

On réalise ainsi que la situation en ASEI pendant le Néolithique est plus complexe que ce que suggère « *le modèle de remplacement des chasseurs-cueilleurs par les fermiers néolithiques taiwanais* » (Galipaud *et al.* 2014 : 9), avec les non-Austronésiens jouant un rôle bien plus important que celui qu'on leur attribue généralement dans le développement d'une certaine horticulture. Les anciennes techniques de subsistance en ASEI comprenaient probablement une large gamme de techniques de chasse, cueillette et horticulture, permettant une adaptation efficace à l'environnement et à sa variabilité. De ce fait, lors de l'arrivée des Austronésiens, les populations en place auraient témoigné d'une certaine résistance culturelle ; les Austronésiens auraient été confrontés ensuite à de « *nouvelles orientations dans leurs techniques, leurs activités de subsistance et leur organisation socioculturelle, sous l'influence des cultures rencontrées* » (Forestier et Guillaud 2005 : 16).

1.2 Les différentes étapes du système d'exploitation végétal et agricole au Timor

Les complexes agricoles à base de céréales, comme le millet (*Setaria italica*), la larme-de-job (*Coix lacryma-jobi*) et le riz (*Oryza sativa*), sont considérés comme la signature des sociétés austronésiennes (Stevens *et al.* 2016, Crowther *et al.* 2016, Choi *et al.* 2017). Au Timor, il est estimé que les céréales anciennes étaient déjà présentes à 3 000 BP, venues avec les premières vagues de migration austronésiennes, tandis que le riz cultivé ne serait arrivé que plus tardivement, avec l'établissement des réseaux de commerce maritime régionaux (Java, Célèbes, China) (Glover 1971, Friedberg 1979, Fox 1988, Shepherd et Palmer 2015). Le sorgho quant à lui serait probablement venu de l'Inde ou de l'Asie du Sud-est il y a 3 000 ans aussi (Glover 1971). Les populations locales de Suai l'appellent « *na tasi* » (*na'an tasi* = la viande de la mer), puisqu'il serait la nourriture des crocodiles²¹ (*lafaek*).

Quoi qu'il en soit, plutôt que l'imposition d'un « paquet culturel », l'arrivée des Austronésiens dans l'ASEI est marquée par des changements dans le contexte social et par une intensification des échanges, en particulier des plantes cultivées (Denham 2013). Ces

²⁰ L'igname et le taro auraient une origine néo-guinéenne, avec un centre de domestication en Asie, mais plusieurs foyers indépendants pour le taro.

²¹ Souvent l'image du crocodile est associée à de très anciens ancêtres, dont l'arrivée s'est faite par la mer. Il peut être également appelé *tasi nain* (= seigneur de la mer).

nouvelles plantes ont été intégrées dans les sociétés, sont aujourd'hui transcrites dans les récits mythiques et ont une grande importance symbolique au sein des populations de l'ASEI (Rappoport 2016).

Par ailleurs, la culture des céréales impose une cohésion sociale beaucoup plus grande que celle sur laquelle s'appuyaient les populations de chasseurs-cueilleurs : le besoin d'établir un calendrier agricole rigoureux collectif, les travaux de nivellement et d'irrigation, ainsi que la récolte et le stockage, sont des activités demandant un certain niveau de hiérarchisation sociale et d'organisation de l'espace (Forestier et Guillaud 2005, Guillaud 2015) ce qui a contribué aussi à un changement dans le contexte social, lequel est lisible dans les récits d'origine des plantes cultivées, dont il sera question plus loin.

1.3 Des réseaux d'échanges locaux aux réseaux régionaux élargis

Les sociétés de Timor ont évolué au cours du temps sous la pression des réseaux d'échange régionaux et ils ont développé « *des sociétés organisées et territorialisées que l'on voit apparaître dans le paysage archéologique vers le début du second millénaire, avec une généralisation des habitats fortifiés* » (Galipaud 2015 : 63).

Cette dernière phase qui s'étend sur la première moitié du second millénaire de notre ère correspond à une période de fluctuations climatiques importantes, qui pourrait être la cause d'une période troublée, avec une diminution des ressources disponibles et des conflits sociaux et mouvements de population plus fréquents (Lape et Chao 2008, O'Connor *et al.* 2012).

Au cours du temps, des réseaux d'échange préexistants de cette zone, d'abord localisés, ensuite régionaux, ont été intensifiés et augmentés, mettant en place de nouveaux réseaux plus étendus et complexes.

A Timor oriental, ce réseau de plus en plus construit suppose des échanges entre des groupes de population sur la zone côtière et d'autres groupes de l'intérieur, fournisseurs de productions venant des montagnes, à travers une société complexe et organisée, qui s'opposait et se complétait dans une relation de « souverain-vassal » (Galipaud 2015). En marge de ces sociétés de marchands subsistaient des groupes de chasseurs-cueilleurs et d'horticulteurs-agriculteurs fournissant aux économies émergentes les produits indispensables non seulement

aux activités domestiques, mais aussi au commerce à longue distance, appuyée sur de grands empires marchands à travers l'ASEI. Cette complémentarité permanente dans les réseaux d'échanges a rendu possible la naissance d'une classe de population, une sorte d'aristocratie, centralisant le pouvoir et le commerce (Warren 2007).

L'apparition des empires marchands dans toute l'Asie du Sud-Est avant le début de l'ère chrétienne esquisse les préludes du commerce international qui va profondément transformer cette région des « îles aux épices », et influencer durablement les sociétés modernes du Timor. Les Européens intègrent rapidement ces circuits d'échange.

2 Les temps portugais : commerce et colonisation

Les Portugais seraient arrivés à Timor entre 1500 et 1514, surtout intéressés par le commerce du santal. En 1512, quand ils se rendent aux Moluques pour rechercher des épices, ils parlent du Timor comme de « l'île du santal ». Le Timor (comme les autres îles de la Sonde) est resté à l'écart de l'islamisation progressive de l'ouest de l'archipel indonésien, ayant été influencé dès 1562 par les premiers missionnaires de l'Ordre Dominicain (Durand 2002, 2009b, 2012).

2.1 Les conflits entre Portugal et Pays-Bas pour la domination commerciale de la région

Dans le cadre d'une lutte d'influence pour le commerce des épices où l'Eglise, appuyant les intérêts marchands, jouait un rôle notable, vers 1613, les Hollandais s'établissent à Malaka en cherchant à avoir la suprématie économique, et dans les décennies suivantes ils s'installent peu à peu dans la région, jusqu'à la domination complète de la plupart des îles indonésiennes. En 1652 ils s'emparent de Kupang, un comptoir portugais à partir duquel ils tentent de s'imposer dans le reste de l'île timoraise, alors que les Portugais s'installent eux aussi durablement à Timor, à Lifau (Oecussi) ; à cette époque débute la rivalité entre les deux empires coloniaux pour la conquête des terres timoraises, chacun des pays cultivant des relations avec les chefs locaux pour arriver à leurs fins (Durand 2002, 2009b, Thomaz 2017).

La situation de conflit entre les deux pays durera jusqu'au 18^{ème} siècle, avec son climax en 1769, quand les hollandais prennent Lifau (Oecussi), qui était la capitale du Timor portugais, obligeant au déplacement de celle-ci à Dili. Selon les documents historiques recueillis par Spillet (1999), la Compagnie néerlandaise des Indes orientales (VOC) aurait dès le début du 17^{ème} siècle commercé pour du bois de santal avec le royaume de Kamanasa. A cette époque, le commerce était déjà développé. Selon Hagerdal (2012), les Portugais et Hollandais étaient déjà établis dans des comptoirs sur la côte, tandis que les habitants organisaient la collecte dans les montagnes : les *rajasu* sur la terre et les *tuanu* sur la mer. Des sources historiques (*cf.* Gunn 2011 : 176-178) prouvent l'existence entre le 16^{ème} et le 19^{ème} siècles de centres commerciaux établis par les Portugais, et reliant les îles d'Adonara, Solor et Flores (Larantuka) avec le Timor (Kupang et Lifau).

Le conflit entre Hollandais et Portugais pour la possession de l'île prend fin à partir de 1859, quand un traité déterminant les frontières entre le Timor occidental néerlandais et le Timor oriental portugais est signé par les deux pays. En 1902, les frontières précises entre Pays-Bas et Portugal sont délimitées par le traité de « La Haye », qui ne sera officiellement signé que le 25 juin 1914, par la Cour internationale de justice de La Haye (Fox 2000, Durand 2009b : 75, Thomaz 2017), dessinant les limites actuelles du pays.

2.2 L'arrivée des Européens et l'introduction du maïs

Des contacts de plus en plus nombreux et durables avec les « étrangers » de toute sorte vont aboutir à des transformations importantes des systèmes de culture locaux, notamment par l'introduction de nouvelles plantes. Alors que le riz reste la base de l'alimentation de la majorité des sociétés du sud-est asiatique, traditionnellement, il est peu présent dans les îles de la Sonde. Il existe autour de cette céréale une abondance de formes culturelles, ainsi qu'une grande variété de pratiques techniques et rituelles. Au Timor, contrairement à ce qu'on voit dans les îles voisines, cette symbolique est plutôt construite autour du maïs, comme le décrivent Metzner (1977) et Friedberg (1990).

Le maïs représente aujourd'hui la culture la plus répandue à Suai : il est non seulement la base de l'alimentation mais il fait également l'objet d'échanges commerciaux et de rituels qui marquent la transition entre les différents périodes de l'année.

Bien que le maïs soit relativement récent, les Timorais indiquent que leurs ancêtres l'ont toujours cultivé : il est cité dans les mythes d'origine (Friedberg 1990) et le rituel le plus important à Fatisin est construit autour de la récolte du maïs, probablement adapté d'un ancien rituel dédié au riz (voir chapitre 3).

Selon les informations transmises par les anciens de Fatisin, le maïs le plus ancien du Timor serait un maïs « rouge²² » de taille très petite, au départ trouvé à l'état sauvage, appelé *batar mean sukabi*²³. Ce maïs, disparu aujourd'hui dans cette zone, a pourtant une forte importance symbolique dans la communauté car il s'agit de celui qu'avaient apporté les sœurs Lihuwai, protagonistes du récit d'origine de la mangrove sacrée de Fesawa (chapitre 4). Il est classé d'ailleurs dans une catégorie à part de tous les autres maïs (jaune, blanc, rouge etc.), qui ne possèdent qu'une seule appellation : *batar malae*_{ti}; *malae*_{ti} étant un mot pour indiquer tout ce qui est étranger à l'île.

Toujours selon les témoignages des anciens de Kamanasa, dans le passé la plupart des habitants cultivait, outre ce petit maïs rouge, le millet (*Setaria italica* ; *tora*_{ti}). Mais le nouveau maïs (*Zea mays* ; *batar malae*_{ti}) a fini par les supplanter tous deux car il est plus rapide à produire « *quelque chose à manger* » (F.B., Maneikin). Il a aussi, plus récemment, supplanté le sorgho (*Sorghum bicolor* ; *batar ainaruk*_{ti}), que les habitants n'aiment plus consommer. Le sorgho a un cycle de 4 mois avant de pouvoir récolter les graines, après quoi il faut les sécher, les piler et les cuire, alors que le maïs, dont les graines vertes peuvent être cuites et mangées, sont mûrs en 2 ou 3 mois. De plus, les informateurs expliquent que ceux qui s'entêtaient à planter du sorgho ont vu leur récolte décimée par les oiseaux, qui préférant cette céréale au maïs, se concentraient dans leurs champs.

Selon Fox (1977 : 76), l'origine du maïs (*batar malae*_{ti}) serait la Compagnie des Indes orientales néerlandaise (VOC), puisqu'on trouve mention, dans des documents datés de 1672, d'une incitation par cette compagnie à diffuser le maïs au Timor afin d'augmenter la production locale de nourriture - le pays étant en déficit alimentaire aux yeux des Européens. Le document écrit par Pigafetta en 1522, lors de son passage au Timor, ne fait aucune mention du maïs sur la côte nord de Timor (Pigafetta 1922), signe peut-être que cette céréale est alors soit absente, soit encore discrète.

²² Bien que le mot utilisé soit *mean*, c'est-à-dire « rouge » en tetun, il nous semble que la vraie couleur soit un jaune orangé, soit une couleur proche de celle de l'intérieur du fruit de *Schleichera oleosa*.

²³ *Batar*_{ti} = maïs ; *mean*_{ti} = rouge ; *sukabi*_{ti} = *Schleichera oleosa*.

Le maïs blanc serait arrivé plus tardivement. A Holbelis, les anciens nous ont indiqué que jusqu'à très récemment, ils n'avaient que le maïs rouge. Une fois arrivés dans la région proche de la côte, ils ont pu établir des rapports de proximité avec les habitants de Kamanasa, qui leur ont appris à cultiver le maïs marron et blanc.

Le maïs « *arjona* » est une variété rouge de production rapide (environ 2 mois) et au bon rendement, mais le goût n'est pas très apprécié par les populations locales à Suai. Il a été introduit pendant l'invasion indonésienne. Les Indonésiens seraient aussi à l'origine, d'après mes informateurs, de l'introduction du riz inondé (*néli_{tt}*) - la variété pluviale (*hari_{tt}*) étant plus ancienne. Une fois les Indonésiens partis, les habitants ont repris la culture de riz pluvial ainsi que du maïs blanc et jaune, les variétés prédominantes aujourd'hui à Suai.

Les Européens seraient également à l'origine de l'introduction d'autres cultures très courantes aujourd'hui dans la subsistance comme la patate douce (*Ipomoea batatas* ; *ai-fehuk midar_{tt}*), l'arachide (*Arachis hypogaea* ; *fore rai_{tt}*), le piment (*Capsicum frutescens* ; *ai-manas_{tt}*) et le manioc (*Manihot esculenta* ; *ai-farina_{tt}*) et d'autres cultures commerciales comme le café (*Coffea sp.*) et le tabac (*Nicotiana tabacum*) (Shepherd et McWilliam 2013, Shepherd et McWilliam 2014, Shepherd et Palmer 2015) ; ou encore de l'intensification de la culture de coton (*Gossypium sp.* ; *kabas_{tt}*).

Ces introductions spontanées ou contraintes correspondent à une emprise de plus en plus grande des Européens sur le pays. Leur présence était au départ limitée à des comptoirs ou des postes militaires, mais les Portugais s'installent ensuite durablement dans le pays et mettent en place un système de contrôle administratif.

2.3 La mise en place de l'administration coloniale et les conflits avec les populations locales

En 1702 le gouvernement portugais remplaça l'administration ecclésiastique par une autorité civile au Timor. Toutefois, ces deux institutions n'ont jamais eu un plein pouvoir dans l'île. Puis, en 1776 les Portugais ont entériné la division de l'île de Timor en trois grands royaumes : Wewiku Wehali (le centre du royaume étant à Laran et le roi, Taek Baria), Sonbai (de Suai à Atapupu et Oekussi) et Luka (de Suai à Maubara) (Hägerdal 2012, Ximenes Belo 2013).

En 1719, plusieurs rois, sous le commandement du roi de Kamanasa, font un pacte de sang pour une rébellion contre les Portugais. Parmi les raisons de cette rébellion figurent la mainmise portugaise sur le commerce du bois de santal, la liberté religieuse (puisque les Portugais interdisaient la pratique des rituels), l'expulsion des chrétiens, et la révolte contre les impôts.

A partir de 1847, pour renforcer la colonisation, les Portugais signent des traités et des alliances avec certains chefs locaux, non sans d'importants combats avec la population locale, qui résiste. Les pouvoirs des chefs traditionnels ont déjà fortement décliné à cette époque, sous l'influence portugaise (Francillon 1967, Hägerdal 2012). En 1894, le gouverneur Celestino da Silva tente d'en finir avec le pouvoir des rois locaux (*Liurai*), et en 1908 il divise le Timor portugais en quinze commandements militaires implantés dans le pays. Etablis au 19^{ème} siècle où ils étaient constitués de *sukus*, c'est-à-dire appuyés sur les institutions locales, ces commandements deviennent en 1908 l'unité administrative régionale. A partir de 1912 le nombre de commandements militaires est accru, leur action, outre le contrôle des populations, consistant en la construction de quelques routes et ponts, et en la diffusion de cultures commerciales. Certaines populations locales ont été contraintes de cultiver dans des champs collectifs des plantes importantes au commerce européen, comme le coton. Les commandements militaires ont perduré jusqu'en 1934, quand ils ont commencé à être remplacés graduellement par un système d'administration civile, les circonscriptions (Hägerdal 2012, Ximenes Belo 2013).

En 1911, une rébellion connue sous le nom de *Funu Manufahi* (= Guerre de Manufahi) (Pélissier 1996) est menée par le nouveau souverain de Manufahi, Dom Boaventura, ainsi que les rois de Kamanasa et de Raimean. Cette révolte timoraise contre la colonisation portugaise a ses racines dans le fait qu'en 1910, l'abolition de la monarchie au Portugal avait remis en cause le lien symbolique qui liait les *liurai* du Timor au roi du Portugal. Par ailleurs, le changement dans le régime des impôts, conjointement à la multiplication des corvées exigées par les colons sont l'élément déclencheur de la rébellion. Dès lors, des combats violents entre l'administration coloniale portugaise et les forces des royaumes timorais se déclenchent dans plusieurs régions, et se poursuivent jusqu'à la fin de 1912 et même jusqu'en mai 1913 dans l'enclave d'Oecussi. Bien que le rapport de force militaire à la fin de la guerre soit nettement en faveur des Portugais, de nombreuses batailles se sont déroulées pendant cette période, nécessitant l'intervention de nombreuses troupes envoyées non seulement du Portugal, mais aussi du Mozambique. Cette guerre provoqua la mort de 15 000 à 25 000 timorais, soit 5 % de

la population de l'époque, et eut pour conséquence la dissolution des royaumes locaux - ainsi que de la fonction de « *Liurai_{tt}* », l'affaiblissement de leur pouvoir, et une certaine résignation face aux colons portugais (Durand 2002, 2009b, Ximenes Belo 2013, Thomaz 2017).

2.4 L'administration du pays par les Portugais et le chemin vers l'indépendance

2.4.1 Le maillage territorial

En 1942, le Timor portugais était constitué d'un « conseil²⁴ », Dili, et de six circonscriptions civiles, Lautem, Sao Domingos, Manatuko, Suro, Fronteira et Oecussi. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Japonais ont occupé le Timor, mais n'ont changé que très peu le système administratif. Entre 1942 et 1973 les circonscriptions se sont graduellement transformées en « conseils » ou comtés. En 1966, Dili et Oecussi avaient encore leur statut de conseil et circonscription, respectivement, mais le reste du Timor avait été divisé en dix conseils : Lautem, Baucau, Viqueque, Manatuto, Dili, Suro, Ermera, Bobonaro, Cova-Lima et Oecussi (Wittouck 1938, Ximenes Belo 2013, Thomaz 2017).

Les conseils étaient contrôlés par un administrateur choisi par le gouverneur du Timor portugais et organisés en postes, menés par un chef de poste. Chaque poste était à son tour composé de villages (*suku_{tt}*), dirigés par un chef de *suku_{tt}*. Chaque *suku_{tt}* avait plusieurs hameaux (*povoações_{pt}*), dirigés à leur tour par des chefs de hameaux (*katuas boot_{tt}*) aidé par un petit chef (*katuas kiik_{tt}*) (Hicks 1983).

Le *suku_{tt}* était, au Timor portugais, l'unité qui rassemblait le plus les catégories administratives étrangères et l'organisation sociale coutumière, puisqu'au niveau des hameaux, la filiation et la hiérarchie façonnaient les pouvoirs. Toutefois, ces divisions n'étaient pas toujours bien délimitées et les frontières étaient le sujet de disputes déjà avant 1912 (Hicks 1983, Wittouck 1938, Ximenes Belo 2013).

En 1966, les chefs de *suku_{tt}*, élus par la population du *suku_{tt}* et validés par le gouverneur, ont remplacé les rois locaux : dès la chute des *liurai_{tt}*, en 1912, les « *régulos_{pt}* » étaient choisis par les Portugais parmi les clans royaux, appelés par eux *dasi_{tt}*. Les chefs de *suku_{tt}* étaient soit du clan des *dasi_{tt}* soit des *dato_{tt}* (nobles). Dans chaque hameau il y avait des

²⁴ Le conseil est une division administrative urbaine qui possède généralement un gouvernement et/ou une juridiction propres.

clans royaux (*dasi_u*), nobles (*dato_u*) et roturiers (*ema rai_u*) et l'appartenance à un de ces clans déterminait non seulement le statut social mais aussi les prérogatives politique, économique, résidentielle et religieuse de chaque membre. Les clans nobles avaient moins de prestige que le clan royal, mais plus que les clans roturiers (Hicks 1983).

A l'exception du poste de gouverneur, qui était toujours occupé par un Portugais, les autres postes étaient occupés par des Timorais. Néanmoins, les postes créés par l'administration portugaise ne correspondaient pas au système politico-social en place, et deux systèmes d'organisation subsistent jusqu'à aujourd'hui. Les fonctions étaient d'ailleurs déléguées à ceux qui avaient une affinité plus forte avec le système de gouvernement portugais et donc ne suivaient pas les règles traditionnelles (Hicks 1983, Hägerdal 2012, Ximenes Belo 2013).

2.4.2 L'impact de l'administration portugaise

Si étonnant que cela puisse paraître, et malgré le fait que la colonisation portugaise soit responsable d'un grand nombre de changements surtout au niveau politique, les habitants de Kamanasa n'ont pas une mémoire très importante de l'arrivée des Portugais dans la région de Covalima, ni de leurs interactions, contrairement à leurs voisins de Wehali qui en gardent un souvenir vivant (*cf.* Spillet 1999). Les trois citations dans la littérature orale de Kamanasa rapportent uniquement trois événements importants impliquant les habitants de Suai : la maison lignagère Fau Lulik à Suai Loro qui aurait repoussé les Portugais de tout le royaume de Kamanasa ; l'expulsion par les Portugais des habitants de Fatisin de leur ancien emplacement, pour y établir des plantations de coton ; et finalement la Guerre de Manufahi en 1911, responsable de l'abandon du site de Mane Lima, du départ de quelques maisons lignagères à Wehali et du rassemblement de la famille royale à l'emplacement actuel de Fatisin.

Pendant longtemps l'impact de la colonisation portugaise a été discrète dans les régions rurales de cette colonie éloignée, à tel point que les informateurs, dans les chronologies qu'ils donnent des occupations de leur pays, situent souvent l'arrivée des Portugais après celle des Japonais ! Pendant la Seconde Guerre mondiale (1945), l'île de Timor s'est en effet retrouvée occupée par l'armée japonaise et fut ensuite dévastée par les bombardements, puisque l'île était situé au centre des combats opposant les Alliés aux

Japonais. Environ 50 000 timorais perdent la vie durant cette guerre qui a durablement marqué les esprits. La présence des Portugais dans les régions à l'écart de la capitale se fait véritablement sentir après cet épisode, et en particulier dans les années 1960. Elle s'accompagne, en milieu rural, d'un changement notable : la clôture des champs. L'apparition de cette pratique est probablement liée à l'imposition des terres imposée par les Portugais : l'appropriation du sol est devenue plus individualiste, à la recherche de meilleurs rendements, et les communautés timoraises ont fait face à une désorganisation sociale générée par le changement du système de culture et de récolte jusqu'à-là collectifs.

2.4.3 La fin de la colonisation

En 1961, les habitants des colonies portugaises s'étaient soulevés contre le régime salazariste, qui essayait vainement de les « pacifier ». Cette guerre ne s'est terminée qu'en avril 1974, quand la dictature salazariste a été renversée²⁵ et que le droit à l'indépendance des peuples des colonies a été reconnu, y compris ceux du Timor qui n'avaient pas vraiment participé activement aux révoltes (Durand 2009b : 87-91). A partir de cette « Révolution des Œillets », qui a engendré le mouvement d'indépendance des colonies portugaises, le Timor oriental assiste à l'émergence de trois grands partis politiques, chacun proposant différentes voies possibles pour le futur du pays : l'Union démocratique timoraise (UDT), qui propose une autonomie politique en association avec le Portugal ; le Front révolutionnaire pour un Timor oriental indépendant (FRETILIN), qui défend le droit à l'indépendance ; et l'Association populaire et démocratique timoraise (APODETI), qui défend le rattachement à l'Indonésie (Sevin 2004, Durand 2009b : 91-92).

Le Portugal, qui envisage la fin de sa souveraineté sur le Timor oriental vers 1978, soutient le parti du Front révolutionnaire. Toutefois, les tensions qui ont éclaté entre les différents partis en août 1975, et dont le Front révolutionnaire sort vainqueur, encouragent celui-ci à proclamer unilatéralement l'indépendance le 28 novembre 1975. Mais comme on l'a vu, dix jours plus tard, le 7 décembre 1975, le Timor oriental est envahi par l'armée indonésienne, qui restera 25 ans. Le 17 juillet 1976 le Timor oriental deviendra la 27e province indonésienne, malgré la désapprobation de l'ONU (Sevin 2004, Durand 2009b : 97).

²⁵ L'ensemble des événements d'avril 1974 qui ont entraîné la chute de la dictature salazariste qui dominait le Portugal depuis 1933 est connu sous le nom de « Révolution des Œillets ».

3 L'occupation indonésienne

Pendant les années qui ont suivi cette annexion forcée, la communauté internationale n'a pas eu de moyens de pression sur l'Indonésie, qui a pratiqué ainsi une politique de violation des droits humains au Timor.

Les années de répression n'ont cependant pas réussi à éliminer l'insaisissable résistance timoraise. L'armée indonésienne réagit en adoptant des méthodes arbitraires et barbares comme les arrestations aléatoires, la torture, la déportation et l'exécution, ainsi qu'une « politique d'assimilation » pour contrôler la population. Cette politique a porté sur plusieurs aspects socio-culturels de la vie timoraise : les déplacements de population et la « transmigration », le contrôle des naissances, les contraintes linguistiques (le portugais est interdit, l'indonésien obligatoire dans les écoles), et les interdictions religieuses (Abinales 1996).

L'occupation indonésienne a entraîné des mutations culturelles, des changements dans l'organisation des relations familiales et dans l'architecture des différentes communautés, ainsi que la disparition de sites sacrés et la perte de la biodiversité qui leur était associée dans plusieurs zones du pays.

3.1 Le contrôle et le déplacement forcé des populations

La « *transmigrasi_{in}* » (*i.e.* transmigration) était une politique de développement du gouvernement Indonésien, inspiré de la « *kolonisatie_{in}* » (*i.e.* colonisation), menée par les Hollandais au début du 20^{ème} siècle. Ce programme avait pour but d'envoyer des migrants agricoles venant de zones saturées de l'archipel, pour coloniser des zones jugées sous-exploitées et moins peuplées du pays, comme Sumatra, le sud-est de Célèbes ou la Papouasie occidentale. Cette politique avait également des objectifs géopolitiques : la recherche de l'unité nationale et l'intégration, le contrôle des communautés les plus isolées, l'intensification de l'exploitation des ressources naturelles et l'expansion des surfaces cultivables (aux dépens des espaces forestiers), la conquête et l'affirmation territoriale (surtout au Timor oriental et en Papouasie occidentale), ce au dépens des communautés locales jugées pour certaines « arriérées » (Whitten 1987, Huetz de Lempis 1998).

Au Timor, on estime qu'ils étaient de l'ordre de 25 000 *transmigrants*, venus principalement de Java et Bali, tandis qu'on compte environ 5,5 millions de *transmigrants* au niveau national indonésien (Aditjondro 1994, Huetz de Lemps 1998, Fitzpatrick 2002). Ce programme aurait évacué des zones littorales pour faire place aux *transmigrants* aménageant des grands complexes de rizières.

Dans le but de contrôler la population, le gouvernement indonésien a aussi regroupé les hameaux des montagnes, caractéristiques des peuplements locaux, dans des établissements le long des routes ou dans les plaines et ont établi des postes de sécurité à côté des villages. Des soldats indonésiens qui avaient la position de « *babinsa_m* » étaient chargés de réaménager les villages ; ils reconstruisaient les hameaux et repositionnaient les maisons (y compris les maisons lignagères), de sorte qu'il soit plus facile de les gérer et de les surveiller. De plus, il était interdit de s'éloigner du hameau, ce qui empêchait les habitants d'avoir accès à suffisamment de terre cultivée pour assurer leur subsistance et d'accéder aux sites sacrés éloignés où devaient se dérouler leurs rituels. Finalement, une loi agraire ratifiée le 1^{er} juin 1991 est venue interdire à tout étranger de posséder de la terre au Timor, et ainsi les Timorais qui ont décidé de conserver leur nationalité portugaise se sont vus dépossédés de leurs terres.

Les Indonésiens ont également brûlé une grande partie du couvert végétal de l'île timoraise pour isoler les résistants, puisque les troupes craignaient de patrouiller les jungles, où se cachaient les militants du FRETILIN, détruisant ainsi les grands massifs forestiers.

Toutes ces politiques ont ainsi changé complètement la distribution et l'organisation des villages et hameaux du Timor oriental et leurs conséquences sont encore visibles aujourd'hui. A Kamanasa, cela est particulièrement visible dans le hameau de Holbelis, qui a été complètement restructuré, et où l'arrivée d'un tiers des maisons lignagères, venues des montagnes, date des opérations de regroupement indonésiennes, et aussi pour le hameau de Dais, déplacé de force par les Indonésiens de Maukatar vers les terres de Kamanasa, qui n'y était guère favorable.

3.2 Les destructions liées à l'occupation indonésienne

Il est estimé qu'au cours des 25 ans d'occupation indonésienne au Timor, plus de 680 000 personnes sont mortes²⁶ (assassinées, ou de famine et de maladies) comme conséquence de la guerre, soit plus de 40% de la population. Une forte résistance a toujours subsisté (Abinales 1996) malgré les campagnes militaires meurtrières, les camps de regroupement de la population et les famines programmées qui ont engendré une pyramide d'âge déséquilibrée et d'importants traumatismes psychologiques au sein de la population.

Selon les rapports de la Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação de Timor Leste²⁷ (CAVR 2005, 2013), l'armée indonésienne serait responsable d'importants changements sociaux et culturels au Timor, lesquels sont encore visibles aujourd'hui. Les diverses formes de torture utilisées pour interroger les prisonniers, ainsi que la politique d'assimilation imposée pour contrôler la population ont laissé des marques profondes au sein de la société timoraise. Nous évoquons ici quelques conséquences sociales et culturelles de l'occupation indonésienne, sans revenir sur la transmigration et la réorganisation des villages, sujets déjà explorés.

Un des changements les plus remarquables entraîné par l'occupation indonésienne concerne l'agriculture, puisque sa modernisation au nom du développement économique participait de l'argumentaire du gouvernement indonésien pour justifier l'occupation du territoire. A partir des années 1980, les timorais se voient imposer des modes de cultures comme la riziculture irriguée, des objectifs comme le doublement de la production de café, accompagnés de la distribution des graines par l'Etat. Ce système a provoqué une perte partielle des variétés locales de plantes cultivées en interrompant la conservation et la transmission des graines, qui se fait de mère en fille dans la région de Suai. La population locale a été également écartée des circuits de commercialisation, y compris dans les domaines où sa compétence était avérée avant l'invasion (Durand 2002, McWilliam 2007).

Durant la phase d'offensive et de conquête, entre 1975 et 1985, 80% du gros bétail a disparu et l'usage du napalm et des défoliants a entraîné la destruction de nombre de terres cultivables au Timor oriental (Durand 2002). La dégradation environnementale s'est faite

²⁶ Ces statistiques sont spéculatives car l'armée indonésienne a non seulement dissimulé les morts mais a également fait venir des migrants indonésiens pour essayer de camoufler leur nombre.

²⁷ Comité sous la direction de l'ONU pour la vérification des abus et violation des droits humains commis pendant les années d'occupation, et de réconciliation entre les habitants timorais impliqués.

également sentir en conséquence du manque d'intérêt du gouvernement pour les traditions et les interdictions locales : abandon des offrandes aux esprits en forêt et des rituels dédiés au riz pluvial ; zones de forêt laissées sans surveillance locale ; coupe systématique du bois d'intérêt commercial et pillage des forêts du fait de la famine entraînée par le conflit (McWilliam 2001).

L'érosion a touché également les savoirs socio-culturels : avec les rudes conditions de vie durant l'occupation, de nombreux anciens sont décédés, parmi lesquels des maîtres de la parole qui n'ont pas eu le temps de transmettre leurs savoirs. Les indonésiens ayant interdit la religion animiste, les rituels ont été abandonnés ou sont devenus clandestins, exécutés dans des endroits éloignés. Beaucoup de récits et chansons rituelles ont complètement ou partiellement disparu. En deux décennies, l'adoption du catholicisme a crû de 30 à 80% parmi les Timorais, cette religion étant une des armes de la population timoraise pour miner l'intégration indonésienne (Abinales 1996, Durand 2002, McWilliam 2007).

Le pays a souffert aussi au niveau économique : de grandes entreprises indonésiennes ont monopolisé la production et le commerce des produits timorais comme le santal, le café et le marbre, tout en marginalisant les populations locales et coloniales portugaises (Abinales 1996). D'ailleurs la question foncière était utilisée comme arme politique par les indonésiens : seuls les citoyens qui se déclaraient indonésiens avaient le droit de posséder des terres ; plusieurs paysans locaux résistants ont été expropriés. Les programmes de transmigration et réorganisation territoriale ont également déplacé les populations hors de leurs terres et modifié les rapports territoriaux, entraînant ainsi des conflits entre immigrants et populations locales.

Même si l'occupation indonésienne a permis la modernisation de plusieurs secteurs et services publics (éducation, santé, routes, eau courante, électricité, communication, TV), le pays présente aujourd'hui encore des gros déficits en infrastructures. Faisant suite au référendum d'août 1999, les destructions massives opérées par l'armée indonésienne ont été responsables d'un retour en arrière du pays. De plus, le réaménagement territorial avait engendré une concentration humaine localisée, ce qui a augmenté l'ampleur des dégâts. Finalement, les bouleversements de la période de 1999 ont provoqué le déplacement de plus de 75% de la population vers l'intérieur des montagnes ou vers l'Indonésie, soit environ 300 000 déplacés, dont une partie se trouve encore loin de ses terres natales (Durand 2002).

Cette période trouble a été suivie d'une période de grande ouverture internationale dont les conséquences ne peuvent pas non plus être négligées : revalorisation des coutumes et pratiques locales ; changements dans l'alimentation dus à l'arrivée des travailleurs étrangers ; innovations dans les outils et pratiques agraires apportées par les ONG d'assistance agricole ; injection d'argent, revalorisation de la monnaie (désormais devenue le \$US) et augmentation des prix avec l'arrivée des agents de l'ONU (aides, salaires) ; développement du marché et des réseaux commerciaux ; intensification de la recherche scientifique ; et changement du système politique.

Ces transformations tout au long de l'histoire timoraise seraient responsables de plusieurs situations difficiles auxquelles doit faire face aujourd'hui le pays, comme l'exode des populations rurales au profit des périphéries urbaines ; l'adhésion à un modèle alimentaire qui s'occidentalise au détriment des variétés locales ; la superposition des systèmes politiques et judiciaires nationaux avec les locaux ; les conflits entre la modernisation de l'agriculture et les politiques de conservation de l'agrobiodiversité ; la perte de variétés locales liée à la distribution de semences améliorées par les indonésiens et les ONG.

3.3 L'indépendance

Après deux décennies d'oppression sous le régime indonésien de Suharto, le combat de résistance et les manifestations populaires ont finalement entraîné un référendum conduit sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies en 1999, au cours duquel plus de 78% des timorais ont voté pour leur indépendance. L'armée indonésienne a répliqué de façon extrêmement violente au référendum, aboutissant à un véritable massacre de la population timoraise, à la destruction des infrastructures, des villages, des récoltes et du bétail. L'ONU est intervenue pendant deux ans et demi, en plaçant transitoirement le Timor sous sa gestion administrative directe. Après la mort d'au moins 250 000 Est-Timorais (selon des sources indépendantes), le pays a finalement obtenu son indépendance le 20 mai 2002 (Abinales 1996, Durand 2009).

Face au chaos local et au vide des institutions, l'ONU s'est attribué la tâche de reconstruire complètement le pays, mais à partir d'un modèle importé de l'extérieur, tout en

négligeant les structures traditionnelles de la société qui existaient encore sur place²⁸. Ce modèle très éloigné des réalités et pratiques locales a été l'une des sources des crises et problèmes administratifs (organisation politique, résolution de conflits) dont a souffert le territoire après l'indépendance (Durand 2009).

4 Une société mobile

Les timorais tendent à être très mobiles dans le territoire, car les épisodes de l'histoire les ont poussés à de multiples déplacements, mais fondamentalement les groupes sont perpétuellement en quête de terres disponibles et plus fertiles pour établir leur communauté (Friedberg 1979, McWilliam 2006). Selon McWilliam (2006), une terre surpeuplée et épuisée sera caractérisée, selon les représentations collectives, comme étant un territoire étroit et confiné, tandis que les zones moins peuplées seront qualifiées de terres grandes et étendues. Il n'est d'ailleurs pas rare que les villages de montagnes soient presque entièrement vides une partie de l'année, les familles s'étant déplacées dans les plaines dont ils tirent la majeure partie de leur subsistance. Friedberg (1979) affirme même avoir vu des villages bunaq dont les champs étaient utilisés uniquement comme pâturages, ces villages étant devenus des centres rituels où étaient conservées les maisons lignagères et où se concentraient les cérémonies.

Selon Friedberg (1979), ces mobilités des montagnes vers les plaines, avant même l'invasion indonésienne, n'étaient pas toutes spontanées : dans le passé, l'administration portugaise exerçait une pression sur les paysans pour qu'ils obtiennent des biens commercialisables dont la vente était destinée à payer les impôts, ce qui poussait les populations à chercher des terres de plus en plus productives pour les cultures de rente ou le bétail. Ces migrations s'opéraient alors dans le respect des droits fonciers préexistants, ce qui n'a pas été le cas au cours de la colonisation indonésienne. La mobilité est relancée aujourd'hui par la croissance démographique et la dégradation environnementale qui poussent les populations à ouvrir ailleurs de nouvelles terres. D'ailleurs à Kamanasa l'expression tetun « *semon* » (= voler) est utilisée pour exprimer le déménagement répétitif d'une communauté

²⁸ Les royaumes traditionnels qui structuraient la société avant la colonisation comportaient plusieurs niveaux hiérarchiques, avec un souverain (normalement une personne âgée avec des grandes connaissances de la communauté et du terroir) de pouvoir limité. Ces structures sont encore présentes dans quelques zones au Timor.

dans le passé : selon Bei Basin (Fatisin), « *bei ala sira ne'e foti ain*²⁹ *bebeik, semo_{ti}* » (= « les ancêtres de Fatisin avaient l'habitude de déménager tout le temps, ils volaient »).

Cette dynamique rend le système d'appropriation coutumier du territoire très complexe et rend possible son usage à plusieurs niveaux, par différents groupes. Nous pouvons ici citer l'exemple de Holbelis, qui est un hameau assez récent dans la région et qui a reçu ses droits d'usage sur le territoire du chef de Kamanasa. D'abord occupée par des populations tetun qui ont été chassés vers 1960 par les Portugais venus y cultiver le coton, la zone de Holbelis a été ensuite utilisée comme un hameau agricole saisonnier par les populations bunaq habitant les montagnes proches. Ce hameau est devenu permanent en 1962, quand les Bunaq sont venus s'installer en plaine pour accroître leur production agricole, puis a été considérablement agrandi en 1975 par les regroupements opérés par l'armée indonésienne, relocalisant dans la plaine plusieurs hameaux épars des collines.

5 Des paysages aujourd'hui très dégradés

Aujourd'hui les paysages du Timor sont fortement dégradés, et les causes premières mises en avant par l'Etat sont l'augmentation de la population rurale et la pratique fréquente de l'agriculture sur brûlis. Les Timorais pratiquent le brûlis dans plusieurs occasions : pour la préparation des champs, pour débusquer le gibier, pour renouveler les pâturages, etc. Hormis les forêts sacrées, il est d'ailleurs difficile de trouver des terres qui n'aient jamais été brûlées au moins une fois dans les dernières décennies, principalement lors des incendies provoqués par l'armée indonésienne en 1999, mais ce phénomène était déjà constaté par Friedberg en 1979. On estime aujourd'hui que 90% de la végétation timoraise a été modifiée par l'homme. Selon la Banque Mondiale, rien que dans la période de 1990 à 2015, le Timor oriental aurait perdu 18,83% de sa couverture végétale forestière³⁰.

Plusieurs programmes environnementaux ont été mis en place pour tenter d'améliorer cette situation, mais peu d'entre eux ont eu des résultats concluants : selon les propres termes du gouvernement, la population continue d'exploiter de façon déréglée les ressources - conversion des forêts en zones d'élevage, de chasse et d'agriculture, coupe de bois pour le feu

²⁹ « *Foti ain_{ti}* » : expression pour dire « changer de lieu, déménager ».

³⁰ 1990 : 64,96% ; 2001 : 56,68% ; 2009 : 50,65% ; 2015 : 46,13%.
<https://data.worldbank.org/indicator/AG.LND.FRST.ZS?locations=TL>

et pour les matériaux de construction - obligeant le gouvernement à prendre des mesures pour le reboisement et la conservation des zones de forêts (Yoder 2011, Bouma *et al.* 2004, McWilliam 2003).

Toutefois, même si ce diagnostic s'avère exact, il n'est pas applicable partout au Timor, où dans plusieurs zones on trouve encore des forêts intactes, surveillées par les communautés locales. Ces morceaux de forêt, protégés par leur statut culturel de « forêt sacrée », sont des lieux où sont accomplis des rituels et qui inspirent de forts liens affectifs à la population. Les idées et valeurs liées à ces forêts sacrées sont encore très vivantes dans une grande partie du Timor oriental, mais tendent à s'affaiblir du fait de la discréditation de ces pratiques lors de l'occupation indonésienne, ainsi que du manque de reconnaissance et d'encouragement actuel de la part du gouvernement pour les formes de gestion coutumières. Dans la région de Suai, le projet pétrolier a mis certaines de ces forêts et d'autres sites sacrés sur le devant de la scène, et ils sont comme nous le verrons l'objet d'enjeux particuliers.

Ces forêts sacrées, résiduelles, dont l'état est parfois si bien préservé que plusieurs ont été classées par le gouvernement en zones protégées, ont été conservées historiquement par la population elle-même. Elles témoignent de la façon dont le concept d'interdictions (*tara bandu*) et de droits coutumiers (*lisan*) agissent dans la société timoraise, et elles ont aussi pu être utilisées comme une forme de légitimation culturelle et de résistance politique face à l'occupation indonésienne. Toutefois, il est difficile faute d'information de mesurer l'ampleur ancienne des forêts sacrées, et leur déperdition ultérieure, puisqu'il n'y a jamais eu d'études qui cartographient et qualifient culturellement ces terres. McWilliam (2001) regrette l'absence de telles études, avançant que les modes de conservation traditionnels pourraient fournir une approche alternative au système de gestion environnemental appliqué actuellement par le gouvernement, qui exclut et culpabilise les communautés locales.

6 La question linguistique

Le Timor oriental possède encore aujourd'hui une grande diversité ethnolinguistique : avec au moins 16 langues³¹ (Hull 1998 : 4) dans un territoire de tout juste 14 600 km², les populations sont culturellement très diversifiées.

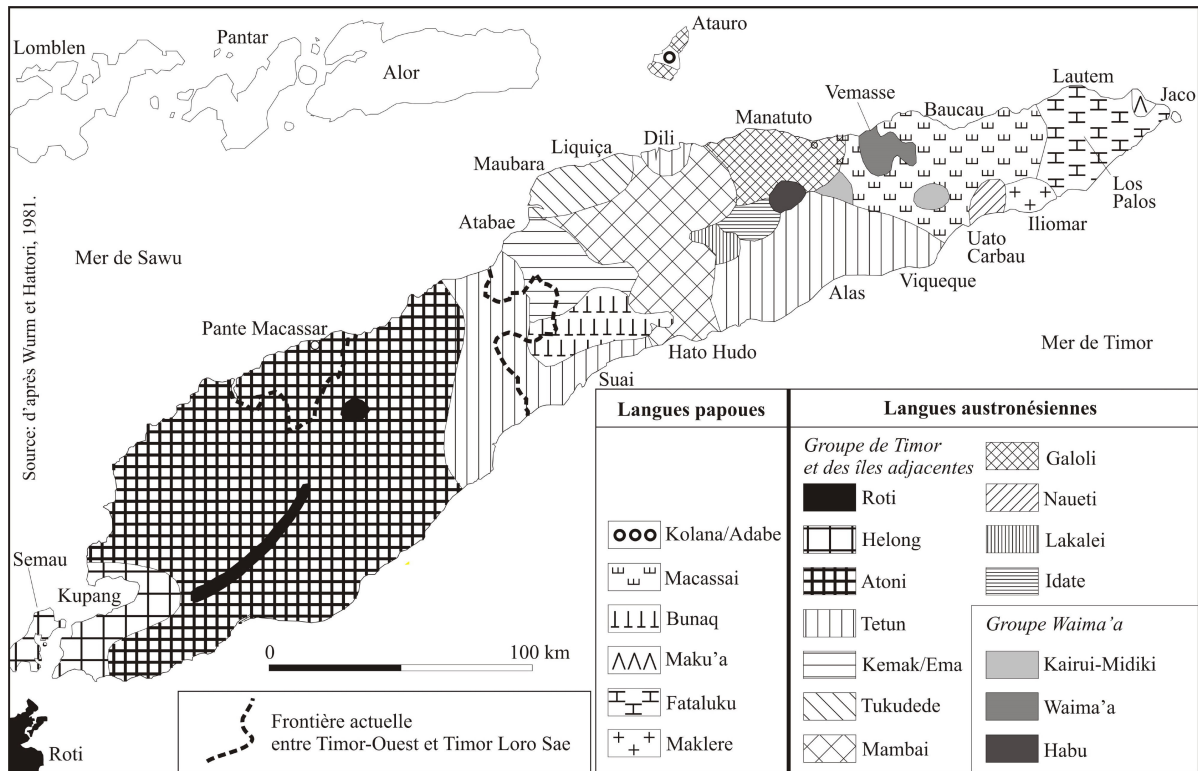


Figure 5. Carte ethnolinguistique du Timor selon Durand (© F. Durand 2009).

6.1 Rappel sur les Bunaq et les Tetun

On a vu que le terrain de Suai présentait deux groupes ethnolinguistiques : les Bunaq, dont la langue est classée dans le groupe « papou » ou non-austronésien, et les Tetun, de langue austronésienne, et que deux groupes ethnolinguistiques n'étaient pas si distincts qu'on le pensait. Selon Claudine Friedberg (1982), les Bunaq présentent des différences substantielles, d'une localité à l'autre, en ce qui concerne l'organisation sociale, les pratiques rituelles et la façon de raconter leur histoire à travers leur littérature orale. Et c'est pourquoi Friedberg préfère utiliser le terme de « populations parlant le bunaq » plutôt que « les

³¹ A savoir que les chercheurs ne se sont pas accordés pour l'instant sur le nombre total de différentes langues parlés dans le territoire, quelques-unes étant considérées comme des dialectes par certains.

Bunaq ». Cette caractéristique n'est d'ailleurs pas exclusive de ce groupe : d'autres groupes ethnolinguistiques se sont approprié des langues et cultures qui n'étaient pas les leurs au départ, au long de leur trajet migratoire.

Si la distinction entre les divers groupes du Timor se fait encore aujourd'hui sur la base des langues parlées, au fil de mes enquêtes il est apparu que le phénomène de brassage entre les différents groupes ethnolinguistiques est très ancien dans l'île, puisqu'on observe à partir des récits que les groupes peuvent changer leur identité linguistique. Ces groupes sont culturellement si divers, que Berthe, par exemple, a décrit les Bunaq, en 1963, comme une société mêlée aux influences austronésiennes et papoues. Le fait que les habitants d'une communauté se revendiquent comme membre d'un certain groupe ethnolinguistique ne semble pas déterminant pour expliquer leur origine, et ne fait qu'indiquer quelle est la langue prédominante dans leur clan.

Rappoport (2010 : 216) mentionne que des récentes études en génétique de populations ont montré que des sociétés parlant des langues austronésiennes pouvaient en fait avoir une carte génétique papoue. Elle signale aussi l'hypothèse qu'il y aurait eu, dans un passé lointain, des migrations de petits groupes originaires du Timor vers l'est de Flores, dans la région de langue Lamaholot, justifiant cette hypothèse par le fait que les Fataluku du Timor oriental et les Lamaholot partagent un type unique de chanson polyphonique, en plus des caractéristiques « papoues » qui ont été trouvés dans la langue Lamaholot et les récits d'origine du clan Tanjung Bunga qui disent que leur clan est venu du Timor.

Schapper (2015) de son côté estime, à partir des données ethnolinguistiques, que le substrat des îles de l'Est Insulindien est bien constitué par des langues papoues auxquelles se sont superposées des langues austronésiennes, mais que des groupes papous seraient aussi arrivés plus récemment, ce qui expliquerait certaines influences culturelles papoues, comme les chants polyphoniques, dans un substrat culturel aujourd'hui plutôt austronésien.

6.2 L'énigme linguistique de la zone de Covalima

Selon Schapper³², la langue ancestrale des Bunaq serait venue de Papouasie vers 7 000 BP et aurait été enclavée par la suite dans le centre de Timor par les langues austronésiennes qui seraient arrivées vers 3 000 BP. Selon les travaux de cette linguiste (Schapper 2011) - qui mettent en évidence l'expansion Bunaq à partir des histoires orales, des noms de lieux et d'une analyse linguistique - la dispersion actuelle des Bunaq résulterait d'une longue histoire de migration et d'expansion dans de nouveaux territoires, à cause de facteurs politiques ou en quête de nouvelles terres à cultiver. Selon elle, les Bunaq parlent différents dialectes³³ suivant la géographie de la zone qu'ils occupent aujourd'hui après une divergence diachronique à partir d'un ancêtre commun. Schapper divise la langue Bunaq en cinq groupes de dialectes : Sud-Ouest, Lamaknen, Nord-Est, Ainaro et Manufahi.

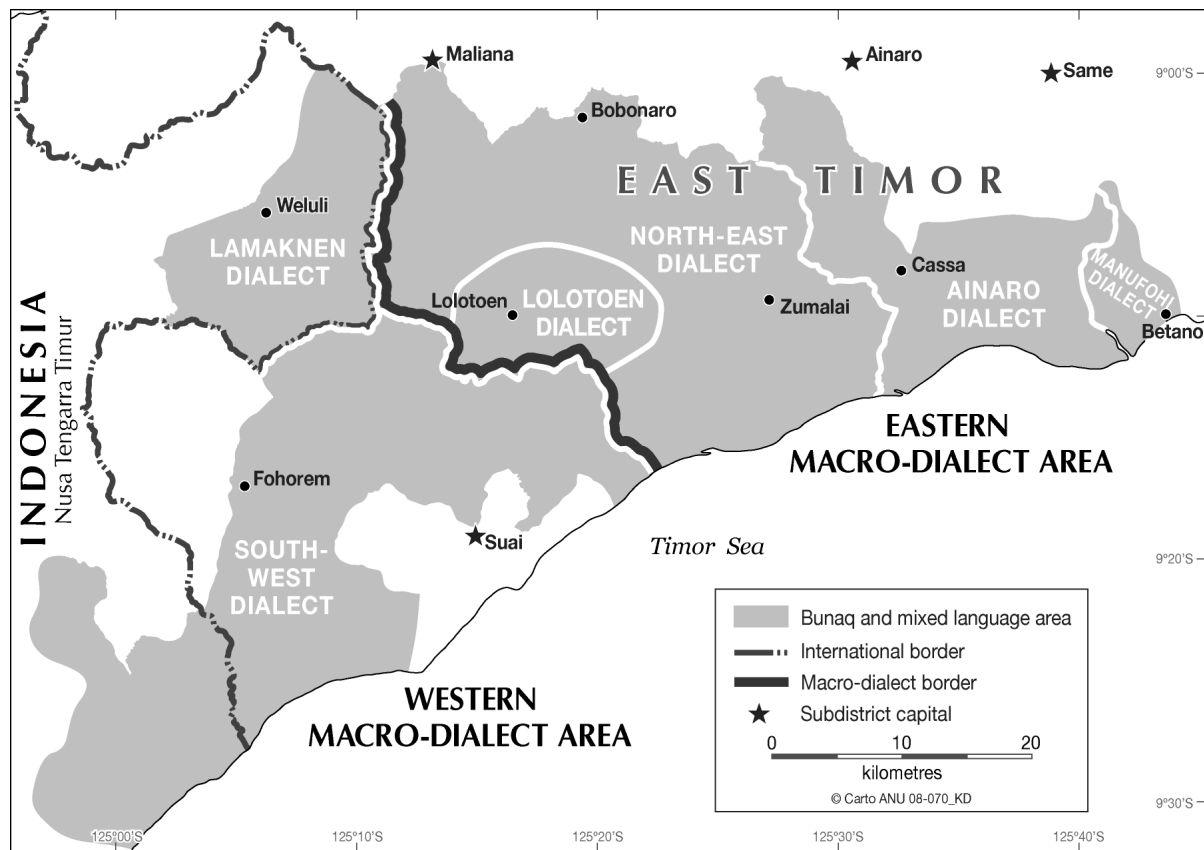


Figure 6. Carte des dialectes bunaq (© A. Schapper 2011).

³² Communication personnelle d'Antoinette Schapper, en mars 2017.

³³ Les dialectes se distinguent entre eux par la phonologie (sons) et le lexique (mots). Normalement les changements dans la phonologie et l'innovation lexicale sont dus au conditionnement environnemental, c'est à dire que la langue avec laquelle ils sont en contact va avoir une influence sur leur langue (Schapper 2011 : 164-165).

Selon Schapper (2011), les communautés anciennes ont laissé des traces dans les noms des lieux qui suggèrent que la zone du centre-est de Bobonaro et du nord-est de Covalima serait le centre de diffusion des Bunaq : on y trouve des noms de lieux exclusivement Bunaq tandis qu'ailleurs les villages peuplés par des Bunaq comportent des noms austronésiens. Il est fréquent aujourd'hui dans la langue Bunaq de rencontrer des mots d'origine austronésienne, provenant des langues Kemak et Mambai, surtout en association avec des éléments de la culture austronésienne, comme par exemple les termes relatifs aux statuts nobles. Ces termes sont présents dans tous les dialectes Bunaq, ce qui signifie qu'ils étaient déjà présents dans la proto-langue, avant la différenciation due aux variantes géographiques.

Cette constatation suggère que les Bunaq ont eu un contact intensif et très ancien avec les Kemak et les Mambai. La région Sud-Ouest, où se trouve notre zone d'étude, est d'ailleurs l'unique endroit où Bunaq, Kemak et Mambai sont dans une proximité relative, et cela peut être considéré comme une évidence linguistique que cette zone est un centre de diffusion bunaq (Schapper 2011 : 169). C'est également dans cette zone que, nous allons le voir, se situent les lieux forts comme Sabi Dilai et Mazop, considérés par les habitants de Kamanasa comme des sites d'origines de « l'humanité ».

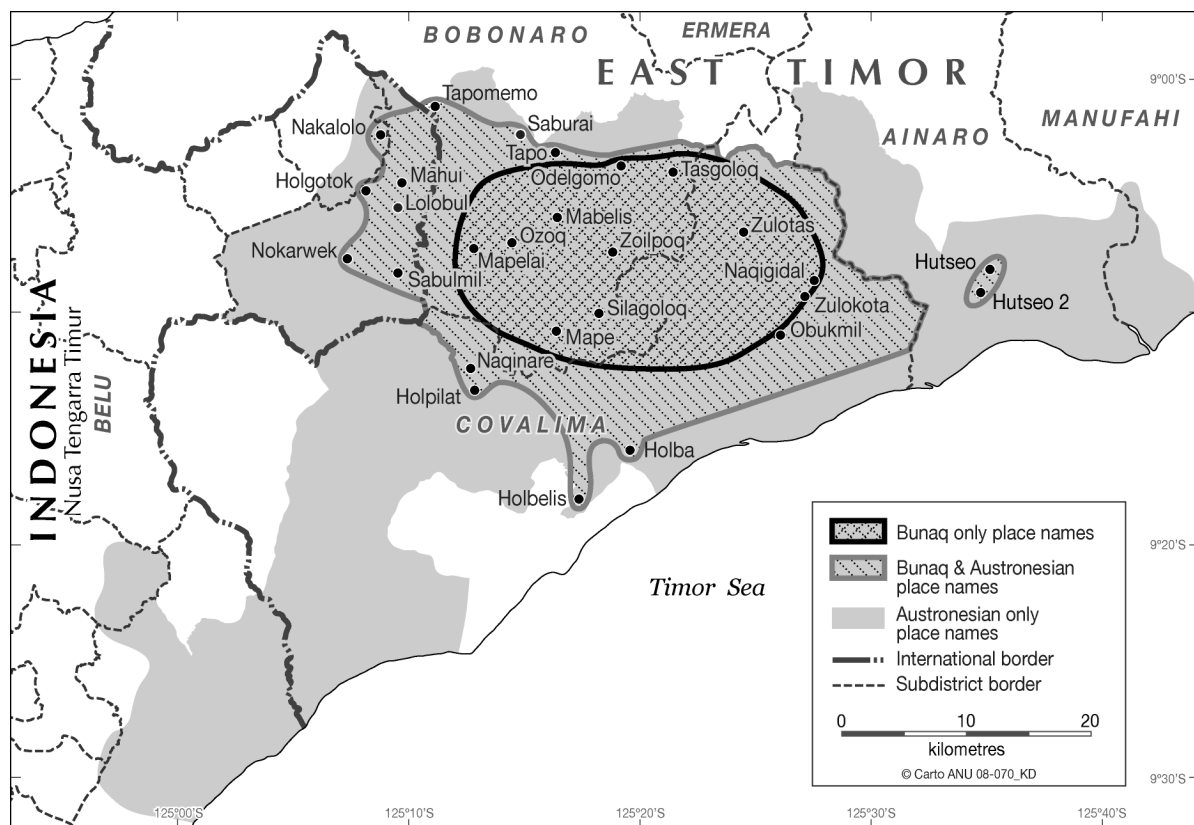


Figure 7. Centre de diffusion Bunaq (© A. Schapper 2011).

Dans le royaume de Kamanasa, à l'intérieur de ce que Schapper désigne comme « zone bunaq Sud-Central » (entre Suai, Lolotoe et Zumalai, à l'intérieur de la région Sud-Ouest), la plupart des lieux habités par les communautés bunaq possèdent des noms en tetun, ce qui suggère que les bunaq ont migré dans ces terres tout en assimilant les communautés tetun présentes. Si ce n'était pas le cas, les lieux auraient été renommés avec des noms bunaq, avec pour conséquence un métissage de noms de lieux tetun et bunaq. Toutefois, cette zone bunaq Sud-Central possède la phonologie la mieux conservée : les Bunaq y ont retenu les sons originels du proto-langage, ce qui indique qu'ils se sont installés ici dans un passé lointain, avant la différenciation des dialectes. Cette même zone a depuis été repeuplée par des vagues de migration bunaq plus récentes à la suite de la ratification des frontières par les administrations coloniales Portugaise et Hollandaise en 1904, des évasions causées par l'armée japonaise dans les montagnes de Bobonaro vers 1942 et des déplacements dus au programme de développement agricole du riz au nord de Cova Lima vers 1978.

D'après les récits et les données ethnolinguistiques rassemblés par Schapper (2011 : 171), les bunaq du sud de Maliana et de Lamaknen viendraient de l'Est et, à leur arrivée, auraient rencontré des groupes désignés comme les Tetun et les Dawan, avec qui ils auraient fusionné. Les Dawan sont également désignés comme Atoni, renvoyant à la langue dominante dans tout le Timor occidental, ou encore comme Melus, les premiers occupants des montagnes de Lamak. Cette hypothèse est soutenue par le fait que la moitié des noms de lieux sont austronésiens, alors qu'ils sont absents dans toute cette zone. Cette situation indique que les Bunaq se sont établis à Lamak avant la période historique et que cette zone est le carrefour des mouvements bunaq entre les régions Nord-Est et Sud-Ouest. Les conflits du demi-siècle passé auraient également entraîné d'autres vagues migratoires bunaq vers les montagnes de Lamak, parmi lesquelles celles des réfugiés du conflit entre l'armée indonésienne et le Timor de 1975 et de 1999.

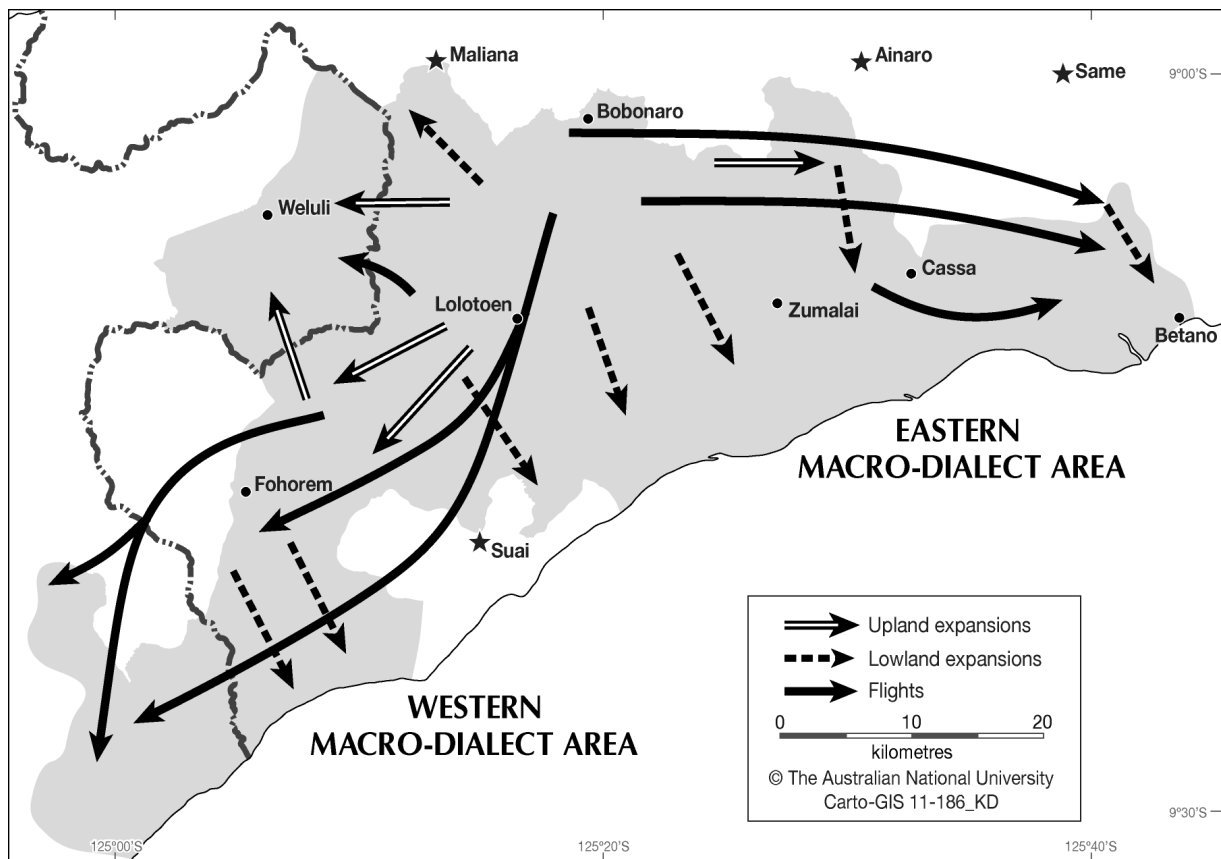


Figure 8. Mouvements de dispersion des populations bunaq (© A. Schapper 2011).

Pour finir, toute la région Sud-Ouest du Timor a été longtemps sous l'influence du royaume de Wehali³⁴, ce qui a laissé des traces dans le vocabulaire des pratiques rituelles de la région, comme, par exemple, l'adoption des termes et concepts en tetun dans les rituels bunaq.

L'origine des bunaq intrigue les chercheurs depuis les années 1950, quand Louis Berthe les a décrits pour la première fois (Berthe 1959). A la vision conventionnelle d'Austronésiens imposant leur langue et leur culture à un substrat non-Austronésien en place, certains chercheurs comme McWilliam (2007) suggèrent une histoire plus complexe avec des

³⁴ Wehali est un royaume traditionnel, ou plutôt une formation politique regroupant plusieurs royaumes locaux, de la côte sud du Timor central (côté indonésien). Invoquée dans les récits de fondation d'une bonne partie des sociétés locales du Timor oriental, ce royaume tient une position d'ancienneté rituelle parmi de nombreux petits royaumes timorais. Son existence remonte à, au moins, le 14^{ème} siècle (Therik 2004, Hägerdal 2012).

migrations papoues plus récentes qui se seraient superposées au substrat austronésien plus ancien.

Toutefois, Schapper suggère une troisième hypothèse : la toponymie indique un foyer bunaq au centre de l'île de Timor, avant l'arrivée des austronésiens et cela signifie pour elle que les Bunaq sont antérieurs aux austronésiens dans cette région. De ce fait, elle considère que les autres groupes de locuteurs papous (non-austronésiens) du Timor doivent être également plus anciens. Pour le démontrer, Schapper a comparé le vocabulaire apparenté non-austronésien partagé par les groupes papous du Timor. Cela mène à proposer l'existence d'une langue papoue proto-Timor qui a donné l'origine aux langues papoues actuelles : bunaq, makasai et fataluku. Elle explique dans cette hypothèse les influences austronésiennes dans les langues papoues du Timor par la conséquence habituelle d'un contact prolongé avec des voisins dits « plus prestigieux ».

La question qui se pose a trait à la façon dont, dans la région de Covalima, les groupes ont composé entre eux pour constituer une société mixte, prenant de nombreux éléments linguistiques de la culture austronésienne et conservant quelques singularités comme le principe de transmission matrilineaire et de résidence uxorilocale, commun aux Tetun et aux Bunaq, alors que partout ailleurs à Timor oriental les Tetun suivent un principe patrilinéaire et patrilocal.

Même si Schapper ne nous propose pas une réponse définitive, elle va néanmoins nous donner des indices : les Bunaq seraient un groupe très malléable, qui ont adopté des attitudes culturellement inclusives, en s'adaptant et s'accommodant aux catégories culturelles de leurs voisins austronésiens, sans toutefois négliger leur propre identité linguistique. Cette caractéristique serait d'autant plus étonnante qu'elle est contraire au schéma régional mélanésien, où les différences entre les groupes sont mises en avant et encouragés socialement. Les Bunaq sont ainsi jusqu'à aujourd'hui vu comme « autres », « différents » par les groupes austronésiens et non comme des groupes assimilés, ce qui peut expliquer pourquoi les Bunaq ont adopté des aspects du langage et de la société austronésienne sans les considérer comme une menace à leur propre identité, mais plutôt comme une façon de développer des relations avec d'autres groupes.

D'ailleurs, selon Friedberg (1977), le maintien de l'identité séparée de chaque lignage et la possibilité de recourir à deux types d'union matrimoniale pour se renouveler permet

d'expliquer les capacités d'expansion de cette population. Même si les langues austronésiennes ont influencé la langue bunaq, comme l'a montré Schapper, le poids démographique des locuteurs, leurs convictions culturelles et le sentiment de leur différence identitaire, ont permis à cette langue de perdurer.

Chapitre 2. La société locale et ses représentations

Au Timor, deux types d'organisation, administrative et coutumière, se chevauchent du fait d'une histoire complexe, et les systèmes politiques et rituels traditionnels coexistent avec un modèle apporté de l'extérieur. Ce modèle occidental étant très éloigné des réalités et pratiques locales, il n'a pas complètement remplacé les structures de pouvoir originelles 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.

1 L'organisation administrative et coutumière locale

En 1908, nous avons vu que Portugal a divisé le territoire du Timor oriental en 15 commandements militaires (*comandos militares_{pt}*), qui étaient aussi chargés de l'administration civile dans leur circonscription. Progressivement, le pouvoir militaire sera atténué par la création des premières circonscriptions civiles (*circunscrições civis_{pt}*). De 1942 à 1973, les circonscriptions deviennent peu à peu des conseils (*concelhos_{pt}*). Les frontières de ces anciennes subdivisions correspondent à peu-près exactement aux districts actuels, qui ont été créés lors de l'indépendance du Timor oriental, en 2002 (Governo de Timor-Leste 2002).

1.1 Des subdivisions héritées de la colonisation

Ainsi, le Timor oriental est divisé aujourd'hui en 13 *distritos_{pt}* (districts), chacun avec un chef-lieu, districts ensuite divisés en *subdistritos_{pt}* (sous-districts). Les sous-districts à leur tour sont divisés en *sucos_{pt}* ou *sukus_{tp}* (villages), composés eux-mêmes de plusieurs *aldeias_{pt}* (hameaux).

A noter que le mot austronésien *sucos_{pt}* ou *sukus_{tp}* a été introduit au Timor durant la période portugaise. Ce mot, dont le sens premier est « division », est utilisé avec différents sens à travers l'ensemble de l'archipel indonésien pour désigner un groupe ethnique (clan) ou un groupe de filiation (lignage). Les Portugais l'ont utilisé pour désigner une subdivision administrative à base territoriale. Toutefois il n'est pas possible de savoir si le mot a été employé, de façon erronée, pour nommer les villages timorais, afin de faire écho aux

subdivisions qui avaient cours de l'autre côté de la frontière, ou si, dans les temps anciens, chaque village ne comportait réellement qu'un seul clan. Ainsi jusqu'à aujourd'hui il y a confusion entre le sens traditionnel du terme et celui qu'il a pris dans l'administration coloniale portugaise.



Figure 9. Les districts du Timor oriental. © B. Crespi

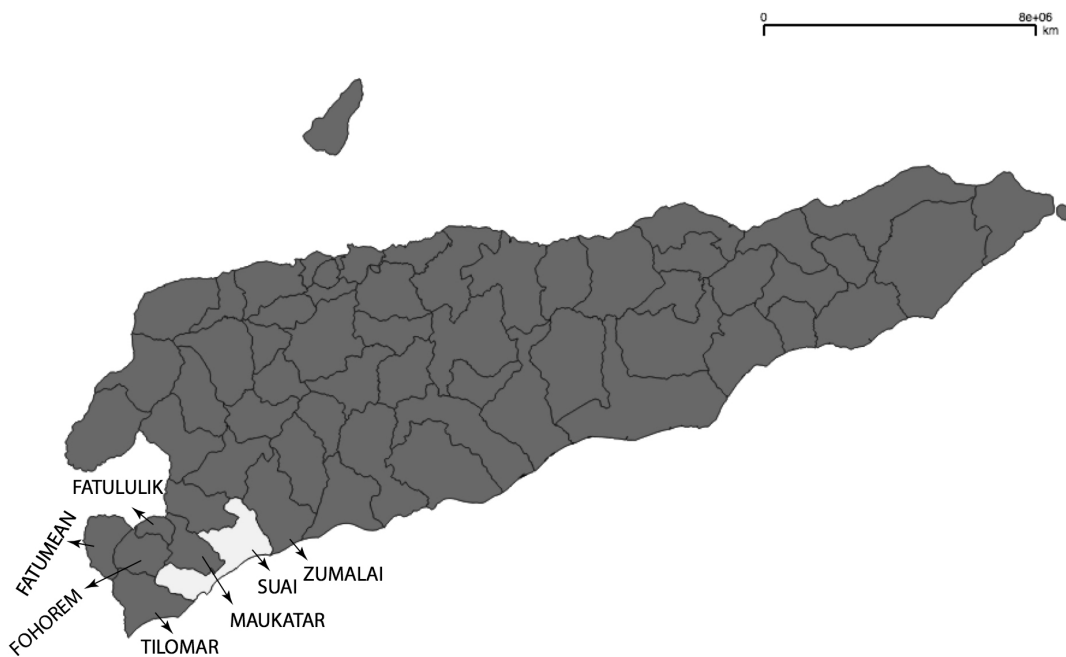


Figure 10. Les sous-districts de Cova Lima. © B. Crespi.

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

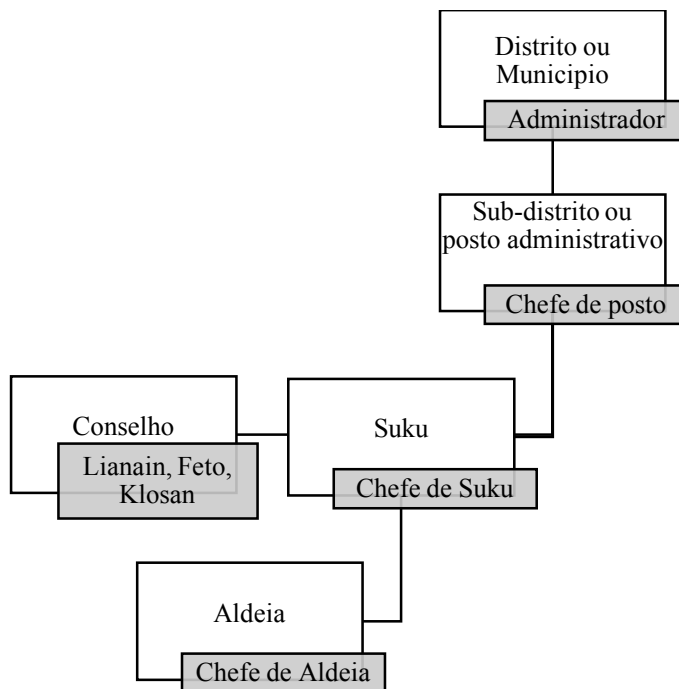


Figure 11. Division administrative nationale.

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

1.2 L'organisation coutumière

Dans le *suku_{tp}* de Kamanasa, selon la subdivision traditionnelle, 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 sacrées. Ces *fukun_{tt}* sont dirigés par un seul *dato_{tt}* (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 (2006b : 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, simplifié, 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 prend en compte une dichotomie entre sauvage et domestique³⁵. 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}*³⁶ 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.

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}* (roi). Le *reino_{pt}* de Kamanasa comprend les *sukus_{tp}* de Kamanasa, Matai, Labarai et Beko, dont les *leo_{tt}* sont listées ci-dessous :

³⁵ Nous discuterons cette dichotomie dans les prochains chapitres.

³⁶ La plupart du temps le *suku* traditionnel correspond au *suku* administratif.

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

Dans le *suku_{pt}* 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, dont l'histoire sera exposée plus loin.

Le *liurai_{tt}* (roi) 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 roi commande à trois *loro_{tt}* (princes) 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. Avant, les *leo_{tt}* étaient reliés entre eux sans une dénomination spécifique pour l'ensemble.

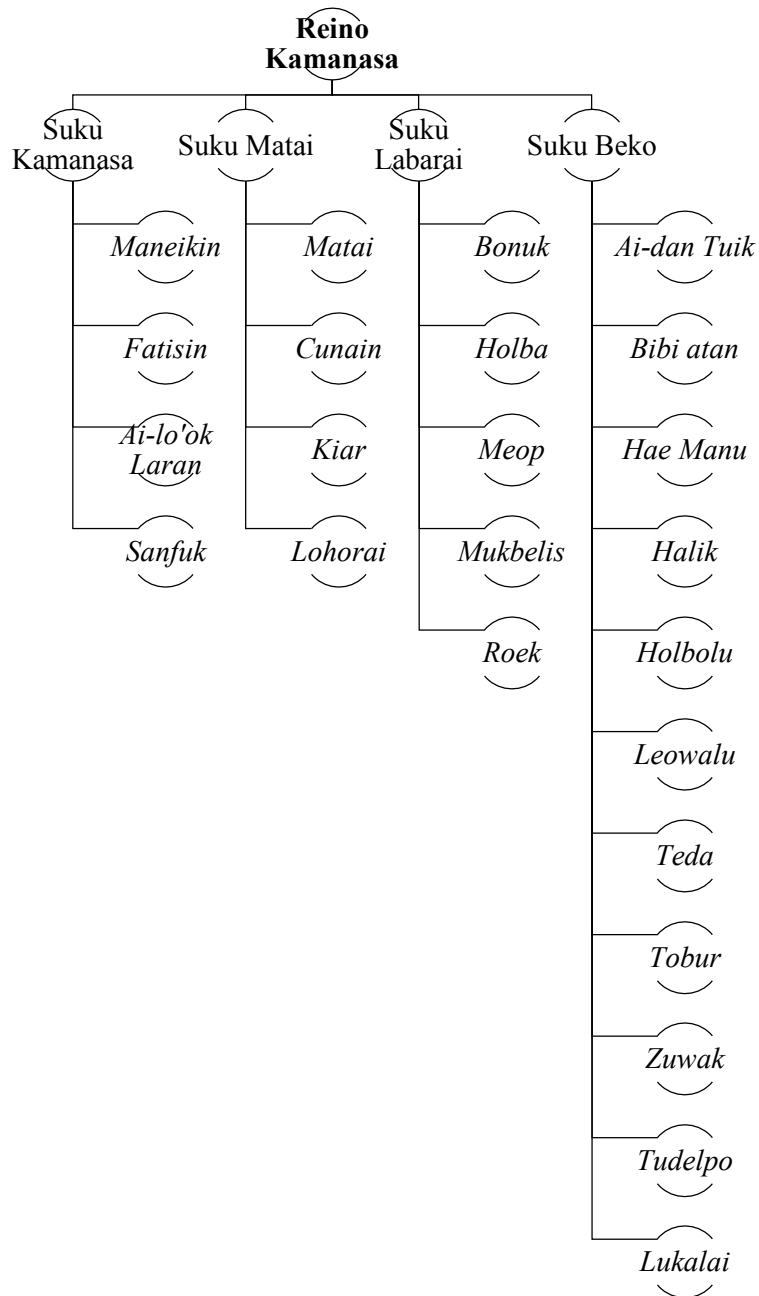


Figure 12. Organisation traditionnelle de Kamanasa ($reino_{it}$, $suku_{it}$, leo_{it}).

2 Une société de maisons

Dans le royaume de Kamanasa, la société s'organise autour des maisons lignagères (Uma_{it} 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 associés au système de rituels³⁷, elles révèlent la cosmogonie 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}*³⁸) 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. Le premier type, la maison haute (*Na'i Uman_{tt}*³⁹ ou *Uma Metan_{tt}*⁴⁰ 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

³⁷ Les rituels dans cette société font partie des tâches quotidiennes sociales qui maintiennent l'ordre dans la société et dans le territoire.

³⁸ Nous verrons plus tard que *lulik_{tt}* et *mugen_{bq}* sont deux termes qui ne correspondent pas tout à fait, bien qu'ils soient utilisés comme correspondants dans cette thèse.

³⁹ *Na'i Uman_{tt}* = le chef

⁴⁰ 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 Fatisin, l'appellation *Uma Metan* serait aussi d'origine bunaq, même si leur maison noble sacrée est ainsi désignée.

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 éteintes⁴¹, ce qui est source de dangers. Ce n'est pas le cas chez les Bunaq, où les habitants logent encore dans ces maisons hautes.

Chez les Lamaholot (Flores, Indonésie), dont la langue relève également de la famille austronésienne, un type de maison lignagère laisse réfléchir au mystère de ces lignées tetun éteintes : la « grande maison » (*lango belen* en Lamaholot), placée au centre des anciens villages qui, en montagne, ont été abandonnés, était autrefois habitée et est encore visitée régulièrement, en période rituelle. Elle constitue, avec le temple qui lui fait face, la manifestation de l'autorité du clan maître de la terre et de la démocratie du village. C'est pourquoi ces deux éléments constituent encore le centre rituel de ces sociétés (Rappoport 2017).

Chez les Tetun, les maisons non habitées, dont les ancêtres ne sont pas « pris en charge⁴² », 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_{ti}* (roi), *Loro_{ti}* (prince) ou *Na'i_{ti}* (seigneur).

Le deuxième type de maison est la maison noble (*Uma Lulik_{ti}* 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 sélectionnées⁴³ 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 roi. Elles ont généralement

⁴¹ Généralement, les raisons de la disparition d'une lignée royale ou noble sont un sujet tabou, les récits étant enveloppés de secrets.

⁴² Les rituels accomplis régulièrement pour honorer et remercier les ancêtres ne sont pas faits, faute de descendants pour s'en occuper.

⁴³ Voir chapitre 3.

trois portes : *odomatan rai_{tt}* (= porte terre), la porte par laquelle l'eau et la nourriture doivent entrer, *odomatan lor_{tt}* (= porte principale), la grande porte frontale, et *odomatan lusa'en_{tt}* (= porte gendre), la porte par laquelle passe le feu. 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.

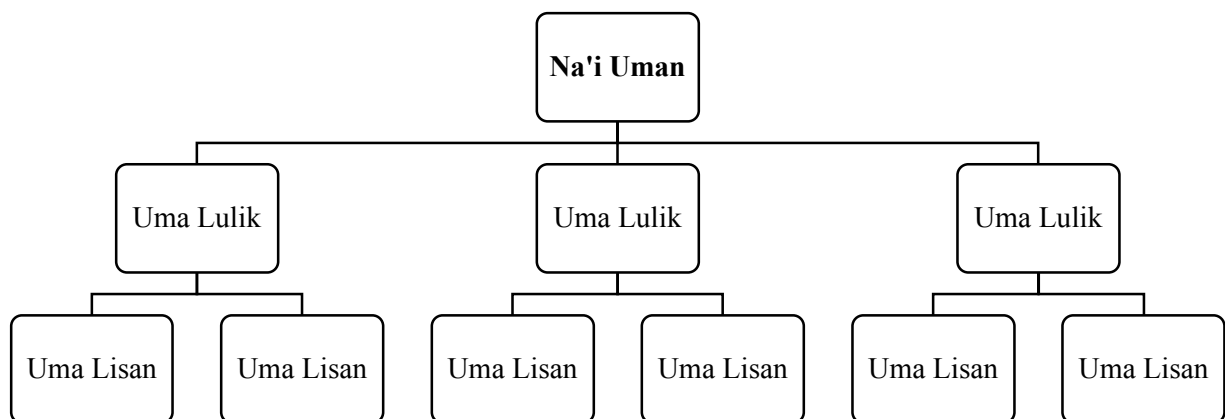


Figure 13. Hiérarchie des maisons lignagères à Kamanasa.

D'après Friedberg⁴⁴, 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

⁴⁴ Communication personnelle, décembre 2017.

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 et le hameau bunaq de Holbelis, 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. Par ailleurs, 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.

- Fatisin

A Fatisin, la maison haute porte le nom double de Uma Metan Romalae - Na'i Uman Fatisin ; il s'agit d'une maison non habitée placée au cœur du hameau et à côté de laquelle se trouve un autel collectif, un grand banyan utilisé pour les rituels qui concernent tout le hameau. C'est à cet endroit aussi qu'est exécutée la bataille rituelle entre les habitants qui se déroule lors des prémices du maïs, et dont nous parlerons prochainement. Une autre maison installée juste à côté, Uma Lesu Gatal, s'occupe de la protection de cette maison haute et, dans le passé, jouait le rôle de « bras droit » du roi.

On trouve trois couples de maisons nobles à Fatisin, qui entretiennent des rapports d'alliances entre elles et sont appelés *mane kwaik_{tt}* (frère aîné), *mane klaran_{tt}*, (frère cadet) et *mane ikun_{tt}* (frère benjamin). Chacun de ces couples de maisons possède une fonction spécifique et complémentaire dans le hameau : le couple de maisons aînées, appelées Bei Fahik Bei Klau - Lokas Lalor, est responsable des relations extérieures ; le couple de maisons cadettes, appelées Klaran - Hae Molin, s'occupe de la justice et abrite le conseil d'anciens, *tesilia_{tt}* ; et enfin le couple de maisons benjamines, appelées Ai Lasa'en - Ai Latoban, s'occupe des rituels. Ce système de maisons couplées est appelé localement *fukun_{tt}*, chaque couple possédant un chef noble désigné par le même nom, *fukun_{tt}*. Ainsi, à Fatisin, le *fukun_{tt}* aîné est appelé « Dato Lalor » et son chef « Bei Kornei »⁴⁵, le *fukun_{tt}* cadet « Liurai » et son chef « Bei Basin », et le couple benjamin « Dato Lasaen » et son chef « Bei Rai Ulun ».

Le *fukun_{tt}* Dato Lalor et le *fukun_{tt}* Liurai possèdent également chacun un *fukun_{tt}* subordonné. Celui subordonné au *fukun_{tt}* Dato Lalor est un couple de maisons guerrières

⁴⁵ Il est important de noter que les « noms » des chefs des maisons lignagères correspondent en fait à un « rôle » et sont ainsi transmis d'une génération à l'autre.

(*kakaluk_{tt}*) Badiuk - Lokas Lalor dirigé par Na'i Lalor, responsable des rituels de protection du hameau et des rituels de guerre, en particulier « *matak malirin_{tt}* », rituel fait à la fin du cycle des cérémonies pour apporter « le cru et le froid » dans le hameau - synonyme de santé, paix et équilibre. Le *fukun_{tt}* subordonné au *fukun_{tt}* Liurai est le couple de maisons responsables de la logistique, Etu Klosan - Kaluan, dirigé par Bei Bukar, qui, selon les anciens du hameau, était également responsable des échanges commerciaux avant la colonisation portugaise. Aujourd'hui, Bei Bukar ne s'occupe que de la communication entre les différentes maisons et de l'organisation des cérémonies. Une dernière maison ayant une fonction spécifique est placée sous la gouvernance de Bei Rai Ulun : Uma Bekous dont le chef, Na'i Balias, est responsable de la coupe du bois destiné à construire ou réparer la maison haute Na'i Uman Fatisin.

Si Bei Rai Ulun est le responsable de tous les rituels généraux du hameau, il est important de noter qu'une maison lignagère, Uma Klaran Tuan, subordonnée à Bei Basin, est responsable d'un rituel particulier, des sacrifices et offrandes faits en l'honneur des esprits de la terre. Cette exception est due au fait que selon les récits d'origine, le fondateur de la maison Uma Klaran Tuan, anciennement appelé Uma Lorotuan Bekiruk, serait un des premiers arrivés dans la zone.

La maison Uma Klaran Tuan compte elle-même avec trois maisons qui lui sont liées : Uma Bei Tahun, dont le chef, appelé Dato Oan Makaer, s'occupe exclusivement de l'entretien du grand autel collectif du hameau (un banyan nommé Ksadan Na'i Fatisin) ; Uma Kua Kelen, qui est en charge du sacrifice des animaux ; et Uma Laen Tuan, qui abrite ceux qui sont chargés de perpétuer la culture et tradition de la maison lignagère.

Maison lignagère	Fonction
Uma Metan Romalae - Na'i Uman Fatisin	Chef
Bei Fahik Bei Klau - Lokas Lalor	Relations extérieures
Klaran - Hae Molin	Justice
Ai Lasa'en - Ai Latoban	Rituels

Badiuk - Lokas Lalor	Guerre ; Rituels de protection du hameau
Etu Klosan - Kaluan	Communication ; Logistique
Uma Bekous	Coupe du bois destiné à construire la maison haute
Uma Lesu Gatal	Bras droit et protecteur de la maison haute
Uma Klaran Tuan	Sacrifices et offrandes aux esprits de la terre
Uma Bei Tahun	Entretien du grand autel collectif du hameau
Uma Kua Kelen	Sacrifier les animaux pour le compte de la maison Uma Klaran Tuan
Uma Laen Tuan	Perpétuer la culture et la tradition de la maison Uma Klaran Tuan

Figure 14. Les fonctions spécifiques de chaque maison lignagère à Fatisin.

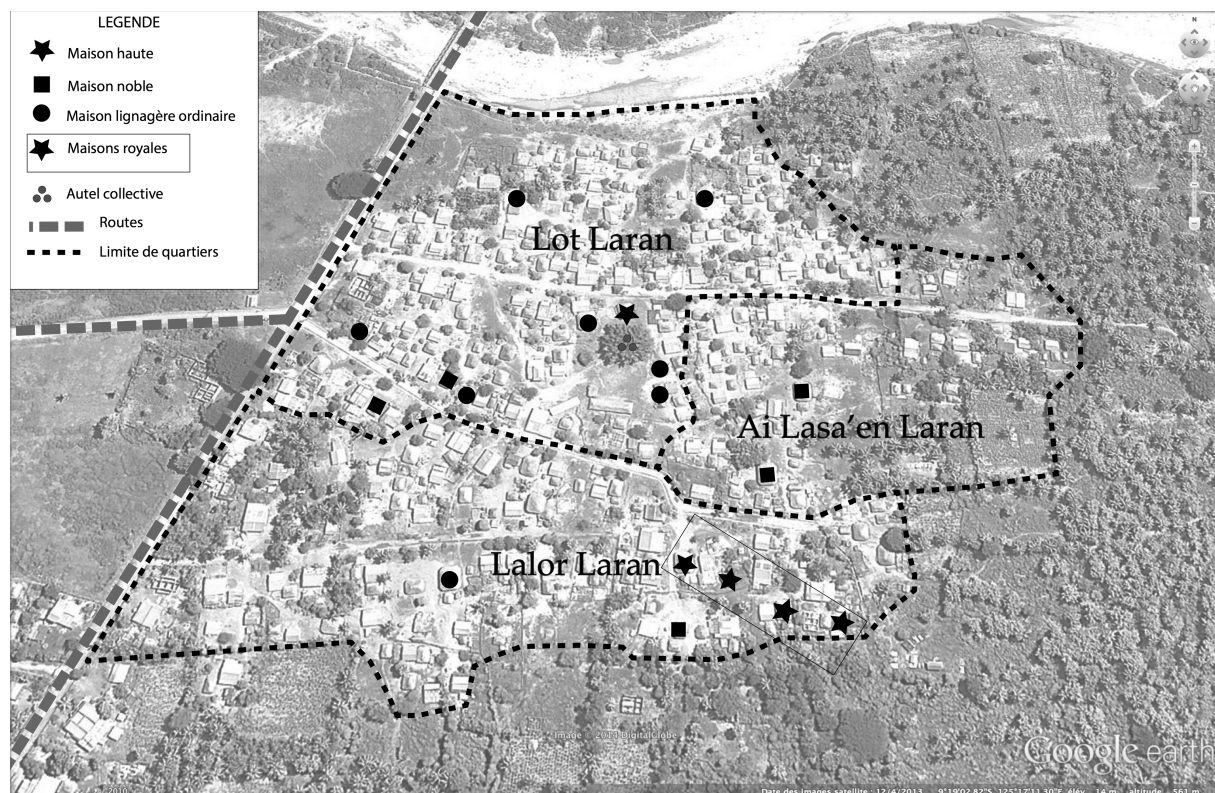


Figure 15. Les maisons lignagères de Fatisin. © B. Crespi

- Holbelis

A Holbelis, une structure hiérarchique originelle de maisons subsiste dans une organisation plus récente, qui englobe la totalité des maisons présentes actuellement dans le hameau.

Tout d’abord, la structure hiérarchique plus ancienne est une organisation complexe entre trois groupements de maisons appelé *Leo Siwet* (= les neuf hameaux). Ces trois groupements de maisons, nommés Gamal Hatak, Amal Gone’il et Gamal Asa Bere, possèdent chacun une structure hiérarchique propre, autour de maisons originelles. Ainsi, dans le premier groupement, Gamal Hatak, considéré comme le plus prestigieux, la maison haute s’appelle Babulo. Cette maison est suivie dans la hiérarchie par les maisons nobles Bei Sina, dont le chef est le porte-parole du roi, De Gol, qui préside le conseil du groupement Gamal Hatak, Pur Gewen et Diru Det Tas, lesquels font office de messagers du roi, Solo Gatal et Hale Gatal dont les anciens constituent le conseil du groupement et Tada Gatal, qui s’occupe des relations extérieures.

Le deuxième groupement, Amal Gone’il, dont la maison haute s’appelle De Buak, est le deuxième groupement de maisons dans l’ordre de prestige à Holbelis. Sous l’autorité de De Buak se trouvent les maisons nobles De Badani, dont le chef est le porte-parole du roi, De Uzu, qui préside le conseil du groupement Amal Gone’il, et Bei Ati, la maison guerrière.

Le troisième groupement de maisons, Gamal Asa Bere, aussi appelé Gamal Pieba, ne possède pas quant à lui de maison haute : même si l’une de ses maisons nobles possède un statut légèrement plus élevé que les autres, Gamal Pieba est inclus dans la hiérarchie de la maison De Buak, et ses maisons nobles ont des fonctions qui sont associées à De Buak. Ces maisons nobles sont Bei Soro, Tei Lolo, Mone Goni’on et Bei Liku, qui constituent le conseil du groupement Amal Gone’il, et De Burot, qui s’occupe des relations extérieures pour le compte de De Buak.

Groupement	Maison lignagère	Fonction
Gamal Hatak	Babulo	Chef
	Bei Sina	Porte-parole du roi

	De Gol	Président du conseil
	Pur Gewen	Messenger du roi
	Diru Det Tas	Messenger du roi
	Solo Gatal	Membre du conseil
	Hale Gatal	Membre du conseil
	Tada Gatal	Relations extérieures
Amal Gone'il	De Buak	Chef
	De Badani	Porte-parole du roi
	De Uzu	Président du conseil
	Bei Ati	Guerre
Gamal Pieba	Bei Soro	Membre du conseil (Amal Gone'il)
	Tei Lolo	Membre du conseil (Amal Gone'il)
	Mone Goni'on	Membre du conseil (Amal Gone'il)
	Bei Liku	Membre du conseil (Amal Gone'il)
	De Burot	Relations extérieures (Amal Gone'il)

Figure 16. Les fonctions spécifiques de chaque maison lignagère à Holbelis.

Quant à la structure récente, elle recouvre dans la première et est comparable à celle de Fatisin. Elle est constituée par une maison haute (*De Bo'al_{bq}*) dont le chef est appelé *Na'i Gie De_{bq}*, des maisons nobles (*De Por_{bq}*), des maisons lignagères ordinaires (*De Gugul_{bq}*) et des maisons « détachées » correspondant à des subdivisions du clan, ou des matrilignages (*Dil_{bq}*).

Il est important de noter que la configuration actuelle du hameau de Holbelis ne correspond plus à celle d'origine, fondé lors de l'accord Leo Siwe (accord qui a défini

l'organisation socio-politique de Holbelis⁴⁶), puisque lors de l'invasion indonésienne les maisons lignagères ont été réorganisées spatialement - pour intégrer de nouvelles maisons, chassés de la montagne par les milices - selon un schéma arbitraire choisi par le gouvernement.



Figure 17. Les maisons lignagères de Holbelis. © E. Habert/B. Crespi

- Matai

Selon les récits anciens, le hameau de Matai aurait été créé par cinq nobles, chacun appartenant à un matrilignage différent d'une même maison lignagère dont le nom est gardé secret. Chacun d'eux a donné naissance à une maison lignagère, les cinq formant aujourd'hui la base de la hiérarchie sociale de Matai : la maison haute Uma Dato Boot Babulo et les maisons nobles Uma Dato Lusin (l'aîné), Uma Dato Bei Klaran (le cadet), Uma Dato Bere Bein (le benjamin) et Uma Badaen Makerek (le serviteur). Cette dernière a été créée quelque

⁴⁶ Voir chapitre 4.

temps après les quatre premières, dont les chefs se regroupaient en une maison guerrière appelée Uma Airin Ha'at (= « la maison des quatre piliers sacrés »).

Le chef de la maison haute Uma Dato Babulo, appelé Na'i Matai, doit toujours être un grand guerrier (*Na'i Funu_{tt}*), responsable de la protection du royaume de Kamanasa et des guerres. En-dessous de lui, le chef de la maison Uma Dato Lusin est le porte-parole du Na'i Matai et le maître de la parole du hameau, responsable de la conservation et de la transmission de la culture et des traditions ; il est également responsable des relations extérieures. Le chef de la maison Uma Dato Bei Klaran est chargé de la justice (*tesilia_{tt}*), c'est-à-dire que sa fonction est de résoudre les problèmes et les conflits du hameau. Le chef de la maison Uma Dato Bere Bein s'occupe des rituels et de la guerre. Pour finir, le chef de la maison Uma Dato Badaen Makerek est celui qui s'occupe de la logistique et joue le rôle de messenger du hameau ; dans le passé il était également responsable des échanges commerciaux. En tant que dernière arrivée, sa maison n'a pas de droit coutumier sur les terres de Matai.

Maison lignagère	Fonction
Uma Dato Babulo	Chef
Uma Dato Lusin	Perpétuer la culture et la tradition ; Relations extérieures
Uma Dato Bei Klaran	Justice
Uma Dato Bere Bein	Rituels ; Guerre
Uma Dato Badaen Makerek	Communication ; Logistique

Figure 18. Les fonctions spécifiques de chaque maison lignagère à Matai.

- Sanfuk (Kamanasa)

Les hameaux de Fatisin, Holbelis et Matai, dont les chefs sont uniquement des *Na'i_{tt}* (Seigneur), sont subordonnés au hameau de Sanfuk, d'où émane le pouvoir du *Liurai_{tt}*. Toutefois, on ne retrouve pas dans l'organisation du village la structure de pouvoir originelle, car plusieurs maisons importantes ont déménagé du côté indonésien lors de la Guerre de Manufahi en 1912 et aussi dans le hameau voisin de Fatisin. Du fait de la réorganisation

provoquée par cette guerre, aujourd’hui l’unique maison lignagère de ce groupe qui subsiste dans l’actuel hameau de Sanfuk est celle de Kala Buk, les quatre autres maisons, Uma Dato Kain Ha’at - Liurai Aas, Uma Alin, Uma Kal Koba et Uma Dato Amanas étant désormais localisées dans le hameau de Fatisin. Ces maisons ont toutefois gardé un fort lien avec celles déplacées en Indonésie, et lors des rituels, que ce soit ceux exécutés à Kamanasa ou ceux en Indonésie, les habitants doivent toujours se retrouver sur place.

D’après la structure résiduelle subsistant de Kamanasa, la maison haute est celle de Uma Dato Kain Ha’at - Liurai Aas. Cette maison non habitée à Fatisin possède une gardienne qui s’occupe chaque soir d’allumer un petit feu à l’intérieur de la maison, et il est interdit à quiconque, même aux autres membres de la maison, d’entrer et même d’apercevoir l’intérieur de la maison. En dessous, on trouve ensuite deux *fukun_{ti}* : Uma Alin - Kal Koba, les gardiens de la culture et des traditions de la famille royale, et Uma Nikir - Kala Buk, responsables des rituels. Tandis que les maisons Uma Alin et Kal Koba sont à l’intérieur du hameau de Fatisin et la maison Kala Buk à Sanfuk, Uma Nikir est partie en Indonésie, ainsi que deux autres maisons nobles, Uma Dato Mane Lima et Uma Dato Leklaran Tanani. Les fonctions de ces deux maisons n’ont pas été révélées. La dernière maison noble, située à Fatisin, celle qui s’occupe des relations extérieures, est nommée Uma Dato Amanas et son chef, Bei Bokur.

Maison lignagère	Fonction
Uma Dato Kain Ha’at - Liurai Aas	Roi
Uma Alin - Kal Koba	Perpétuer la culture et la tradition
Uma Nikir - Kala Buk	Rituels
Uma Dato Amanas	Relations extérieures

Figure 19. Les fonctions spécifiques de chaque maison lignagère à Sanfuk.

Nous voyons ici, avec l’exemple de Sanfuk, qu’il y a une différence entre l’organisation sociale et hiérarchique des maisons lignagères et leur emplacement physique, ce qui correspond probablement à des traces d’une structure plus ancienne où les chefferies étaient beaucoup plus mobiles qu’aujourd’hui.

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. A 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}* (roi), *Loro_{tt}* (prince) et *Na'i_{tt}* (Seigneur), selon la taille et l'importance de la communauté dont ils sont en charge. Les *Liurai_{tt}* (*liu_{tt}* signifiant « au-delà⁴⁷ », *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}*⁴⁸ 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}*⁴⁹ sont d'un lignage « maître de la terre » et sont réputés de bons guerriers.

Ensuite, les nobles sont représentés par les *Dato_{tt}*, qui s'occupent des hameaux (*Knua_{tt}*). Ils peuvent remplir différentes fonctions, comme maîtres des cérémonies (*Makaer_{tt}*⁵⁰), maîtres de la parole (*Lianain_{tt}*), maîtres de guerre (*Méo_{tt}* ou *Kakaluk_{tt}*) ou encore auxiliaires des rois (*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

⁴⁷ Même si l'explication la plus fréquemment invoquée par les chercheurs de la zone (Francillon 1967 : 24, McWilliam et Traube 2011 : 7, Bonvensiepen 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 ».

⁴⁸ Le mot *Loro* peut être traduit également par « soleil ».

⁴⁹ Le mot *Na'i* est utilisé aussi pour dire « propriétaire » ou « descendant des ancêtres ».

⁵⁰ Ils peuvent être des sacerdoxes, guérisseurs, haruspices, etc. Nous discuterons plus de ce statut par la suite.

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.

A 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.

3.2 Des sociétés matrilineaires et uxori-locales

Les Tetun et les Bunaq du royaume de Kamanasa ont un régime de succession matrilineaire et de résidence uxori-locale, 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 l'organisation sociale matrilineaire et uxori-locale de ces groupes.

3.2.1 Les alliances matrimoniales

Au village de Kamanasa, l'homme une fois marié, appelé *mane foun_{tt}* (= homme nouveau), doit habiter dans la maison de sa femme, *uma hun_{tt}* (= maison tronç), 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}*)⁵¹. 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)⁵², 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 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}*⁵³. J'ai pu trouver quelques exemples de cette situation, comme celui d'une femme originaire de la maison 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}*, tandis que la maison *fetosawa_{tt}* doit

⁵¹ 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}*.

⁵² Francillon (1989 : 26) traduit cette expression en tant que « la prunelle des yeux » en lui donnant un aspect « précieux ».

⁵³ C'est la femme qui siège dans la maison au moment où arrive la *mata musan_{tt}* qui partage les terres.

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 (photo hors texte 3).

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 matrilignage 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 paqe_{bq}* » (= rejet et bouture cueillir 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 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. Cette forme d'alliance matrimoniale permet la perpétuation des différents matrilignages *dil_{bq}*, à l'intérieur de la même maison (Friedberg 1977), 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 (1977) 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 prince titre) ou *die ukur_{tt} gemel die naran_{tt} gemel* (= fondement tête richesse fondement nom richesse), termes désignant les objets sacrés de chaque maison.

3.2.2 Un rôle politique ancien pour les femmes ?

De même, 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 : 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. Cette configuration se retrouve par exemple chez couple habitant à Fatisin, dont la femme est originaire de la maison haute de Holbelis, Babulo, et l'homme, d'une des maisons de la famille royale de Kamanasa, Uma Alin.

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. Or cela n'a pas été toujours le cas. Mes informateurs n'ont pas pu me répondre depuis quand ce système est en place, mais ils soupçonnent qu'il n'est apparu qu'au temps des Portugais, puisque les femmes n'étaient pas reconnues comme « chefs » par ces derniers.

Selon quelques récits, avant l'arrivée des Portugais, les femmes avaient une place déterminante dans la société et il était commun de les retrouver au pouvoir. Durand (2009b : 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.

Friedberg (1977) suggère que la hiérarchie des villages qui étaient soumis dans le temps à Wehali (comme est le cas pour Kamanasa) aurait pu comporter deux chefs de sexe masculin, l'un dont le rôle aurait été féminin et qui se serait occupé des affaires internes au village, et l'autre dont le rôle aurait été masculin et qui aurait traité des relations avec l'extérieur, le premier étant hiérarchiquement supérieur au second. Mais en fait rien ne prouve que ces rôles aient toujours été occupés par des hommes.

Cela dit, il m'a été difficile de faire la différence entre ce qui était seulement un rôle féminin et une femme de fait, mes informateurs m'affirmant que de vraies femmes occupaient la fonction de *Liurai_{tt}*. Par exemple les anciens chefs ou rois des maisons Uma Klaran Tuan et Na'i Uman Fatisin sont considérés par la plupart de mes informateurs comme des femmes. De plus, une photo de 1940 prise par les Japonais, qui m'a été montrée par les anciens de Fatisin, montre une femme en tant que *Liurai_{tt}* de Kamanasa.

Selon Friedberg (1977), le dédoublement des fonctions peut être retrouvé à l'intérieur même des maisons hautes et nobles : dans la maison d'un chef féminin, par exemple, on distingue celui qui est responsable des relations avec l'extérieur de la maison et possède le pouvoir étendu, et celui qui détient le pouvoir restreint, à l'intérieur de la maison dont il est le chef rituel et où il est hiérarchiquement supérieur au premier : dans la maison Uma Klaran Tuan par exemple, maison où ce dédoublement est aujourd'hui le plus évident, les deux rôles sont assurés par des hommes, le premier par Yosef Nahak et le deuxième par Marcelos Nahak. Néanmoins, ces pouvoirs sont aussi liés à la possession de certains objets qui ne sont pas la propriété collective de la maison mais celle d'un *dil_{bq}* particulier, c'est-à-dire d'une branche d'un matrilignage correspondant à un réseau de maisons liées par une même maison originelle.

Par conséquent, 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 *dil_{bq}*. A Kamanasa le mot « *dil_{bq}* » est remplacé par « *kain_{tt}* », et chaque famille nucléaire⁵⁴ à l'intérieur d'un *kain_{tt}* est appelée « *ahi matan_{tt}* » (= feu œil). Il est intéressant de noter ici que Hicks (1983), lors de son terrain à Caraubalo (Viqueque) également peuplé de Tetun, indique que le mot « *ahi matan_{tt}* » était utilisé pour désigner un clan, « *kain_{tt}* » pour des phratries et « *feto fuan_{tt}* » ou « *mane fuan_{tt}* » pour les lignages.

⁵⁴ Le terme « famille nucléaire » est utilisé pour la structure familiale qui regroupe uniquement le couple marié et ses enfants.

A y regarder de plus près, le système de parenté de cet autre groupe Tetun (à l'exception du village de Luka), diffère lui aussi substantiellement de celui retrouvé à Kamanasa, étant patrilinéaire et patrilocal. Il semble ainsi que les Bunaq et les Tetun de Kamanasa ont transformé leur système d'alliance et de parenté en fonction l'un de l'autre, en donnant naissance à un système local original, qui n'existe nulle part ailleurs.

3.2.3 Les alliances matrimoniales et la territorialité

Dans les échanges matrimoniaux, le territoire est un point de référence : quand la relation intervient entre les membres de deux communautés déjà apparentées, c'est-à-dire entre donneurs et receveurs de femmes, que ce soit le système *umane-fetosawa_{ti}* ou *mane foun_{ti}*, l'union est considérée comme un « *renforcement du toit de la maison* », tandis qu'entre deux communautés non encore alliées, l'union est conçue comme « *de l'extérieur* » ou « *d'une pierre différente* » (M.N., Fatisin)⁵⁵. En effet, l'alliance entre deux maisons ouvre le droit, sinon à l'appropriation, au moins à l'usage du territoire. A Kamanasa ces étrangers sont appelés « *la'o rai_{ti}* » ce qui signifie « marcher sur la terre », faisant allusion au fait qu'ils se sont déplacés en dehors de leur territoire coutumier. La préférence est donnée aux liaisons entre les différents hameaux et villages du *Reino* traditionnel de Kamanasa, et à l'intérieur de ceux-ci.

De même, les rapports entre deux maisons déjà alliées sont censés être maintenus et nourris par les échanges matrimoniaux, mais peuvent s'interrompre au prix d'un don important. A défaut du maintien de cette relation, les deux maisons seront pénalisées par les ancêtres : des malheurs pourront les affecter, et avec elles tout le village. De même, les droits sur le territoire ouverts par ces rapports devront également être entretenus. Le récit de Fesawa, qui décrit la submersion et la destruction du village de Lihuwai Wetalas dont les reines avaient refusé l'alliance avec des rois de la montagne, serait un bon exemple des conséquences d'un refus d'échanges matrimoniales entre des maisons alliées⁵⁶. On trouve également un extrait d'un texte versifié (annexe 2) qui traite de la fondation des rapports hiérarchiques à partir des alliances entre les communautés de la mer et de la montagne, et qui

⁵⁵ Fitzpatrick et Barnes (2010) ont également trouvé ces expressions chez les communautés tetun de Viqueque.

⁵⁶ Nous discuterons sur les différentes versions de ce récit prochainement.

signale comment la rupture de ce lien entraîne la mort et la disparition des maisons engagés dans l'accord :

« *Lalete uma rua keta ta kotu* = la liaison entre les deux maisons ne peut pas être coupé

Ta motu imi le'et ami le'et ona = vous restez tout seuls et nous restons tout seuls aussi

Dalan sa'e mata-bian mesa dei dalan = le chemin vers la mort est un chemin solitaire »

Les maisons sans alliances sont d'ailleurs considérées comme « sauvages », comme nous pouvons voir dans cet adage :

« *O sa fuik liu fali manu tafui* = tu es plus sauvage encore que l'oiseau « *tafui* »⁵⁷

Fuik manu tafui dia sei kona » = car l'oiseau « *tafui* » sauvage peut au moins faire des alliances »

Au regard des relations qu'entretiennent Holbelis et Kamanasa aujourd'hui, le premier ayant été accueilli sur les terres ancestrales du second, Il est intéressant de noter qu'une femme de la maison haute de Holbelis (Babulo), s'est mariée avec un membre de la famille royale de Kamanasa, et qui plus avec celui qui était censé être le prochain *Liurai_{tt}* de Kamanasa. Cette alliance s'est faite semble-t-il dans le souci de réactiver les relations anciennes qui permettent à ces clans bunaq d'avoir des droits d'usage sur le territoire tetun. De multiples relations de ce type viennent conforter divers droits ouverts sur le territoire.

Ainsi, sur le territoire de notre zone d'étude se dessine toute « *une cartographie métaphorique des chemins des relations sociales* », politiques et rituelles, comme l'écrit McWilliam (2006 : 112), et c'est justement cette cartographie qui permet de comprendre la structure sociale de Kamanasa et les rapports entre les différents clans. Selon le même auteur, la relation entre l'histoire orale et les dénominations des lieux sert à donner de la puissance aux lieux et aux relations sociales établies tout au long du parcours migratoire depuis les origines de chaque clan ; elle sert aussi à légitimer les droits sur la terre occupée, qui apparaît ainsi comme un droit directement hérité des ancêtres. Le système coutumier territorial est ainsi complexe : l'appropriation passe par différents niveaux de gestion et d'accès, du premier arrivant aux groupes alliés, et procède de croyances cosmologiques dont l'importance est capitale.

⁵⁷ *Tafui* est un petit oiseau noir non identifié.

Au final, la stratégie qui consiste à incorporer les nouveaux arrivants dans la hiérarchie des groupes d'origine à travers les alliances sert à gérer les migrations et l'accès à la terre, et à délimiter des frontières. Selon Fitzpatrick et Barnes (2010), c'est d'ailleurs cette capacité sociale à ordonner les principes d'appropriation première (droit des premiers occupants) qui permet, entre autres, la résilience de la propriété coutumière dans le contexte de post-conflit timorais.

4 Un espace investi par les êtres de l'au-delà

Comme dans d'autres sociétés dans l'Est Insulindien (Rappoport et Guillaud 2015), le territoire du royaume de Kamanasa est caractérisé par une organisation originale où les lieux dotés d'une symbolique particulière sont nombreux : des maisons lignagères où les trésors d'un lignage sont préservés, des places de danse situées au centre du hameau et associées à des pierres ou des banyans, des autels familiaux érigés devant les maisons, ou autels collectifs à des endroits-clés du territoire, des bois sacrés entretenus par des interdictions. Ces lieux sont activés lors des rituels qui rassemblent les membres de la communauté, mais sont surtout présents dans l'imaginaire des timorais comme des lieux sacrés, investis de la puissance des êtres de l'au-delà.

4.1 Les différentes catégories d'êtres de l'au-delà

La société de Kamanasa identifie cinq différents types d'êtres de l'au-delà. Le premier, appelé *Maromak_{tt}*, considéré comme l'être suprême et comparé aujourd'hui à Dieu, est une entité plutôt masculine qui vit au « ciel » et qui n'a pas d'interaction directe avec les vivants.

La deuxième entité correspond aux âmes des personnes mortes, qui demeurent dans l'espace domestique exclusivement, sont connus du nom de *matebian_{tt}* ou *mateklamar_{tt}*, et sont associés plutôt à des êtres maléfiques.

Les troisièmes entités sont les *beiala_{tt}*, les ancêtres proches, garants des modalités de transmission des droits, privilèges, biens, etc. Le culte destiné à ces êtres bienveillants est le fait d'une petite unité sociale, comme la maisonnée. La différence avec les *matebian_{tt}* réside dans le fait que tous les morts ne deviennent pas des ancêtres. En effet, ce sont les rituels faits

par les vivants qui permettent, s'ils sont correctement accomplis, la transformation de l'esprit du mort malveillant en ancêtre. Un esprit non érigé en ancêtre a tendance à errer dans le hameau, ce qui peut être dangereux pour les habitants. Parmi les *matebian_{tt}*, l'un spécifiquement fait très peur au villageois, celui des femmes qui sont mortes enceintes et dont l'âme errante est appelée *pontiana_{tt}*. La simple visualisation de cet esprit peut apporter le malheur et même la mort.

Les quatrièmes entités sont les *bei ubuk_{tt}*, ancêtres mythiques garants des normes et des valeurs de la société. Fondateurs des clans ou même d'un groupe ethnolinguistique, ils sont des figures transcendantes correspondant à des animaux totémiques ou à des héros humains, leur donnant une nature proche de celle des dieux et dont on verra différents exemples en examinant les récits de fondation.

Finalement, les cinquièmes entités, *rainain_{tt}*, sont les esprits de la terre, présents dans la forêt et propriétaires de la terre « sauvage ». Ils habitent, ainsi comme les *beiala_{tt}*, le monde terrestre ; néanmoins ils sont responsables des champs et d'autres terres « sauvages », tandis que les *beiala_{tt}* sont restreints à l'espace domestique. Ainsi, la communauté de Kamanasa a mis en place des rituels et cérémonies non seulement destinés à l'être suprême *Maromak_{tt}*, qui garantit la production et la reproduction de toutes choses, mais aussi destinés aux esprits ancestraux « *beiala_{tt}* » et « *bei ubuk_{tt}* », qui sont censés veiller sur les membres de la communauté et maintenir l'équilibre social, l'ordre et la santé au hameau. La communauté doit encore faire des offrandes aux esprits néfastes de la terre « *rainain_{tt}* », qui, s'ils étaient négligés, pourraient attirer la mauvaise fortune et la maladie.

Ainsi, tant chez les Bunaq que chez les Tetun, le hameau est souvent considéré comme le domaine des ancêtres (*beiala_{tt}*), tandis que les champs cultivés (*to'os_{tt}*) et les zones non habitées sont le territoire des esprits maîtres de la terre (*rainain_{tt}*). Les *beiala_{tt}* sont considérés comme des créatures bénéfiques, associés au domestique (*knua laran_{tt}*) et au froid (*malirin_{tt}*), au contraire des *rainain_{tt}* qui sont des êtres maléfiques, associés au sauvage (*fuik_{tt}*) et au chaud (*manas_{tt}*), et dont les villageois craignent le pouvoir. Il y a dans cette idée d'espace sauvage et domestique une vision d'espace habité ou non. Ainsi, un jardin cultivé à côté de la maison n'a pas besoin de rituels, car il s'agit d'un lieu domestiqué, et dès lors il ne possède pas de *taroman_{tt}*, l'autel destiné aux rituels de production faits dans les champs pour, entre autres fonctions, tenir éloignés les *rainain_{tt}*.

4.2 Espace domestique, espace sauvage

Dans ces sociétés, dites « *non-modernes* » (Dumont 1983), où la distinction entre nature et culture n'existe pas, il n'est pour le visiteur étranger pas toujours facile de savoir où finit le hameau, l'espace « domestique », et où commence le monde extérieur, perçu comme sauvage et hostile. Nous exploiterons ici cette idée de sauvage, domestique et semi-domestique à Kamanasa, qui différencie les milieux et est à l'origine de leur système classificatoire.

A Kamanasa, d'un côté l'idée de sauvage peut être traduit en plusieurs mots : *molint* (alentour du hameau), *fohont* (montagne), *ai-laran tuant* (forêt) etc. pour ce qui est de l'espace, et *fuikt* pour les personnes, animaux et plantes. De l'autre côté, le concept de « domestique » n'est présent que dans des rares mots comme celui de *knua laranint* (partie habitée du hameau) et *ema dianint* (gens civilisés). Ainsi, ce qui différencie le sauvage du domestique dans cette société 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.

A Suai, les milieux non habités (forestiers et paysages côtiers) ont le même statut : ce sont des lieux normalement non appropriés, où l'on procède à la récolte des plantes spontanées et semi-spontanées, et habités par les esprits maîtres de la terre ; ils sont ainsi considérés comme « sauvages » (*fuikt*). Or ces lieux sont fréquentés presque quotidiennement par les habitants et peuvent être aussi modifiés : des espèces utiles sont encouragées par le dégagement des plantes nuisibles à leur croissance et les graines des fruits consommés sur place sont replantées. Ce qui caractérise un espace semi-domestique dans la catégorie européenne n'est pas ainsi valable dans ces sociétés, et ce concept est donc inexistant.

De plus, les jardins à côté des maisons sont clairement perçus en tant qu'espace domestique, tandis que le statut des champs est beaucoup plus compliqué, puisque, bien qu'étant complètement façonnés par l'homme, ils sont classés localement dans la catégorie des espaces non-domestiques (*molint*), « sauvages » par le statut des non-humains qui les occupent.

Il en va de même pour les hameaux abandonnés, dont les vestiges de construction sont parfois transformés en autels, près desquels des rituels sont effectués. Ces lieux, entendus comme « sauvages », sont surtout placés en montagne, à l'intérieur des terres, donc sont associés *a priori*, selon les représentations locales, à des populations bunaq, les tetun étant,

selon eux, présents - et ayant le pouvoir politique - notamment sur la côte. Ces hameaux ont été abandonnés récemment, sous l'administration indonésienne, puisque leurs habitants ont été déplacés sur la côte, auprès des populations tetun⁵⁸. Ces nouveaux hameaux, souvent constitués sous la contrainte militaire à partir d'un groupement de plusieurs précédents hameaux, diffèrent alors substantiellement des anciens : le christianisme y est plus développé et la plupart des populations y pratiquent aujourd'hui le culte de la vierge (*Bunda Maria*_{ti}). Dans les anciens hameaux abandonnés, les rituels ancestraux continuent d'être pratiqués par les différents groupes de population déplacés, mais ces rituels sont différents et ne se réfèrent pas au christianisme. Du fait de la forte présence des esprits périodiquement ranimés par les rituels, les vieux hameaux sont investis d'une valeur sacrée, à la différence des nouveaux hameaux dépourvus de cette valeur. Cette situation accentue ce double statut des hameaux, les nouveaux ayant le statut de « domestique » (*knua-laran*_{ti}) et les anciens de « sauvage » (*ai-laran*_{ti}). Il faut savoir aussi que ces anciens hameaux qui se veulent « abandonnés » ne le sont pas dans la pratique : les lieux continuent d'être fréquentés pour faire paître le bétail, ou au cours des parcours de chasse, ou encore pour récolter les matériaux nécessaires à l'entretien ou à la reconstruction des maisons lignagères, etc. Associés aux nouveaux hameaux, ils constituent un territoire coutumier où les habitants partagent non seulement l'espace, mais également un calendrier rituel et des récits de migration (cf. Rappoport 2017).

5 Des différents niveaux de maîtrise de la terre et ses usages

La question de la terre recouvre deux dimensions au Timor : 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. A 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*_{ti}).

⁵⁸ Installés surtout dans les espaces libres entre deux hameaux, ou encore dans des hameaux bunaq préexistants dans la zone.

5.1 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. A 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 Bonvensiepen et Delgado (2016), les catégories « indigène » et « sacré » sont d'ailleurs diamétralement opposées à celles « d'étranger » et de « politique ». 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 « *fui_{tt}* » (= sauvages) et, considérés comme maléfiques, sont parfois appelés « diables », parfois désignés comme des *ular_{tt}* (= serpents géants⁵⁹). Les habitants locaux les représentent comme des êtres plutôt féminins. D'autres chercheurs (Francillon 1967 : 151) les considèrent comme les esprits des anciens occupants de la terre, mais cela ne paraît pas être le cas dans le royaume de Kamanasa.

⁵⁹ Ces serpents géants, dont l'existence est témoignée par les habitants locaux selon mes informateurs, apparaissent souvent dans des récits mythiques comme l'essence même de la vie et de la terre sauvage. Le mot *ular_{tt}* peut être également utilisé pour désigner des chenilles et des vers nuisibles à l'homme. A savoir, en tetun le mot employé pour les serpents non-venimeux est *samea_{tt}*, et pour les serpents venimeux, *samodo_{tt}*.

Le second pouvoir est le pouvoir politique, détenu par le *liurai_{tt}*, celui que nous avons vu comme étant « au-delà de la terre », c'est-à-dire le roi. 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 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.

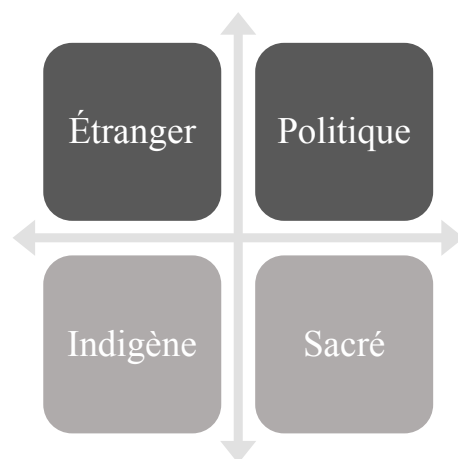


Figure 20. Les différents niveaux de maîtrise du territoire à Kamanasa.

5.2 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 roi (*liurai_{ti}*) à des alliés, à la condition de 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. Par exemple, la forêt de Mane Lima appartient au clan royal de Kamanasa, mais des droits d'usages ont été octroyés à des clans de Fatisin, qui à leur tour ont accordé l'usage des parcelles à des clans de Maneikin, lesquels y ont planté des pieds de teck.

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.

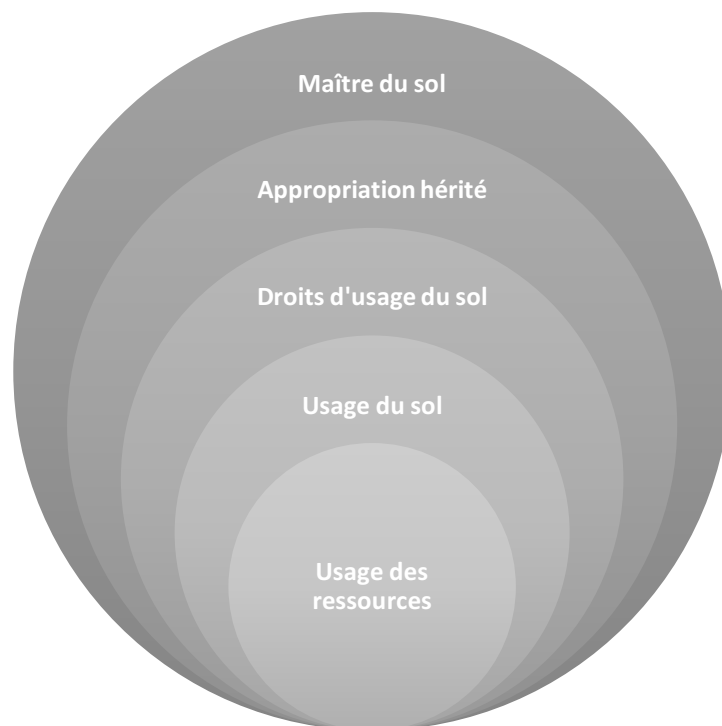


Figure 21. Les différents niveaux d'appropriation du territoire à Kamanasa.

5.3 Un usage communal du territoire

A 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 cimetières⁶⁰. 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 à l'ouest de Timor : 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 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,

⁶⁰ 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.

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 différent de la conception moderne 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 maintenant. C'est-à-dire que selon les périodes, différents groupes auraient pu utiliser une même zone, ainsi comme retrouvé dans plusieurs endroits dans le continent africain. Selon l'exemple donnée par Duvail (2017) sur le delta du fleuve Tana au Kenya, depuis plusieurs siècles de multiples utilisateurs se partagent l'espace du delta, dont les ressources ne sont pas appropriées de façon exclusive par un groupe, mais plutôt partagées, selon des règles qui évoluent en fonction de la disponibilité des ressources et du rythme des crues. Dans cette 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 (photo hors texte 4). Chaque groupe se voit d'ailleurs interdire l'accès en dehors de la période rituelle.

A 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}*) et usagers (l'ensemble de la communauté), comme nous le verrons ensuite.

Comme l'avait déjà montré Ostrom dans *Governing the commons* (1990), la gestion de ces ressources doit suivre quelques principes qui, à Kamanasa, sont lisibles dans plusieurs domaines : la délimitation des différentes zones (lieux sacrés, champs, hameau) ; l'identification du clan « maître des lieux » (*rainain_{tt}*) ; la désignation d'un gardien qui surveille et punit les usages abusifs, le vandalisme et les appropriations irrégulières (*ai-makle'at_{tt}*) ; la clarification des règles d'usage et des interdictions (*tara bandu_{tt}*) ; un responsable pour la résolution des conflits (*tesilia_{tt}*) ; et la participation des usagers dans la prise de décisions. Ces domaines seront explorés au long des chapitres suivants. A noter que dans le système de communs proposé par Ostrom, les initiatives incluaient une prise de

conscience et une organisation délibérée en vue de garantir la protection des ressources ; en revanche, à Kamanasa, ce système n'a pas pour but premier la préservation des ressources, mais la garantie d'un accès aux ressources pour tous et d'un bon fonctionnement de la société.

6 Le système agricole

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. Le premier système est basé sur l'exploitation de plantes spontanées ou semi-spontanées. Parmi ces plantes, on rencontre le *maek_{tt}* (*Amorphophallus sp.*), trouvé dans les forêts et bosquets et consommé quand les ressources provenant des cultures ne sont plus disponibles, c'est-à-dire en période de soudure ou lors des migrations hors du territoire d'origine ; on rencontre aussi les palmiers, comme *akar_{tt}* (sagoutier ; *Corypha utan*) et *akadiru_{tt}* (palmier à vin ; *Borassus flabellifer*), dont la propagation est encouragée ou facilitée par l'homme, et dont le premier fournit une farine et l'autre un vin nourrissant.

Le deuxième système repose sur l'agriculture, surtout itinérante et sur brûlis. Cette agriculture, non intensive, dite traditionnelle, comprend d'une part la culture des tubercules comme les *kombili_{tt}* (ignames ; *Dioscorea esculenta*), *talas_{tt}* (taros ; *Colocasia esculenta* et *Alocasia sp.*), *ai-fehuk midar_{tt}* (patate douce ; *Ipomoea batatas*), et d'autre part la céréaliculture.

Les cultures les plus courantes dans la zone à l'heure actuelle sont le *batar malae_{tt}* (maïs ; *Zea mays*), qui est cultivé en champs mêlé à d'autres plantes comme le *fore rai_{tt}* (l'arachide ; *Arachis hypogaea*), l'*ai-farina_{tt}* (manioc ; *Manihot esculenta*), le tabac et différents types de haricots ; et le *hari_{tt}* (riz pluvial ; *Oryza sp.*), en moindre quantité. Quelques informateurs m'ont toutefois fait part de leur inquiétude pour l'avenir de la culture de ce dernier, puisque selon eux les crues se font de plus en plus rares, et que la saison des pluies a été écourtée⁶¹.

A ce paysage agricole s'ajoute l'élevage de bétail non confiné (cheval, bœuf, vache, buffle d'eau, chèvre, porc, poulet) et les plantations de cocotiers (*Cocos nucifera*), teck

⁶¹ Des recherches sont en cours pour évaluer les indices du changement climatique dans la région.

(*Tectona sp.*), kapok (*Bombax ceiba*) et dans une moindre mesure manguiers (*Mangifera indica*), papayer (*Carica papaya*) et bananiers (*Musa sp.*). La pêche est aussi pratiquée tout le long de la côte et surtout dans l'océan, plutôt que dans les rivières, du fait de la présence de crocodiles dans les estuaires.

6.1 Le domaine des champs

On rencontre à Kamanasa cinq types d'usage des terres selon la classification locale : les champs éloignés (*to'os_{tt}*), les rizières (*natar_{tt}*), les champs de maisons (*lalawar_{tt}*), les pâtures (*hae luan_{tt}*) et les plantations d'arbres (*ai-laran_{tt}*⁶²). Dans les champs éloignés *to'os_{tt}* et *mar_{bq}* on observe deux modes de préparation du sol : le premier est la technique classique de l'agriculture sur brûlis, appelée en tetun *lere rai* (= « travailler la terre ») ; la coupe de la végétation et son brûlis sont suivis, dès les premières pluies, d'un semis fait à l'aide d'un bâton à fouir (*ai-suak_{tt}* et *zoq_{bq}*). Le deuxième mode de préparation du sol est nommé *fila rai* (= « retourner la terre »), c'est un travail beaucoup plus laborieux consistant à retourner la terre à l'aide d'un bâton à fouir beaucoup plus grand que dans le cas précédant, faisant levier (photo hors texte 5). Selon Metzner (1977), bien que ce travail demande un gros investissement en temps et en énergie, il permet ensuite de cultiver la terre pendant plusieurs années d'affilée sans autre labour. Toutefois, comme le signale Friedberg (1979), le choix entre un mode de préparation du sol et l'autre n'est pas uniquement lié aux possibilités d'entraide, mais est également dicté par une exigence écologique, puisque seul le mode « *fila rai* » peut être utilisé pour une terre recouverte d'un tapis végétal herbacé.

Un autre usage des terres concerne leur aménagement en rizières, appelées *natar_{tt}*, *loeq_{bq}* ou *roeq_{bq}* (photo hors texte 6). Là, le sol est préparé par le piétinement de buffles avant le semis. Un troisième usage est celui du champ de maison, appelé *lalawar_{tt}* ou *kintal_{bq}* (originaire du mot *quintal_{pt}*, qui signifie « cour »). Ces petits jardins domestiques sont proches des habitations et concernent surtout des plantes utilisées dans la cuisine ou de consommation journalière.

Quant aux autres types d'utilisation du sol, le pâturage et les plantations, ils sont localisés essentiellement aux terres collectives du royaume, d'anciennes zones de culture où

⁶² Normalement, le mot « *ai_{tt}* », qui signifie « arbre », est ici accompagné ou échangé par le nom de l'espèce de l'arbre. Par exemple, une plantation de cocotiers va être appelé « *nu'u laran_{tt}* ».

l'agriculture est devenue improductive. A noter toutefois que les plantations de teck et de cocotiers sont d'apparition relativement récente des deux côtés de la frontière. Par exemple, les cocotiers qui s'étendaient il y a quelques années sur la zone qui aujourd'hui est devenue la piste de l'aéroport de Suai n'avaient été plantés que deux générations auparavant, par le grand-père d'un informateur.

A Kamanasa, les champs cultivés possèdent généralement des haies et clôtures (les deux nommés *lutu_{ti}*) qui protègent les cultures des animaux. Metzner (1977) et Ormeling (1955) relèvent aussi que les haies et clôtures sont présents partout (respectivement dans la zone Baucau-Viqueque et au Timor occidental). 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 traditionnelle 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 hameaux bunaq, il n'existe pas de clôtures. D'ailleurs, selon Guillaud⁶³, 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 plus difficile à comprendre, du fait des nombreux changements qu'a subi la région de Covalima. 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 très bons rendements.

A Fatisin, il m'a été indiqué, pendant une visite des alentours du hameau, que les champs auparavant se regroupaient par « quartiers », et que Fatisin en possédait trois : Lot Laran (*fukun_{ti}* de Bei Basin), Lalor Laran (*fukun_{ti}* de Bei Kornei) et Ai Lasa'en Laran (*fukun_{ti}* de Bei Rai Ulun), c'est-à-dire que ces zones de culture portent les mêmes noms que

⁶³ Communication personnelle, novembre 2017.

les quartiers à l'intérieur du hameau. Cette ancienne organisation en zone de champs unique pour chaque *fukun_{it}* se retrouve aujourd'hui sous forme de vestige, et le système a probablement pris fin lors du réaménagement de 1960, quand le hameau de Fatisin a été inondé par la crue du fleuve Karau Ulun qui longe le hameau, détruisant plusieurs champs et maisons.

6.2 Les saisons et le calendrier agricole

Suai bénéficie d'un climat de mousson tropical typique avec des saisons sèches et humides distinctes. La saison des pluies s'étend sur 7 à 9 mois, avec deux mois de pluies intensives, en décembre et mai (Tasi Mane Project 2012). L'agriculture pluviale étant le moyen de subsistance le plus important pour ces communautés, les conditions arides en saison sèche accroissent la vulnérabilité des paysans, la sécheresse pouvant entraîner la perte intégrale de leur production. Des cérémonies rituelles, effectuées dans le but d'appeler la pluie et d'assurer la protection des récoltes, doivent alors être régulièrement accomplies. La plupart des cérémonies coutumières de cette zone sont d'ailleurs liées aux pluies, à la fertilité de la terre et à la récolte des céréales.

Les cultures vivrières se distinguent également entre elles par leur mode de reproduction et, par conséquent, par leurs représentations symboliques. Si l'exploitation des palmiers, bananiers et tubercules ne nuit pas à la vie de la plante, dans la céréaliculture la récolte des graines coïncide avec la mort de la plante, de même que la graine entraîne une nouvelle vie. Cette différence entre les systèmes d'exploitation se répercute dans les mythes, ainsi que dans les rituels accomplis pour chaque plante (Guillaud 2015).

A Suai, il y a deux saisons pour la culture du maïs, la première en décembre, quand les cultivateurs ne plantent que du maïs, et la deuxième en mai, quand ceux-ci peuvent le mélanger avec d'autres plantes (haricots, tabac, manioc, etc) sur la même parcelle (photo hors texte 7). Dans le cas des associations de cultures, lors du semis, un seul poquet peut contenir plusieurs graines différentes. Les graines semées en décembre sont normalement récoltées en mars, tandis que celles de mai sont récoltées en août, les mois de septembre à novembre étant ceux de la disette. La période des grandes pluies, la mousson, qui va d'avril à juin, est nommée *udan lor_{it}* (= la grande pluie), tandis que celle des petites pluies venant du sud et qui ne tombent que sur la côte sud timoraise, de novembre à février, est appelé *tinan_{it}*

(littéralement « année ») et c'est une période plus sèche. Ce n'est que pendant cette dernière période qu'ont lieu les cérémonies des prémices du maïs, la deuxième récolte de l'année, celle d'août, n'étant pas ritualisée.

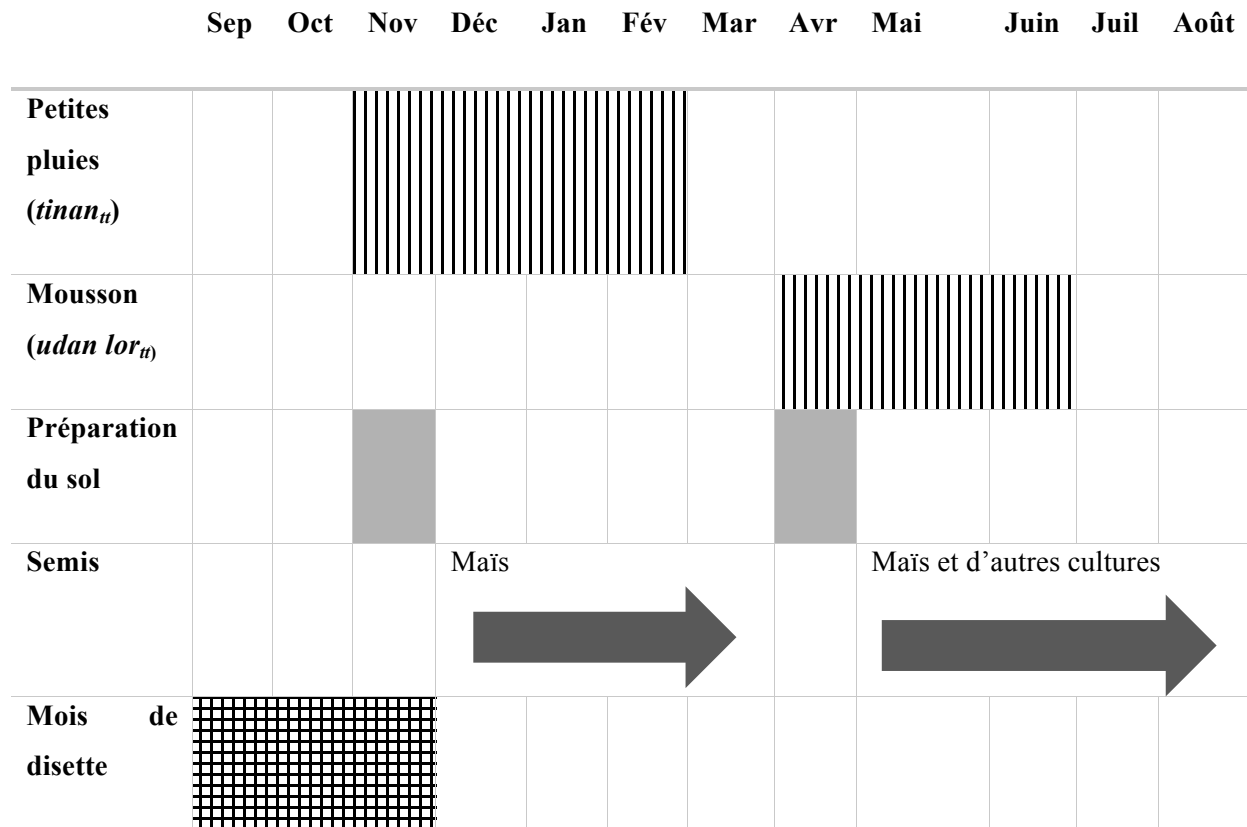


Figure 22. Calendrier agricole.

6.3 La sélection des semences et les variétés cultivées

La production de la petite saison des pluies « *tinan* » est divisée en trois parties : la première sert à la consommation ; la deuxième, aux semailles de la saison des pluies « *udan lor* » ; et la troisième, composée des épis de maïs les plus « beaux⁶⁴ », est réservée aux semailles de la prochaine saison *tinan*. Ce sont ces derniers épis qui, précieusement gardés dans les maisons lignagères les plus importantes, constituent le système traditionnel de sélection de semences. Celui-ci se base sur la production de la saison sèche donc des plants les plus résistants possible au déficit de pluie, indiquant que la sélection a principalement pour but la recherche d'un maïs résistant à la sécheresse, davantage, par exemple, que celle d'un maïs plus productif. Ce maïs amélioré sera planté dans le champ de la femme qui occupe la

⁶⁴ Les épis sains, de grande taille et dont les graines sont uniformes.

maison lignagère au moment des semailles et les graines seront héritées par la voie matrilinéaire, comme cela se pratique à Kamanasa. Mais ce système de sélection traditionnel est aujourd'hui en train de disparaître⁶⁵.

Les terres sont utilisées normalement jusqu'à épuisement, quand elles deviennent « *rai la bokur*_{it}⁶⁶ » (= terre non grasse). Les cultivateurs abandonnent alors le terrain, qui peut devenir une plantation de sagoutier, de cocotiers ou de tecks, exploités collectivement, ou un terrain en friche, et ils cherchent un nouveau lieu qui ne soit pas occupé pour faire leur champs (*to'os*_{it}). Toutefois la plupart des interviewés indiquent qu'ils cultivent leur champ actuel depuis une vingtaine d'années, quelques-uns même depuis soixante ans, ce qui au vu des conditions environnementales locales peut paraître surprenant, même si les terrains sont de temps en temps inondés et fertilisés par des limons. Chaque année, les terres sont exploitées de décembre à juillet, avec une période de repos d'août à novembre, quand le climat est plus sec et chaud. C'est à ce moment qu'il est le plus profitable d'exploiter la complémentarité fonctionnelle des plantes : les cycles qui se succèdent, les différents besoins et milieux, se complètent pour donner pendant toute l'année l'assurance d'une production face aux conditions incertaines de l'environnement local.

Deux variétés principales de maïs (*Zea mays* ; *batar malae*_{it}) sont actuellement plantées dans la zone, le blanc (*batar mutin*_{it}) et le rouge (*batar mean*_{it}), ce dernier étant une variété de récolte précoce. Les deux maïs sont plantés au même moment et deux fois dans l'année. Le cycle du maïs est de 3 mois à condition qu'il y ait beaucoup de pluie et de 4 mois en temps normal. Le maïs blanc se conserve très bien et longtemps, jusqu'à 5 ans, toutefois les communautés locales préfèrent le rouge, car il est plus sucré. Durant l'occupation indonésienne, un type de maïs rouge a été introduit, selon les anciens de Fatisin. Il était plus rapide à récolter (environ 2 mois) et plus avantageux pour la vente d'excédents, mais les habitants n'aimaient pas son goût et ont arrêté la culture de cette variété.

D'autres espèces auparavant très cultivées dans la zone, mais qui se font rares aujourd'hui, sont le taro (*Colocasia esculenta* et *Alocasia sp.* ; *talas*_{it}), l'igname (*Dioscorea esculenta* ; *kombili*_{it}), *kontas*_{it} (*Canna indica*) et *uhi*_{it} (*Dioscorea alata*). La pratique se perd

⁶⁵ Le gouvernement a commencé à distribuer des semences et plusieurs maisons lignagères ont arrêté alors de stocker les meilleures semences de la récolte précédente. Cela représente un danger car engendre une homogénéisation des variétés locales, ce qui rend, entre autres, la production plus susceptible aux épidémies.

⁶⁶ Le mot *bokur* est également utilisé pour indiquer une personne considérée comme « grosse » ou une nourriture grasse.

d'autant plus que les habitants avaient l'habitude d'échanger des tubercules entre eux pour replanter et reproduire, ce qui ne se pratique plus aujourd'hui puisque très peu de gens les cultivent. Aujourd'hui le manioc (*ai-fehuk_{tt}*), dont le tubercule ainsi que les feuilles se mangent, a supplanté ces autres cultures. Les variétés de manioc cultivé à Kamanasa sont appelées *ai-fehuk nona metan_{tt}*, *ai-fehuk manu tolon_{tt}*, *ai-fehuk auk-tahan_{tt}*⁶⁷.

Une autre plante plus ou moins délaissée dans la zone est le coton (*kabas_{tt}*), culture largement diffusée par les Portugais durant l'époque de la colonisation, mais qui a perdu de l'importance aujourd'hui.

Dans les champs on trouve encore de la canne à sucre et des bananiers et plusieurs types de haricots : *fore keli_{tt}* (haricot marron), *fore wai* (haricot rouge), *fore metan_{tt}* (haricot noir), *fore lotuk_{tt}* (haricot vert), *fore tali_{tt}* (pois indien ; *Dolichos lablab*), *koto fuik_{tt}* (haricot sauvage ; *Phaseolus lunatus*) et *fore mungo_{tt}* (haricots mongo ; *Phaseolus mungo*).

Hormis les espèces cultivées dans les champs (*to'os_{tt}*), les timorais font encore la distinction entre deux espaces où l'on exploite des plantes : celles qui sont cultivées dans les jardins domestiques (petits jardins proches des habitations appelés *lalawar_{tt}*) et celles issues des zones classées comme sauvages, telles les forêts environnant le village et celles proches de la mer.

Au jardin domestique, ce sont surtout des plantes utilisées comme condiments et des fruits qui sont cultivés : *ai-ata_{tt}* (*Annona sp.*), *saramalen_{tt}* (*Phyllanthus acidus*), tomate, *baria_{tt}* (*Momordica charantia*), *derok_{tt}* (citron), *guava_{tt}* (goyave), *modo maut_{tt}* (*Moringa oleifera*). Dans les zones sauvages, se pratique la collecte des plantes spontanées ou semi-spontanées, comme la fibre du rotin (*oe_{tt}*) en forêt, les fruits d'*ai-lok_{tt}* (*Ziziphus mauritiana*), *sukabi_{tt}* (*Schleichera oleosa*) et *sukaer_{tt}* (*Tamarindus indica*), la noix de *kiar_{tt}* (*Canarium indicum*). D'autres activités sont également pratiquées dans ce milieu comme la collecte de sel (*masin_{tt}*), du poisson (*ikan_{tt}*), et des coquillages *kakibar_{tt}* et *susu_{tt}*.

Les palmiers appartiennent aux trois domaines, puisque les arbres spontanés peuvent être exploités dans les forêts, ou encore plantés pour marquer des limites entre les champs et à côté de la maison pour extraire le vin ou le sucre. Selon Fox (1977), les palmiers sont les

⁶⁷ Ces variétés n'ont pas pu être identifiées.

aliments les plus anciens de la région avec un foyer d'arboriculture centré sur l'Asie du Sud-Est.

Corypha utan (*molen_{ba}* et *akar_{tt}*), palmier dont on extrait le sagou, est une plante des littoraux qui domine le paysage sud-timorais. Utilisé jusqu'à récemment comme source essentielle d'une nourriture connue pour être celle des ancêtres, le sagou est utilisé aujourd'hui en temps de soudure ou pour nourrir le bétail. D'autres parties de l'arbre sont également utilisées : les feuilles servent à la construction des maisons lignagères (toit, mur, tapis) et à la vannerie, et la sève provenant de l'inflorescence sert à faire du vin de palme blanc. Ce palmier a un rôle important dans le fonctionnement du territoire, par sa fonction de marqueur de limites, et pour les habitants de Fatisin, c'est une plante spontanée qui est dispersée par l'eau et les oiseaux.

Enfin, on trouve deux types de palmier à vin dans cette zone : *Arenga pinnata* et *Borassus flabellifer*. *Borassus flabellifer* (*tueq* en bunaq, *diru* pour les Bunaq proches des Tetun de la région, et *akadiru* en tetun), se rencontre surtout dans les zones sèches. La feuille est utilisée pour la vannerie, les fruits sont consommés, la sève fraîche produit un vin blanc, très apprécié dans la zone, et cuite permet d'obtenir un sucre. Le bois peut être utilisé pour la construction. Selon les anciens de Fatisin, ce palmier n'était pas courant dans la région dans le passé, mais actuellement on le trouve dans les jardins particuliers, et les habitants ont commencé à le cultiver pour son vin. Le deuxième, le palmier *Arenga pinnata*, (*tuak tali metan_{ip}* ou *akar nawa_{tt}*) est une plante des lieux frais et humides, trouvée surtout en montagne dans sa forme spontanée, ou dans les plaines quand on les cultive (Fox 1977, Guillaud 2015). Les fruits sont utilisés pour faire un vin noir amer et très fort en alcool et la sève pour obtenir du sucre.

Comme nous l'avons vu, la cueillette est pratiquée habituellement, même en temps normal : c'est un recours qui permet d'assurer la survie dans des conditions incertaines et en milieu difficile. Il existe ainsi un continuum entre sauvage et domestique, dont les limites sont ténues et dans un paysage plutôt « géré » à différents niveaux.

Pour mieux appréhender le territoire il faut également saisir l'organisation et les rapports sociaux des communautés qui y habitent : comme le dit Friedberg (1979 : 77-78) « *le comportement vis-à-vis du système de production agricole (...) est fonction des caractéristiques locales du système de parenté, de l'organisation sociale et politique qui*

conditionnent non seulement le mode d'utilisation des terres mais aussi les possibilités d'entraide et les besoins en surplus pour accomplir certains rituels ; il est également fonction de la conception que se fait chaque population de la manipulation de la fécondité au niveau symbolique ».

On constate également que le territoire est organisé à partir des lieux sacrés, investis de la puissance des êtres de l'au-delà et affirmés lors des rituels. Ces lieux peuvent appartenir au domaine du domestique, habités par humains et esprits ancestraux, ou du sauvage, où demeurent les esprits maîtres de la terre (*rainainu*). Dans ce modèle de territoire, les plantes cultivées sont utilisées non seulement pour la subsistance mais aussi comme éléments symbolique d'identification du territoire et de ses limites, ainsi que des groupes qui y habitent.

Dans cette région du Timor, comme partout dans l'Est insulindien, les sociétés tendent à trouver leurs repères identitaires dans des références spatiales plutôt que dans des récitations généalogiques, lesquelles sont pour la plupart confuses. Fox (2006 : 89) évoque le concept de *topogeny* pour définir cette caractéristique qu'il attribue aux sociétés austronésiennes, mais qui semble se retrouver aussi dans beaucoup d'autres types de sociétés ailleurs dans le monde.

Chapitre 3. Le territoire et le sacré

Dans cette région du Timor, comme partout dans l'Est insulindien, les sociétés tendent à trouver leurs repères identitaires dans des références spatiales plutôt que dans des récitations généalogiques, lesquelles sont pour la plupart confuses. Fox (2006 : 89) évoque le concept de *topogeny* pour définir cette caractéristique qu'il attribue aux sociétés austronésiennes, mais qui semble se retrouver aussi dans beaucoup d'autres types de sociétés ailleurs dans le monde.

1 La force du territoire dans les références de l'identité

La généalogie des groupes et individus dans les sociétés timoraises n'est de fait pas facile à établir et les principes qui la régissent semblent destinés à brouiller les pistes. D'un côté, les personnes changent de « nom » au cours de leur vie : le nom d'un individu équivaut à un système de titres, qui évolue à chaque fois qu'il traverse de grands changements dans son existence, chacun de ces changements lui valant un titre supplémentaire ; plus un individu connaîtra d'événements importants au cours de sa vie, plus son nom complet sera long. A Fatisin, un texte versifié sur un personnage originaire de la maison Uma Hae Molin, appelé Akalau Daok, nous donne un bon exemple, puisqu'il voit son nom changé à Akalau Eki suite à des aventures maritimes (annexe 3).

D'un autre côté, les noms se transmettent d'un individu à l'autre avec le statut qui leur est associé, par exemple les noms de Bei Kornei, Bei Rai Ulun et Bei Basin sont transmis d'une génération à l'autre, de l'oncle maternel au neveu, à ceux qui occupent la position de maître de la parole responsable d'un des trois *fukun*_u présents à Fatisin.

Mais à l'échelle des clans, l'identité est surtout liée aux lieux où sont passés les ancêtres, où ils se sont installés, ces étapes antérieures de la migration constituant selon Guillaud (2014 : 28) « *une route symbolique dont la connaissance fournit la carte d'identité du lignage* », ancrée dans la mémoire collective de chaque maison à partir des récits d'origine et de peuplement des lieux. Nous verrons plus tard l'importance de tels récits dans la constitution et délimitation du territoire.

Or le suivi cartographique de ces sociétés n'est pas non plus une tâche facile : les lieux eux aussi peuvent changer de nom au fur et à mesure qu'ils sont peuplés par de nouveaux groupes, tout comme les noms des lieux peuvent être reproduits lors qu'une communauté se déplace, ce qui amène plusieurs lieux à porter le même nom, comme nous l'avons constaté à

Kamanasa dans le cas du déplacement de quelques maisons lignagères en Indonésie lors de la guerre de Manufahi en 1911.

Ces lieux ont pourtant un rôle important dans l'affirmation de l'identité des communautés à Kamanasa : ils correspondent souvent à des sites ancestraux et à des emplacements d'événements passés, enregistrés dans la mémoire collective et transmis par l'histoire orale de chaque clan du village, qui par conséquent a une relation forte avec ce territoire. Selon McWilliam (2006 : 103), les orateurs qui racontent l'histoire « *peuvent utiliser un riche complexe de représentations collectives et de métaphores pour créer et légitimer des imaginaires des lieux, des événements, des mouvements et des relations dans le paysage* ». Ainsi, quand un orateur déclame l'histoire de son groupe, il utilise des repères dans l'espace et dans le temps, la ligne du temps étant basée sur la séquence des lieux par lesquels sont passés les ancêtres, plutôt que sur une séquence des générations.

Le maintien de l'intégrité du territoire et de sa symbolique revêt donc une importance essentielle pour l'identité des groupes. Son fonctionnement et sa gestion sont donc particulièrement importants, et procèdent de la plus grande sacralité.

2 La gestion sacralisée du territoire

Les notions de droits coutumiers (*lisan_{ti}*) et de lieux sacrés (*lulik_{ti}*) sont cruciaux pour la plupart des communautés rurales dans tout le Timor oriental, et constituent la base d'une gestion coutumière des ressources naturelles que l'on retrouve à des degrés divers sur tout le territoire du pays. A Kamanasa, les lieux sacrés sont répartis dans tout le territoire et comportent plusieurs types et plusieurs degrés de sacralité : forêts, arbres, puits, pierres, montagnes, mangroves, sont des lieux d'habitation des ancêtres et d'autres êtres du « monde de l'au-delà », et sont aussi la scène de plusieurs types de cérémonies et rituels en lien avec le territoire. Selon McWilliam (1994) et Friedberg (1999), ces pratiques permettent, via la communication avec les ancêtres, le maintien de l'ordre et du bon fonctionnement de la vie sociale du groupe et du territoire : des récoltes suffisantes en agriculture, l'assurance de bonnes pluies, un passage correct entre les cycles de la vie.

Les interdictions coutumières (*tara bandu_{ti}*) font partie du quotidien : elles peuvent concerner les activités de subsistance (l'agriculture, la cueillette de produits forestiers, la

chasse, la pêche et la coupe d'arbres), ainsi que des transgressions (vol, violation des lieux interdits et inconduite sexuelle). Les délits sont passibles de sanctions décidées par le conseil des anciens du village, comme le paiement d'une amende ou la réparation des dégâts. Selon la cosmogonie locale, les fautes graves font d'ailleurs directement l'objet de sanctions par les êtres de l'au-delà et peuvent occasionner au passage le malheur de toute la communauté : sécheresse, fléau, mauvaise récolte, maladies. Par exemple, des bambous avaient été coupés dans une zone royale sacrée à Fatisin : selon les maîtres de lieu, cette infraction aux interdictions rituelles a été responsable de la vague de sécheresse de 2016 à Suai, laquelle a entraîné la perte d'une partie de la récolte de maïs.

Les rituels et cérémonies marquent les changements de phase dans la production agricole vivrière (un peu du riz et surtout du maïs). McWilliam (1994) met en évidence, comme Acciaioli (2009), le dualisme de ces sociétés, qui se structurent et conçoivent leurs relations sociales et spirituelles à partir d'une complémentarité des contraires : chaud et froid, masculin et féminin, ciel et terre, soleil et lune, politique et rituel.

A Suai, les rituels effectués sur les autels distribués sur leur territoire tout au long de l'année agricole (demande de la pluie, semailles, prémices du maïs et récoltes, etc.) démontrent l'importance des relations symboliques que ces communautés entretiennent avec le monde des êtres de l'au-delà, esprits ou ancêtres.

2.1 Les acteurs de la gestion sacralisée du territoire

Les sociétés timoraises, d'une façon générale, se sont dotées de dispositifs permettant de protéger leurs ressources naturelles : le plus répandu est la désignation d'un gardien traditionnel, qui peut avoir différents noms selon les régions (*cf.* McWilliam 2007, D'Andrea 2003, Metzner 1977). Dans la région de Suai, ce gardien est nommé *ai-makle'at_{tt}* (*ai_{tt}*= forêt ; *mak_{tt}*= celui que ; *le'at_{tt}*= surveiller ; soit « celui qui surveille la forêt⁶⁸ »), mais on le désigne aussi du nom employé par d'autres sociétés tetun, *ai-matan_{tt}* (= « l'œil de la forêt »), ou *mak sawar_{tt}* (= « celui qui est le crabe ») pour les communautés bunaq. Le mot *sawar_{tt}*, bien que d'origine tetun, est plutôt utilisé par les communautés bunaq, qui ne savent cependant pas pourquoi ils emploient un mot tetun pour cette fonction. Il se peut que l'origine du mot vienne

⁶⁸ La forêt étant le terme générique pour les ressources naturelles.

de « *mak saba* », un mot makassai, qui selon Metzner (1977) est utilisé dans ce groupe linguistique pour désigner les gardiens de la forêt.

Ces gardiens sont chargés de surveiller et de gérer l'accès aux espaces et ressources appartenant au clan, mais ils peuvent aussi surveiller les forêts, les sources et les plantations au niveau du village tout entier. Anciennement, la position d'*ai-makle'at_{tt}* était transmise de génération en génération, de l'oncle maternel au neveu le plus apte, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui à cause des changements de la période indonésienne, la personne étant élue soit par les anciens du clan soit par le conseil d'anciens du village. Il s'agit généralement de l'homme le plus âgé du clan ou des lignages royaux, et d'un des *datos_{tt}* (nobles) quand le village le choisit.

Selon les anciens, dans le passé, quand les arbres d'intérêt commercial (santal, arbres comportant des ruches) étaient prêts à être récoltés, pour qu'il n'y eût pas de tromperie et de vol, l'*ai-makle'at_{tt}* donnait le signal d'une récolte collective, chaque membre du village ayant son propre arbre dans la forêt commune ; en dehors de cette période, un *tara bandu_{tt}* (= accrocher l'interdiction⁶⁹), aussi appelé *bai gore_{bq}* ou *gore obon_{bq}*, empêchait quiconque de pratiquer la cueillette et de couper des arbres dans la zone. Les *ai-makle'at_{tt}* veillaient également à ce que les brûlis d'essartage soient correctement effectués, sans risque de propagation des feux.

Les informateurs de Fatisin précisent que la politique d'éradication culturelle menée durant l'occupation indonésienne a été la principale cause de l'affaiblissement de ces pratiques, même si les principes du droit coutumier et des interdits, qui constituent la base de la gestion coutumière et rituelle des ressources naturelles, sont encore actifs dans la zone. Selon Friedberg (1979), le déplacement des populations timoraises vivant dans les montagnes vers les plaines alluviales à faible densité de peuplement était une solution simpliste et rassurante à court terme pour le développement du pays, et a été privilégié non seulement par l'administration indonésienne, mais aussi portugaise. Or sur le long terme, ce choix a affecté le tissu social complexe de ces populations ; Friedberg s'interroge sur ses conséquences en termes de perte des valeurs associés à la gestion des ressources, comme l'affaiblissement du

⁶⁹ L'expression vient du fait que, dans le passé, quand un *tara bandu_{tt}* était mis en place, une cérémonie rituelle impliquant le sacrifice d'un animal avait lieu pour avertir la communauté et le voisinage, et des objets symbolisant les interdits ainsi que le montant des amendes à payer étaient exposés pour que tout le monde fût au courant (F.N.A., Holbelis).

rôle de l'*ai-makle'at_{tt}*, et l'accélération conséquente de la dégradation des sols dans certaines parties du pays.

A Kamanasa, les interdits incluent des prohibitions sur l'extraction de ressources, telle que la coupe d'arbres, le pâturage, la pêche ou la chasse sur des sites spécifiques. Les *ai-makle'at_{tt}*, en consultation avec le conseil des anciens, prescrivent des amendes pour les transgressions et sont responsables de la médiation des conflits qui concernent les lieux sacrés.

Hormis la surveillance des sites sacrés et des interdictions par les *ai-makle'at_{tt}*, il existe encore quatre autres catégories d'acteurs impliqués dans la gestion des ressources naturelles à Suai.

La première catégorie correspond au clan des maîtres des lieux (*rainain_{tt}*), autrement dit les premiers arrivés d'après les mythes d'origine, qui détiennent comme nous l'avons vu l'autorité rituelle dans la communauté. C'est ce groupe de premiers arrivants qui assure la liaison avec les esprits de la terre et contrôle ou empêche leurs manifestations maléfiques. Ces esprits eux-mêmes sont considérés comme des gardiens des lieux, puisqu'ils peuvent « tout voir et entendre », ainsi que punir les infracteurs en leur infligeant malheurs et calamités.

La deuxième catégorie d'acteurs correspond aux maîtres des cérémonies, *makaer_{tt}*, qui sont représentés par les maisons originelles des maîtres des lieux, ou par les maisons les plus anciennes du clan. En effet, les clans au Timor s'organisant autour des maisons lignagères, les scissions de certaines lignées d'une maison pour créer de nouvelles maisons, ou l'accueil d'autres maisons venues d'ailleurs et entrant dans le système des alliances matrimoniales, aboutissent à des « lignées de maisons » hiérarchisées entre elles. Au sein de cette lignée de maisons, l'originelle sera désignée par le nom de *makaer_{tt}* (*mak_{tt}*= celui qui ; *kaer_{tt}*= toucher, prendre, porter) et les maisons subordonnées sont *Uma Kain_{tt}* (= maison matrilignage). Ce sont les membres de la maison *makaer_{tt}* qui occupent la fonction de maître rituel, celui qui « peut toucher les objets sacrés ou faire les sacrifices » (M.N., Fatisin), et est appelé également *makaer_{tt}*. Ils sont responsables des sacrifices et offrandes faits lors des rituels collectifs du hameau, comme les prémices du maïs. Ils sont également responsables des rituels faits pour apaiser les êtres de l'au-delà après des « sacrilèges ». Il est important de noter que ce groupe de maisons sera toujours considéré comme « maître des lieux » sur place,

mais s'il quitte son territoire coutumier et se recompose dans de nouveaux lieux, ces maisons perdent leur statut et intègrent le territoire d'autres « maîtres des lieux ».

La troisième catégorie est constituée des *lianain_{tt}* (= maîtres de la parole), qui ont pour fonction de préserver et transmettre la mémoire des différents récits d'un groupe social, sa tradition orale. A Kamanasa, ces récits d'origine confèrent leur pouvoir et leur dangerosité aux sites sacrés. Ces maîtres de la parole sont les seuls à avoir accès à l'intégralité de ces récits (y compris à leur signification symbolique), et les seuls autorisés à les énoncer officiellement, ce qui leur permet de contrôler ces récits et le message transmis à la société locale. Dans cette société matrilineaire, le titre de *lianain_{tt}* est transmis de l'oncle maternel au plus âgé ou au plus apte des enfants de la mère. Chaque maison lignagère a son maître de la parole, mais seuls les responsables des maisons nobles, et notamment des plus hautes d'entre elles, peuvent dire les traditions orales concernant le village tout entier.

A Fatisin, les maîtres de la parole qui représentent le village proviennent des trois couples de maisons nobles : Uma Ai Lasa'en-Ai Latoban, Uma Bei Fahik Bei Klau-Lokas Lalor et Uma Klaran-Hae Molin, dont les représentants sont respectivement Bei Rai Ulun, Bei Kornei et Bei Basin. Ces trois derniers font souvent office de porte-parole des rois, et les récits sont énoncés pour conforter leur statut social et territorial : dans une société hiérarchisée, où les qualités d'un individu sont vues comme un héritage ancestral et où les rôles sont prédéterminés, les maîtres de la parole occupent une position très importante, puisqu'il leur revient de proclamer le cheminement des ancêtres et de valider ainsi la noblesse des uns, face à la servilité des autres.

Selon Bornand (2010 : 15), qui a travaillé sur un système comparable de maîtres de la parole, appelés *jasare*, au Niger, le maître de la parole « *est détenteur d'un savoir ancestral que les nobles ne possèdent que partiellement, et qui n'acquiert d'importance que s'il est proclamé aux oreilles de tous. Etre tus ou oubliés, voilà ce que doivent craindre les hommes de pouvoir dans une civilisation où le passé justifie la hiérarchie sociale présente* ». Même si d'après Hägerdal (2012 : 10) les savoirs - et par conséquent le pouvoir - des maîtres de la parole aurait décliné après 1962, lors de la chute du système des *rajas_{in}*⁷⁰, les *lianain_{tt}*

⁷⁰ Les *rajas_{in}* ou *regulos_{pt}* étaient des rois choisis par les Portugais pour gouverner. Toutefois, la plupart d'entre eux n'étaient que des nobles, qui, pour s'être alliés aux Portugais, ont surpassé la position des *liurai_{tt}*, les « vrais rois » selon la généalogie.

continuent à jouer un rôle important dans la structuration de la société et du territoire à Kamanasa.

Il doit être rappelé que dans la société tetun, les responsabilités et les classifications se font par paires, imposant toujours deux maîtres de la parole dans chaque énonciation de la tradition. De même, chaque village a souvent deux *lianain_{tt}*, le premier étant choisi traditionnellement et l'autre par le gouvernement, le rôle de ce dernier étant d'assurer la liaison entre l'Etat et les communautés. Selon mes informateurs, ce dédoublement au niveau du village a vu le jour avec le « système des *rajas_{in}* » mis en place par les Portugais : souvent les rois en fonction n'étaient pas ceux qui en avaient le titre selon la coutume, et de ce fait un deuxième maître de la parole était mis en place pour affirmer son pouvoir.

Les *lianain_{tt}* sont à la fois hiérarchisés entre eux et en concurrence les uns avec les autres, du fait des droits que peuvent conférer les savoirs et les discours sur le territoire. En effet, dans ces sociétés très hiérarchisées, où chaque maison noble a son savoir et chaque lieu son responsable, le fait de connaître dans leur intégralité le plus grand nombre possible de récits de la tradition et de pouvoir les énoncer augmente le prestige du maître de la parole. Mais même si le droit d'énoncer ces récits est en principe l'apanage des maîtres de la parole, beaucoup de personnes les connaissent : la tradition orale et certains savoirs sur les temps anciens sont conservés et transmis entre les générations, au sein des clans.

La transmission des récits se fait de l'oncle maternel aux neveux : parfois avant la nuit, et surtout lors des cérémonies sacrées, ceux-ci s'assoient ensemble, dans la maison lignagère, et les savoirs sont transmis peu à peu. Quand un point du récit est ignoré ou a été oublié, les ancêtres viennent en rêve les raconter, mais uniquement aux gardiens de la parole.

A Fatisin, un *lianain_{tt}* de la maison Uma Klaran Tuan n'avait pas le droit de raconter l'histoire de sa maison, car celle-ci s'était soulevée contre le roi du village dans le passé. En rétorsion, cette maison a vu son statut rabaissé et son nom, qui auparavant était Uma Lorotuan Bekiruk, changé. Toutefois, à l'occasion du renouvellement de cette maison⁷¹ en juin 2015, le *lianain_{tt}* le plus prestigieux du hameau avait donné aux *lianain_{tt}* responsables de la maison Uma Klaran Tuan le droit de m'expliquer l'histoire de leur maison, à condition que ce soit sans les détails de ce récit : « *Son histoire n'existe plus, depuis qu'ils ont désobéi et ont été*

⁷¹ Les maisons lignagères faites en bois et feuilles de palmier, des matériaux qui périssent au fils du temps, doivent de temps en temps être reconstruites.

*rabaissés, c'est fini, ils n'ont plus le droit de raconter (...) Quand ils sont entre eux ils peuvent raconter mais quand on s'assoit entre anciens, tous les anciens, alors c'est Bei Rai Ulun, Bei Basin et Bei Kornei⁷² qui racontent l'histoire, personne d'autre, les histoires anciennes personne d'autre ne peut les raconter (...) Ils peuvent raconter oui [leur histoire], il n'y a pas de mal, mais cette histoire ne rentre pas dans notre histoire [du hameau] » (commentaire de Bei Basin, le *lianain*_{tt} le plus prestigieux de Fatisin, par rapport à la maison Uma Klaran Tuan).*

Les récits de la tradition orale sont ainsi chargés de lourds enjeux puisque destinés à définir les responsabilités actuelles de chaque groupe dans la société. Ces récits, précieusement mémorisés, révèlent d'ailleurs les itinéraires et les migrations du groupe, ainsi que l'ensemble des lieux sacrés, surtout dans les mythes d'origine. Quelques auteurs comme Bonnemaïson (1986), Eliade (1989), et Di Méo (1998), soulignent également l'importance que les récits d'origine peuvent avoir non seulement dans la fondation des lieux sacrés, mais aussi du territoire social lui-même.

Pour finir, la quatrième catégorie d'acteurs impliqués dans la gestion des ressources naturelles est composée d'un conseil d'anciens des maisons prestigieuses du village, appelé *tesilia*_{tt} (= « lier les paroles »), qui ont pour rôle la médiation de conflits et le maintien de la paix. Ils constituent un système de justice traditionnelle, dont ils sont les juges.

A la suite des exactions commises entre 1974 et 1999 par l'armée indonésienne et, à un moindre degré, par le FRETILIN et l'UDT, le gouvernement du Timor oriental a créé en 2001 la Commission Timoraise pour la Réception, la Vérité et la Réconciliation (CAVR), chargée de s'appuyer sur des formes de justice locale communautaire pour fournir aux infracteurs (meurtre, viol et torture) une opportunité de se réconcilier avec leur communauté. Les systèmes juridiques locaux ont également permis le jugement d'auteurs de crimes mineurs (vol et d'autres violations de règles locales) uniquement par les pratiques coutumières, qui sont considérées en conformité avec les droits de l'homme par la communauté internationale, même si elles ne sont pas officiellement reconnues dans le cadre juridique du pays.

Ainsi le gouvernement permet, de façon officieuse, les formes de justice locales, tout en veillant à ce que cela se fasse en accord avec le droit national. Nous pouvons citer

⁷² Les trois maîtres de la parole les plus prestigieux du hameau.

l'exemple d'Oecussi donné par McWilliam (2007), où les gardiens traditionnels des terres sacrées sont responsables des jugements et peines prononcées pour les atteintes à l'environnement, ce système fournissant au Ministère de l'Agriculture une stratégie de coopération avec la population pour la gestion et l'aménagement forestier.

Toutefois à Suai, dans la planification régionale du territoire, l'existence de ce système de gestion coutumière n'est à aucun moment reconnu. Le système de gestion actuel dépossède les communautés locales de la responsabilité et de l'autorité liées à la surveillance et à l'utilisation des terres, et peut affaiblir les interdictions (*tara bandu*) et les droits coutumiers (*lisan*). Ce système coutumier est basé sur un territoire conçu en tant que bien commun et symboliquement contrôlé par un représentant de la communauté. D'Andrea (2003) et McWilliam (2001) révèlent également que l'abandon des pratiques coutumières peuvent mener à la dégradation des forêts locales et des zones protégées, et ainsi affecter l'identité culturelle et le bon fonctionnement social de ces communautés.

2.2 Les lieux sacrés et leur diversité

Dans les communautés autochtones comme celles de l'Est insulindien, les territoires sont non seulement appropriés par les populations qui les occupent et en dépendent pour leur subsistance, mais sont aussi symboliquement investis : certains lieux matérialisés par des pierres, arbres, sources, maisons ou montagnes, distribués toute à travers le territoire, dans les espaces habités (hameau) et inhabités (bord de la mer, forêts, champs, etc) possèdent un caractère sacré et parfois même dangereux (Rappoport 2011, Guillou 2011).

A Suai, ces lieux extraordinaires, considérés comme sacrés, peuvent être de natures diverses : sites liés à une ancienne occupation et aux ancêtres, comme la mangrove de Fesawa ; sites historiques qui ont été le théâtre d'événements importants du passé, comme le combat entre guerriers au site de Mane Lima ; lieu de demeure d'entités non-humaines et invisibles (forêts, grottes, autels, etc), comme la forêt sacrée de Knua Laran. Ces non-humains dont la diversité a été évoquée précédemment possèdent une capacité d'action sur les individus, qui est positive ou négative, et est orientée ou contrariée par les rituels et les offrandes faits par les humains, le monde des vivants étant toujours en contact avec le monde des entités non-humaines et invisibles, ou avec les êtres de l'au-delà. Un grand respect est

porté à ces êtres : les vivants doivent honorer les ancêtres à chaque culture ou récolte et tenir éloignés les « esprits de la terre » qui peuvent nuire à leurs cultures.

Même si la quasi-totalité de la population est aujourd'hui convertie au christianisme, ces esprits sont considérés comme faisant partie intégrante du paysage. Rares sont ceux qui rejettent les rituels qui leur sont associés, comme c'est le cas d'un habitant de Holbelis, F.N.A., selon lequel les croyances associées à ces entités ne seraient que de « *l'ignorance et de l'obscurantisme* ». Avec l'arrivée de la religion, les populations locales ont été encouragées par les missionnaires portugais à rejeter leurs croyances et pratiques ancestrales, et les êtres de l'au-delà ont été diabolisés. Pourtant, la plupart des habitants n'ont pas abandonné leurs religions passées et maintiennent une relation avec les ancêtres, à qui d'innombrables rituels et cérémonies sont dédiés.

Ces croyances sont la clé de la puissance de l'autorité coutumière, laquelle garantit une bonne gestion des ressources naturelles et du territoire (Friedberg 1999, McWilliam 2001). En d'autres mots, le sacré et le politique s'allient pour assurer la domination, le contrôle et la gestion du territoire timorais : les règlements et coutumes traditionnels qui s'appliquent aux lieux sacrés jouent un rôle de protection communautaire et permettent le fonctionnement de leur société. Bien que cela ne soit pas leur but premier, ces lieux participent aussi à la conservation des ressources naturelles.

La vie rituelle définit ainsi les modalités d'usage des ressources naturelles et les modalités d'inscription du groupe dans son territoire, et les sites sacrés sont au centre d'un dispositif qui permet en même temps de contrôler et de gérer le territoire de la communauté. Le territoire étant ponctué de lieux sacrés dont les êtres de l'au-delà fixent les limites et où ils assurent une surveillance continue, personne ne peut outrepasser ces frontières ou exploiter des ressources qui ne lui appartiennent pas, sans prendre le risque d'une punition de l'au-delà. Ainsi, les rituels sont utilisés pour légitimer l'appropriation de la terre et réguler la gestion de ces ressources par un groupe spécifique de personnes, clan ou hameau.

Nous remarquons qu'au Timor il existe plusieurs types de sites sacrés, chacun présentant des caractéristiques et mode de fonctionnement différents, ainsi que différents degrés de puissance. Ces lieux constituent un univers à part, avec sa propre géographie, ses règles de fonctionnement et ses officiants propres. A Kamanasa, les dénominations de la cosmogonie locale distinguent cinq types de sites sacrés : les maisons lignagères (*uma lulik*),

les lieux sacrés (*fatin lulik_{tt}*), les autels et en particulier l'autel collectif (*ksadan_{tt}*), l'autel de guerre (*kakaluk_{tt}*) et l'autel des champs cultivés (*taroman_{tt}*).

2.2.1 Les autels : *ksadan_{tt}*, *kakaluk_{tt}*, *taroman_{tt}*, et le principe du réseau de sacralité

Les autels peuvent être matérialisés par une pierre, un arbre, une source, etc., ce sont aussi de petits édifices en pierres. On en retrouve plusieurs types à Kamanasa.

Le premier type est l'autel collectif, qui se prête à des cérémonies destinées aux ancêtres (*beiala_{tt}*) et ont pour objectif l'acquisition d'une bonne santé et une vie satisfaisante. Tout hameau ayant normalement un autel de ce type, celui-ci change d'aspect selon le groupe ethnolinguistique. Dans les hameaux tetun, ces autels sont constitués d'une pierre plate et ronde disposée devant un arbre vivant, le plus souvent un banyan, ou de deux pierres plates de sable induré dont l'une est placée à horizontale et l'autre à la verticale. Ces deux autels sont désignés comme *ksadan_{tt}*, appellation également trouvée par Francillon (1967 : 86) dans d'autres communautés tetun. Dans les hameaux bunaq, par contre, ces autels collectifs sont édifiés avec des pierres empilées les unes sur les autres pour former une structure circulaire pleine (photo hors texte 8), dont le nom est *bosok_{bq}*, ou peuvent être constitués d'une pierre plate posée à côté d'une pierre cylindrique et érigée, et dans ce cas-là l'autel est appelé *sarin_{bq}* (photo hors texte 9).

À Fatisin, au centre du hameau, à côté de la maison haute et devant la maison la plus ancienne du hameau, on trouve un *ksadan_{tt}* constitué d'un banyan appelé Hali Na'i Fatisin et d'une pierre à sa base (photo hors texte 10). Lors des cérémonies rituelles impliquant tout le hameau ou concernant la maison haute, des offrandes sont déposées au pied de l'arbre, sur la pierre. Cet arbre est une bouture du banyan originalement implanté à Holbelis, qui est l'ancien site d'habitat de la communauté de Fatisin : cette bouture a été replantée par les anciens (maîtres de la parole et maîtres rituels) lors de leur déménagement, pour rétablir leur autel rituel collectif en leur nouvel établissement. Il est interdit d'approcher de trop près l'arbre aussi bien que la maison. De plus, cette zone du pourtour de l'arbre étant habitée par les esprits des ancêtres, la prise de photo à midi ou lorsque la nuit tombe⁷³ n'est pas conseillée : selon la croyance locale, ce sont les moments où les esprits se promènent et les photos seront

⁷³ Les raisons pour lesquelles les esprits se promènent à ces heures ne sont pas connues.

alors abîmées, puisque les esprits ne peuvent pas être vus à moins qu'ils ne souhaitent se révéler.

A Sanfuk, hameau où habite le roi, le *ksadan_{tt}* est représenté par un banyan situé à côté des bambous sacrés, dans un lieu appelé Au Betun-We lulik (photo hors texte 11). Le *ksadan_{tt}* de Maneikin se trouve un peu plus loin que celui de Sanfuk, et son nom est Sarin⁷⁴. L'autel de Sanfuk est un *Ksadan Liurai_{tt}* (autel royal), tandis que les deux autres (Maneikin et Fatisin) ne sont que des *Ksadan Nain_{tt}* (autels nobles).

Fait notable, ces autels collectifs peuvent avoir des répliques, nombreuses ou pas, avec lesquelles l'autel original est en relation : quand les habitants d'un hameau n'ont pas le temps d'aller faire les cérémonies sur l'autel originel, souvent placé dans un ancien site d'habitat éloigné des hameaux actuels, ils ont recours pour faire ces cérémonies à des autels-répliques placés dans le hameau. Ces répliques constituent ainsi des réseaux, raccordant un lieu sacré à d'autres lieux, et permettant ainsi un accès facilité au monde de l'au-delà. A noter que ces répliques fonctionnent en réseau : lors des cérémonies les plus importantes, qui exigent le déplacement jusqu'au hameau d'origine, ces répliques forment des « portails » via lesquels il faut obligatoirement passer pour accéder à l'autel originel, le plus puissant d'entre eux.

Le deuxième type d'autel est le *sidin_{tt}*, un autel privé des maisons lignagères, dont le mot supposé être d'origine tetun signifie « barrière ». Il est constitué d'une branche fourchue de bois mort plantée dans le sol, associée parfois à des pierres plates et rondes (photo hors texte 12) ; l'ensemble de l'installation polarise les esprits qui gravitent autour. Si l'autel porte un nom tetun, seul un petit nombre de maisons bunaq disposent d'un *sidin_{tt}*. Plus étrange encore, en regardant le cahier de photos personnelles de Claudine Friedberg prises sur des villages bunaq à Lamaknen et des villages kemaq à Marobo, il semble que ce type d'autel n'était alors présent que dans les villages kemaq.

Le troisième type d'autel est le *kakaluk_{tt}*, un autel de guerre. Soit il est fait de pierres plates pouvant avoir plusieurs formes (rondes, triangulaires, carrées, etc.), placées devant la maison (photo hors texte 13) ; soit il est constitué d'une petite maison, placée à côté des maisons guerrières, interdites aux femmes, et où des armes sont entreposées (photo hors texte 14). *Kakaluk_{tt}* ou *kaluk_{bq}* est un mot utilisé pour désigner la force, le pouvoir magique positif des choses. Les « médicaments » ou magies pour la guerre peuvent également porter ce nom.

⁷⁴ Nous avons vu que *sarin* est un mot bunaq qui veut dire « autel ».

Les cérémonies accomplies dans ces autels ou ces maisons sont destinées aux *beiala_{tt}* (ancêtres) et ont pour objectif l'acquisition de pouvoir pour la guerre et la protection du hameau. Chez les Bunaq, pendant la cérémonie de guerre, un poulet est sacrifié et son sang versé sur l'autel, tandis que chez les tetun, il est plus commun de sacrifier un cochon. Cela laisse peut-être entrevoir une différence de la représentation de la guerre entre les deux groupes, puisque le sang du poulet est reconnu au royaume de Kamanasa comme élément chaud, associé aux conflits et à la violence, tandis que le sang de cochon est un élément froid, qui apporte la paix et la santé.

Pour finir, le quatrième type est constitué par les autels des champs, appelés *taroman_{tt}* ou *umon_{bq}*, et constitués d'une pierre ronde et d'un bâton fourchu ou d'une plante particulière, comme le frangipanier (photo hors texte 15). Les cérémonies accomplies sur la pierre, avec les semences, ont pour objectif de « charger » celles-ci de puissance magique qui permettra leur croissance et l'obtention d'une bonne récolte, tandis que sur chaque coin du champ, sont faites des offrandes pour amadouer les esprits de la terre afin qu'ils ne viennent pas perturber la pousse des plantes.

2.2.2 Les forêts sacrées, des mémoriaux de l'histoire locale ?

Les lieux sacrés peuvent être des forêts ou des bosquets, ainsi que des sources et puits dont l'eau est réservée aux cérémonies. Le degré de puissance de ces lieux peut varier de l'un à l'autre en fonction de leur nature, et en leur sein même puisque la sacralité a tendance à diminuer du centre vers la périphérie des sites sacrés. Ils peuvent être des lieux « d'origine », lieux « interdits », qui sont associés à des récits d'origine et dont la visite ne peut se faire que lors des rituels spécifiques prévus sur place ; des lieux « de mémoire », associés à des événements historiques d'importance moins grande, et dont la visite est autorisée à la condition de demander l'accord du clan responsable ; ou encore des lieux « dangereux », habités par les esprits maîtres de la terre (*rainain_{tt}*), où l'on ne peut se rendre de façon ordinaire, car il faut en principe faire des offrandes aux esprits - pratique qui tend à se perdre et se résume d'une manière générale aux rituels faites dans les champs cultivés pour demander une bonne production.

Beaucoup de ces lieux font l'objet, à intervalles irréguliers de temps, de circuits rituels, c'est-à-dire que ces lieux importants et sacrés sont visités dans une succession exacte

et sont « réactivés » par des cérémonies à des endroits précis du circuit, afin de rétablir « l'ordre » dans le territoire et dans la vie sociale du groupe. A Kamanasa, parmi les circuits rituels les plus importants figure celui qui relie le hameau actuel de Fatisin au grand complexe de mangrove très sacrée nommé Fesawa, situé à 18 kilomètres à l'est de Fatisin. Dans la mangrove de Fesawa se trouve un autel, appelé « *Nudak Sorun Fatin_{tt}* » (= « le lieu pour tisser »), et qui est associé à des reines mythiques avec lesquelles les ancêtres de Fatisin auraient passé des alliances : le lieu est ainsi un foyer de puissances surnaturelles, et les habitants locaux du royaume de Kamanasa, surtout ceux de Fatisin, y accomplissent périodiquement des cérémonies pour demander la pluie et une bonne récolte, ce qui, selon leur cosmogonie, garantit aussi le bon fonctionnement socio-environnemental de la zone.

Il y a encore d'autres exemples de lieux sacrés à Kamanasa : la forêt de Knua Laran (*knua_{tt}* = « hameau » et *laran_{tt}* = « dedans »), proche du hameau de Fatisin, aussi nommée Bua Laran (*bua_{tt}* = aréquier), appartient aux clans de la famille royale et constitue un lieu « de mémoire » (photo hors texte 16). Cette forêt est l'un des lieux sacrés dont l'origine fait l'objet de versions contradictoires dans la zone. Si pour certains *lianain_{tt}* de Fatisin, il s'agit de l'ancien lieu d'établissement de la famille royale, d'autres sont convaincus qu'il s'agit du lieu où, conformément aux usages établis, les nobles rencontraient le roi. Certains récits secrets, confiés en chuchotant, affirment que ce lieu était utilisé par les anciens rois du lieu (les *dasi_{tt}* des Atoni) pour exposer les têtes coupées des rebelles du royaume - dans le passé les habitants de Timor pratiquaient la « chasse aux têtes », et les guerriers qui accumulaient le plus de têtes d'ennemis coupés étaient considérés comme plus prestigieux selon mes informateurs. La pierre sur laquelle ces têtes auraient été exposées, nommée Bei Na'i Ulun Foho (*bei_{tt}* = ancêtre, *na'i_{tt}* = chef, *ulun_{tt}* = tête et *foho_{tt}* = montagne, indiquant que les rebelles provenaient des montagnes), serait encore à l'intérieur de la forêt, même si le gardien n'a jamais pu retrouver cette pierre lors de mes séjours.

Les gardiens du lieu pour leur part affirment que Knua Laran n'a jamais été un lieu d'habitat, mais que sa puissance vient du fait qu'il s'agit d'un ancien cimetière où l'ancien *Liurai_{tt}* de Kamanasa serait enterré avec ses trésors. Sur place, un autel nommé Suri Nurak (du nom du roi-guerrier), constitué de deux pierres de sable induré (photo hors texte 17), indique selon l'un des gardiens l'origine maritime du roi : ceux qui venaient de l'au-delà de la mer avaient coutume de faire placer une de ces pierres provenant du littoral devant leur maison ou sur leur tombe pour en témoigner de leur statut.

Des cérémonies sont accomplies à Knua Laran lors de la rénovation des maisons royales de Kamanasa, ainsi qu'à l'occasion de demandes plus spécifiques (pour la santé de la famille royale et jadis pour la guerre, ou pour l'édiction d'un interdit *tara bandu_{ti}*, etc). Avant l'accomplissement de ces cérémonies, les habitants du village de Matai sont invités à venir nettoyer le lieu : ils doivent enlever les mauvaises herbes et ouvrir le chemin jusqu'à l'autel. De ce fait, les habitants de Kamanasa désignent ceux de Matai par l'expression « *Na'i babotek nain, na'i lakaur nain* » (= les maîtres du *babotek*, les maîtres du *lakaur*), *lakaur_{ti}* et *babotek_{ti}* étant des herbacées trouvées dans des sites abandonnés, probablement des plantes envahissantes. Les gardiens du lieu expliquent que ce sont les habitants de Matai qui s'occupent du lieu parce qu'ils sont considérés comme les *oan_{ti}* (= fils) de Kamanasa, c'est-à-dire les vassaux les plus proches de la famille royale. Un texte versifié m'a été donné pour confirmer ce statut de Matai :

« *Na'i Matai halo klosan boot, fetu ran boot* = le chef Matai a beaucoup de femmes célibataires, de femmes vierges

Halo babotek nain, lakaur nain = il est le maître du *babotek*, le maître du *lakaur*

Atu hamos Liurai nia tur fatin = pour nettoyer la place où le roi s'assoit

Molak Liurai tama ba, foer la iha ona = avant que le roi n'arrive, la saleté n'est plus là

Na'i Matai hamos hotu ona = le chef Matai a déjà tout nettoyé »

Puisque ce sont généralement les maîtres des lieux, premiers occupants, qui sont chargés lors des cérémonies de nettoyer les sites sacrés, ou lors des défrichements d'ouvrir la terre, afin d'amadouer les esprits de la terre avec lesquels ils sont proches, ce groupe de Matai semble assimilé aux maîtres de ces lieux. Allant dans le même sens, on peut mentionner le récit de Tetifatuk Metan Mauk Lohorai (annexe 4), qui met en scène deux guerriers dont il est dit qu'un est originaire de Matai, et qui semble indiquer que les gens de ce hameau seraient les maîtres des terres de Kamanasa avant l'arrivée de celui qui en sera le grand roi, Suri Nurak⁷⁵.

⁷⁵ Voir chapitre 4.

Une fois le lieu préparé, l'ensemble de la famille royale quitte ses maisons à Sanfuk et Fatisin en tenue traditionnelle⁷⁶ et, portant le panier cérémoniel contenant du bétel, se rend en procession jusqu'à la forêt. Le groupe apporte avec lui un buffle noir à grandes cornes et des bananes vertes qui serviront pour les repas rituels. Ils ne sont autorisés à manger que ces deux aliments sur place. Ils tuent le buffle et son sang est recueilli dans un *kala buk_{ti}* (photo hors texte 18), qui servira à « bénir » le lieu, afin d'amener « le cru et le froid ». Les femmes doivent danser le Tebe Likurai⁷⁷. La cérémonie ne dure qu'une seule journée (photo hors texte 19).

La forêt en elle-même ne fait pas l'objet de beaucoup d'interdits : on peut venir y collecter de petites plantes, des graines et des fruits, mais la coupe de toute végétation et surtout des grands arbres est interdite. Il est recommandé de demander l'autorisation d'entrer aux gardiens du lieu, mais en pratique personne ne le fait plus aujourd'hui. Comme c'est le cas pour tous les autels de la région, collectifs ou individuels, il est interdit à qui que ce soit d'autre que le gardien du lieu d'approcher et de toucher l'autel Suri Nurak. Le statut de la forêt a ainsi beaucoup changé depuis l'occupation indonésienne. Mes informateurs m'ont relaté qu'avant cette occupation, la zone de la forêt était remplie de palmiers *akar nawa_{ti}* (*Arenga pinnata*), d'aréquieres et de singes, mais du fait de la famine entraînée par les guerres, les forêts de la région ont été pillées par les communautés locales ainsi que par des étrangers.

Non loin de Knua Laran, se trouve l'emplacement d'une ancienne forêt sacrée, nommé Mane Lima-Nubadak, qui correspond à un lieu qui a été source de beaucoup de conflits dans le passé. D'abord une forêt occupée par deux guerriers nommés Berek Taran Mauk Taran (originaire du hameau de Maneikin) et Tetifatuk Metan Mauk Lohorai (originaire du hameau de Lohorai), le lieu aurait été ensuite conquis par « Sina⁷⁸ » à ces guerriers, qui ont donné un nom à deux portions de leur territoire, la première nommée Kakeu Sikun, et la deuxième Sina Mutin Malaka - Kei Kasa Malae⁷⁹. Toutefois ces Chinois ne sont pas restés longtemps sur place : le *Liurai_{ti}* de Kamanasa serait arrivé pour mettre fin à la guerre qui s'éternisait entre

⁷⁶ Faute de tenue traditionnelle, le *tais_{ti}*, lors des cérémonies faites en ce lieu, des catastrophes comme des inondations pourraient survenir.

⁷⁷ Le Tebe Likurai (la danse du tambour) implique en général 8 à 16 femmes, alignées sur deux rangs, qui dansent et jouent d'un petit tambour appelé *tihal_{ti}* placé sous l'aisselle. Deux hommes avec un *surik_{ti}* (épée) crient au milieu des femmes, tout en dansant avec un petit tissu blanc. Nous n'avons pas pu trouver d'explication pour ce geste.

⁷⁸ Il s'agit ici de « Sina mutin malaka » dont nous parlerons au chapitre 4.

⁷⁹ Il s'agit ici encore de la tradition austronésienne des royaumes couplés, avec une possible référence aux îles Kai.

eux et les guerriers autochtones, et les Chinois ont été repoussés vers les montagnes, à Foho Rua. A leur place se sont installés les nobles venus avec le roi, qui ont donné au lieu le nom de deux princes, Mane Lima Nubada et Leo Klaran Tanani. Cet endroit a été abandonné en 1912 lors de la guerre de Manufahi et est depuis devenu une zone de champs cultivés et d'arboriculture pour les habitants de Fatisin.

Jadis lieu « de mémoire », Mane Lima aujourd'hui a un statut nébuleux : l'autel qui conférait à la forêt son caractère sacré, et par conséquent sa puissance magique, a été déplacé durant l'invasion indonésienne à l'intérieur de la maison la plus haute du clan royal, une réplique étant toutefois laissée sur place. Mais cette réplique aurait un statut « moins sacré » que l'original d'après les habitants locaux, et du coup l'ancienne forêt de Mane Lima serait-elle aussi moins sacrée que Knuu Laran. Un cimetière royal existait aussi sur place, mais il a été transféré à Fatisin dans les années soixante-dix, puis dernièrement à Sanfuk.

Une visite sur place avec l'archéologue de notre projet, Jean-Christophe Galipaud, a permis de mettre au jour plusieurs morceaux de céramiques approximativement datées d'il y a 200-250 ans ainsi que des silex taillés utilisés comme pierres à fusils.

Ces lieux sont des repères collectifs dans le temps et dans l'espace, où le monde des esprits et celui des ancêtres se combinent pour créer des espaces doublement sacrés, et de ce fait emplis de danger.

2.2.3 Les maisons et leur trésor : des contenants symboliques de la sacralité du lignage

Le troisième type de sites sacrés sont les maisons (*uma lulik_{it}*) et la sorte de « trésor » que chacune renferme, comme des textiles, gongs (*tala_{it}*), tambours (*kusi_{it}*), épées (*surik_{it}*), sagaie (*diman_{it}*), et des bijoux traditionnels (*morte'en_{it}*, *kaibau_{it}*, *belak_{it}*). Ce trésor, nommé *lulik_{it}* et *mugen_{bq}*, est constitué par l'addition au fil des générations d'un ou plusieurs objets relevant du chef de clan et qui lui sont personnels ou emblématiques, ainsi que des symboles de prestige, acquis dans des guerres ou dans des échanges avec d'autres clans. Par exemple, une maison à Suai Loro, appelée Fau Lulik, dont le clan a des alliances avec la maison Uma Klaran Tuan à Fatisin, est connue pour avoir tué des missionnaires portugais et avoir gardé leurs objets en tant que symboles de prestige et d'avertissement aux ennemis.

Il apparaît ainsi que c'est de ce trésor qu'émane le caractère sacré (*lulik_{tt}*) de la maison, plutôt que de sa nature elle-même. Ce trésor est normalement rangé dans un coffre ou une boîte nommée *kberan_{tt}*, ce qui veut dire « la force, la puissance d'un clan ». Le récit de la femme sanglier (*feto fahi fuik_{tt}*) fournit un bon exemple de cette vision où le trésor constitue la base de la maison lignagère. Selon Bei Tuas (Fatisin), le récit raconte qu'un sanglier venait tous les jours dévaster un champ de maïs. Un jour, le cultivateur, Na'i Daok fatigué d'avoir sa production détruite par l'animal a pris sa sagaie (*diman_{tt}*) et a essayé de le tuer. Le sanglier blessé s'est enfui dans la jungle et l'homme a suivi sa trace. Il a suivi les traces de sang jusqu'à un très riche village, où il a rencontré une reine blessée, Abuk Maktukun. Le sanglier s'était transformé en femme ! Il a alors soigné la reine, qui en remerciement lui a donné des richesses, comme de l'or et des *tais_{tt}*. L'homme est parti avec ses richesses vers de nouvelles terres, où il s'est installé et a fondé une maison lignagère, Uma Liurai, aujourd'hui à Fatisin.

Le concept de *lulik_{tt}* que nous avons traduit dans cette thèse par « sacré » renvoie à l'univers des forces « souterraines » et ancestrales des non-humains qui conditionnent le fonctionnement du monde humain, et imprègnent l'ensemble du territoire. Mais si la notion de *lulik_{tt}* est ici considérée comme étant étroitement liée à l'espace et aux lieux, Bovensiepen et Rosa (2016) rappellent que cette matérialité n'est qu'un simple point de communication entre le monde des humains et celui de l'au-delà, lequel doit être impérativement conservé et réactivé par des rituels ; les objets et maisons pouvant être détruits sans nuire à leur puissance⁸⁰.

Il est important de noter toutefois que, tandis que le mot *lulik_{tt}* est utilisé pour toutes sortes de choses chez les Tetun (comme des bijoux, outils de guerres, vêtements, etc.), pour les Bunaq chaque catégorie d'objet possède sa propre appellation renvoyant au sacré, le mot *mugen_{bq}* n'étant utilisé que pour désigner l'esprit des ancêtres : *dato bul loro bul_{bq}* (= « les titres *loro_{tt}* et *dato_{tt}* ») pour les insignes du pouvoir des maisons nobles ; *taka o luhan_{bq}* (= vannerie et enclos) pour l'argent, les pièces, les graines et le bétail, soit la richesse qui peut circuler ; *segen o bulot_{bq}* (= les bijoux) pour les bijoux, les statues d'ancêtres et les pierres d'autel, qui renferment le principe vital du clan et ne peuvent pas circuler ; et *dene o kaluk_{bq}* (= sac-à-main) pour les biens individuels (Friedberg 1982 :145-154).

Les maisons lignagères sont ainsi intrinsèquement liées à l'ordre social, puisqu'elles renvoient au cheminement et aux accomplissements des ancêtres : chaque rénovation d'une

⁸⁰ Pour plus d'information, voir l'article de Bovensiepen et Rosa (2016).

maison lignagère est l'occasion de réciter en public les hauts faits des ancêtres ayant donné son origine au lignage, et d'exposer les objets sacrés. Les maisons lignagères sont aussi au centre de certaines cérémonies comme celle des prémices du maïs, laquelle mobilise toute la communauté qui se rassemble autour des maisons lignagères ordinaires pour ensuite entreprendre un cheminement dans le hameau en remontant la hiérarchie des maisons jusqu'à atteindre la plus noble et prestigieuse d'entre elles. Cet exemple confirme l'observation de Friedberg (1971 : 523) à propos des rituels, qui seraient surtout « *destinés à réaffirmer les liens sociaux et politiques entre ceux qui les accomplissent, mais (...) très peu ont pour but d'agir directement sur les plantes ou la production* ».

C'est au sein de ces maisons d'ailleurs que, autrefois, s'effectuait la sélection des semences : les meilleurs épis de maïs étaient conservés sur l'autel de la maison lignagère, constitué d'une pierre ronde et plate au pied du poteau mâle qui soutient la maison lignagère, et ressemées l'année suivante. A Kamanasa, le maïs est l'objet principal des rituels agricoles, pratiqués par l'ensemble de la population.

3 Les rituels agricoles

3.1 La gestion ritualisée des plantes cultivés

D'après Joël Bonnemaïson (1992 : 77), « *les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire* ». Le territoire serait non seulement le support physique des systèmes de culture mais aussi la base de leur identité culturelle, les plantes n'ayant pas uniquement une fonction vivrière, mais aussi un rôle essentiel dans les représentations. Les plantes inspirent un système symbolique, où le cycle de vie des végétaux correspond à celui des hommes et où le monde des humains et des non humains sont mis en contact, donnant origine à divers rituels du cycle agricole (Rappoport et Guillaud 2015).

Mais toutes les ressources végétales ne font pas systématiquement l'objet des rituels, qui se concentrent sur les plantes domestiquées et guère sur les spontanées ou semi-spontanées. Comme mentionné plus haut, les conditions incertaines de la production dans la région de Suai jouent un rôle important dans le mode de gestion des ressources cultivées, en particulier dans la gestion symbolique. Selon cette logique, il semble que plus la culture est contraignante, plus la pratique est ritualisée : il n'est donc pas étonnant alors que les rituels

liés au cycle agraire des céréales, dont la culture est toujours soumise à de nombreux aléas liés au climat et à son irrégularité, ainsi qu'aux pestes et maladies, marquent une période importante dans la vie de ces communautés.

Dans la région, le maïs est la culture la plus importante, et trois rituels lui sont associés. Le premier englobe un circuit et une cérémonie pour demander la pluie, appelé Balako Fesawa dans le hameau de Fatisin et Foho Rate dans celui de Holbelis. Le deuxième est un rituel pour lever l'interdit du maïs, et est nommé Sau Batar à Fatisin et Pa'al Sau à Holbelis. Le troisième est une cérémonie pour remercier les ancêtres de la récolte : nommée Hana'i, Batar Fohon ou Bei Mau à Fatisin, cette cérémonie est appelée Gop Garai à Holbelis.

L'ensemble des rituels mobilise différents clans avec leurs alliances, qui ont une histoire migratoire et un calendrier rituel partagés. Ces rituels définissent parallèlement, dans les parcours qu'ils impliquent, un espace appelé « domaine cérémoniel » par certains chercheurs (*cf.* Rappoport 2016), et qui correspond à une unité sociale et territoriale cohérente ; à l'extérieur de cet espace les rapports se font conflictuels.

Il est important de noter aussi que les cérémonies collectives sont accomplies au niveau du hameau, chacun ayant le sien. Ici nous présenterons surtout ceux de Holbelis et Fatisin pour une comparaison entre Tetun et Bunaq.

3.2 Les rituels de la pluie

- Balako Fesawa

Organisé par les habitants de Fatisin et regroupant ceux de Sanfuk, au moment où les premières pluies de la saison sont attendues, ce circuit rituel tetun, considéré comme le plus important du royaume de Kamanasa pour l'ensemble des habitants, comprend la visite et la réactivation symbolique des lieux importants qui jalonnent les quelques kilomètres de côte entre Fatisin et la mangrove hautement sacrée de Fesawa. Ce circuit au long de la côte est assez important car, premièrement, il revendique l'accès de cette communauté à la mer, considérée en tant que « gens de la mer » ; et deuxièmement, il révèle le savoir empirique des habitants pour percevoir les phénomènes naturels : en effet, au contraire des pluies de la mousson, les précipitations de novembre viennent du nord de l'Australie.

Ce rituel, dont le mythe d'origine se décline en multiples versions, marque l'alliance entre différents groupes qui composent aujourd'hui Fatisin, et parmi eux les trois plus grands clans : Klaran-Hae Molin, Bei Fahik Bei Kalau-Lokas Lalor et Ai Lasa'en-Ai Latoban.

Le mythe d'origine de Fesawa est ici une fois de plus mobilisé, dans une version qui explique l'origine du rituel des pluies et éclaire l'organisation sociale actuelle ainsi que l'identité culturelle de Fatisin. Nous avons déjà vu que ce mythe est décliné en de multiples versions, dont les principales variantes portent sur le lieu où se rendent les personnages féminins après que le village de Lihuwai Wetalas - Benabuen ait été inondé et sur l'identité de ces personnages même. Selon certains informateurs, ces différences viendraient du fait que chacun raconte la partie de l'histoire qui explique l'origine de son propre village, ainsi ces versions seraient-elles complémentaires et non exclusives.

Selon le récit raconté par les maîtres de la parole de Fatisin (annexe 5), la mangrove de Fesawa est le résultat d'un conflit opposant deux rois de l'intérieur des terres, Sera Sumaen et Laka Sumaen, à deux reines, Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai, qui habitaient à Lihuwai Wetalas – Benabuen, l'ancien village de Fesawa. Les deux femmes, transformés en crocodiles après la destruction de leur village, ont été reçues par les villageois de Fatisin. Un accord avec eux permettrait aux habitants de Fatisin de venir à Fesawa lorsqu'ils auraient besoin de demander la pluie ou des bonnes récoltes. Les habitants ont baptisé le lieu « Fesawa » à la suite de leur accord, nom qui viendrait du mot « *fetosawa_{ti}* » désignant le clan des preneurs de femmes dans l'alliance matrimoniale⁸¹, et renvoyant au refus par les deux reines de l'alliance avec les deux rois de la montagne. Selon Ximenes Belo (2013), les relations matrimoniales entre un prince et une princesse de deux royaumes différents créaient de forts liens entre les familles, lesquels devaient être maintenus par la poursuite des échanges matrimoniaux ultérieures, et le non-respect de cette règle était supposé entraîner des catastrophes naturelles.

Le peuplement originel de cet ancien village n'est pourtant pas clair pour les informateurs : si quelques-uns indiquent que le lieu avait été peuplé par les gens venus des îles Sabu et Roti avec leur souverain nommé Na'i Fatisin et était gouverné par ses filles tisserandes, d'autres précisent que lors de l'arrivée de ces personnages, le site était déjà peuplé et que ceux-ci se sont installés en prenant le pouvoir sur le village.

⁸¹ *Fetosawa-umane_{ti}* : ie le clan preneur de femmes - le clan donneur de femmes, ce dernier ayant un statut plus élevé.

Dans une des versions, racontée par le gardien du site sacré de Fesawa habitant à Fatisin, cet ancien village côtier est présenté comme doté d'un statut socio-politique plus élevé que celui de l'intérieur des terres, et comme disposant de techniques et de ressources supérieures, ce qui expliquerait que les gens de l'intérieur aient été dominés et que la culture des vainqueurs se soit disséminée dans le pays. Dans les autres versions, ce n'est pas le statut d'un groupe ou d'un autre qui est la question essentielle, mais la transmission des objets sacrés, ainsi que l'arrivée par la mer des céréales cultivées ou des nouvelles structures sociales qui vont vers les montagnes diffuser une nouvelle culture (annexe 6). Ces différences entre versions mettent en lumière un conflit entre peuples de la montagne et de la mer et ses conséquences, mais elles éclairent surtout sur les représentations identitaires des groupes linguistiques concernés.

Pour résumer, cette diversité de récits (chaque établissement ou presque semble avoir sa version) désigne la plupart du temps un conflit entre peuples de la mer et de la montagne, entre nouveaux arrivants et populations locales, ces derniers prenant le dessus et l'ensemble résultant en une culture mixte et originale allant de pair avec une nouvelle organisation socio-politique qui repose sur la culture des objets sacrés et la diffusion des céréales. Cette culture serait transmise et jusqu'à aujourd'hui représentée non pas par un seul groupe ethnolinguistique, mais en fait par deux : les Tetun et les Bunaq, qui ne correspondraient pas à des arrivants récents et occupants anciens, mais à une nouvelle structure socio-politique duelle qui se met en place à un certain moment. Le récit mythique semble ainsi décrire, de différentes façons, la genèse de ces composantes ; il permet aussi d'observer une certaine fusion entre ces deux groupes, qui se présentent tantôt comme alliés, tantôt comme ennemis.

Version	Fatisin	Holbelis 1	Holbelis 2	Holbelis 3	Maneikin
Personnages féminins	Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai	Bui Nahak	Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai	Dahu Lihuwai et Soe Keitara	Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai
Leur langue	Tetun	Tetun (mais village mélangé Tetun-Bunaq)	Tetun	Bunaq	Bunaq
Leur travail	Tissage	Tissage	Tissage	N'est pas cité	Tissage
Personnages masculins	Sera Sumaen et Laka	Liurai Laku Leik	Sera Sumaen et Laka	Sera Sumaen et Laka	Na'i Tafara et Na'i Foura

	Sumaen		Sumaen	Sumaen	
Leur langue	Bunaq	Tetun	Bunaq	Bunaq	Tetun
Responsable de la destruction du village	Sera Sumaen et Laka Sumaen	Liurai Laku Leik	Rika Lihuwai et un cochon	Le bateau de trois princes (Loro Tolu) : Raimean, Manufahi et Suai.	Na'i Tafara et Na'i Foura
Résultat de la destruction	Les femmes crocodiles	Culture des objets sacrés (Leo Siwe) ; Tetun qui se tranforment en Bunaq	Structure socio-politique Bunaq (Leo Siwe)	Les corps des gens morts ont donné origine aux graines	Les femmes crocodiles
Villages parcourus par les personnages après la destruction du village	Fatisin	Molop Leo Ualu, Leber, Lakus, Pur Belis, Mazop Lianain, Oburo, Suai Loro	Mazop Lianain, Molop Leo Walu, Suai Loro	Suai Loro, Fatisin, Cassa, Sabi Dilai.	Fatuk Soi Lesu, Manekin
Sites fondés	Pas de site fondé	Maison lignagère De Buak (Oburo)	Maisons lignagères Uma Linain (Mazop), Uma Samatais (Suai Loro) et De Buak (Mazop)	Pas de site fondé	Maison lignagère Uma Lor (Manekin)
Alliances matrimoniales	Rejet de mariage des deux princes ; non acceptation sociale des femmes crocodiles	Mariage de Bui Nahak avec Bere Bau (homme de Mazop)	Rejet de mariage entre Rika et Sera	Mariage de Dahu avec Laka et Soe avec Seran	Rejet de mariage des deux princes ; conflits et liaisons avec des villages voisins
Rituels associés	Demande de pluie et bonne récolte	Pas de rituels sur le site, mais invocation sur le rituel de demande de pluie	Pas de rituel associé	Demande de pluie et bonne récolte	Pas de rituel associé

Figure 23. Cadre comparatif entre les versions du récit de Fesawa.

Dans ce site de Fesawa on trouve aujourd'hui un autel nommé « *Nudak Soru Fatin_u* » et qui appartient à Fatisin. Cet autel, fait du tronc d'un tamarinier, est planté dans la boue à l'intérieur de la mangrove, et ne serait visible que pendant la saison sèche, puisque lors des pluies il est sous l'eau ; il est supposé être une relique de métier à tisser, associé aux personnages mythiques Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai, dont les habitants de Fatisin disent être les « ayant-droits »⁸².

Les cérémonies rituelles accomplies à Fesawa prennent place une fois par an et se tiennent trois ans de suite, avec un intervalle d'également trois ans avant qu'elles ne soient accomplies de nouveau. Toutes les maisons lignagères de Fatisin sont conviées à participer au pèlerinage qui va du hameau jusqu'au site sacré. Cette cérémonie a lieu en novembre, mois le plus chaud et sec de l'année. En tenue traditionnelle⁸³ et sans chaussures, les membres de la communauté doivent marcher le long de la côte sableuse durant environ 8 heures, sous le soleil, en faisant des arrêts pour se rafraîchir à chaque lagune de leur trajet. Ces lagunes sont considérées comme des sites sacrés mineurs, mais font partie du circuit rituel.

Avant de partir à Fesawa, les trois grands maîtres de la parole de Fatisin, Bei Basin (clan Klaran-Hae Molin), Bei Kornei (clan Bei Fahik Bei Kalau-Lokas Lalor) et Bei Rai Ulun (clan Ai Lasa'en-Ai Latoban) se réunissent pour informer⁸⁴ le hameau de la date du pèlerinage. Les femmes de clan Hae Molin doivent tisser les *tai_s_u* pendant trois jours en vue de la cérémonie. Ils prépareront ensuite un coq blanc et un porc, ce dernier pour le sacrifice rituel. Pour débiter la cérémonie, les habitants lâchent un porc devant la maison Hae Molin, celui-ci court et ils essaient de le rattraper. Ils peuvent le courser jusqu'à Maneikin, où se trouve la maison Uma Lor, et si le porc entre sous la maison, ou s'enfuit au-delà, ils ne peuvent plus l'attraper car l'espace est « sacré », et il faut donc trouver un autre porc. Une fois rattrapé, le « bon » porc est attaché à la maison Uma Fesawa.

Chacune des lagunes visitées au cours du circuit rituel jusqu'à Fesawa, possède un nom : We Mout, Bei Sertahok, Tan Sikun, We Dare, Sikun At, Seuk Lae, We Foun, We Kaduak, We Aka Modok, Bei Luruk, We boot Fesawa (figure hors texte 2).

⁸² Les habitants de Fatisin ne s'affirment pas descendants, mais plutôt alliés de ces deux personnages mythiques qui seront évoqués plus loin.

⁸³ Au Timor oriental le vêtement traditionnel s'appelle *tai_s_u* et il s'agit d'une jupe pour les hommes et d'une robe pour les femmes, tissés au métier à tisser par ces dernières.

⁸⁴ Ils envoient leur messenger, Bei Bukar, pour avertir le hameau.

Bei Basin, le maître de la parole le plus honoré, joue de la flûte pendant tout le trajet pour « prévenir les crocodiles que leurs maîtres arrivent ». Le clan de Bei Rai Ulun marche en tête, les clans de Bei Basin et de Bei Kornei suivent celui-ci. Le clan de Bei Rai Ulun apporte la nourriture, tandis que les deux autres apportent un coq blanc et le cochon.

Une fois à Fesawa, les clans érigent quatre abris simples (*klobor_u*), faits de bois et de palmes : Klobor Ai-Lasa'en Ai-Latoban, Klobor Lalor Bei Fahik Bei Klau, Klobor Liurai et Klobor Leo Ualu. Ils dorment dans ces abris et le lendemain se rendent à l'autel sacré nommé « *Nudak Soru Fatin_u* » (= « le lieu pour tisser »), c'est-à-dire le métier à tisser évoqué dans le mythe fondateur du lieu. Bei Rai Ulun s'avance en tête, accompagné de son clan, pour défricher la végétation jusqu'à l'autel, tandis que Bei Basin, Bei Kornei et leur clan suivent avec le porc et le coq. L'autel est placé à l'endroit où, selon les informateurs, était localisé l'ancien village de Benabuen.

Une fois à l'autel, Bei Rai Ulun demande à Bei Basin et Bei Kornei ce qu'ils veulent : ceux-ci répondent qu'ils demandent la pluie. Bei Rai Ulun fait un trou dans la boue, où l'eau s'infiltré en formant une flaque, et il en asperge les autres clans jusqu'à ce qu'ils soient trempés, « pour que les ancêtres comprennent qu'ils demandent la pluie ». Ensuite les responsables de clan se partagent des boules de boue, censées représenter des graines de maïs, qui seront ramenées au hameau et utilisés pour débiter la plantation à leur retour⁸⁵. Bei Basin doit prononcer, brandissant le coq blanc pour communiquer avec les esprits ancestraux, les paroles suivantes, dites en ancien tetun⁸⁶ :

« *Na'i oan dadobe*, = Notre seigneur aimé,

foin titu ba kalan, titu ba loron, loron la tadu. = nous avons vu la nuit, nous avons vu le jour, le jour n'est pas venu.

Hau kodi tahatur saseni, kodi badi saseni, = J'ai amené ma bonne machette, j'ai amené ma bonne pioche,

⁸⁵ Selon Bei Tuan (Fatisin), par le passé les habitants de Fatisin trouvaient le tronc de tamarinier de l'autel remplis des graines de maïs et de sorgho à chaque fois qu'ils venaient pour la cérémonie de pluie. Aujourd'hui ils prennent de la boue uniquement, qui sera placée dans la maison lignagère, puis partagée entre les membres du clan. Chacun apporte son morceau de boue qui sera mélangée avec les graines de maïs. Ils peuvent ensuite les planter.

⁸⁶ Selon les responsables coutumiers, un vocabulaire différencié doit être employé à Fesawa. Cette différence avec le tetun actuellement parlé, selon eux, vient du fait de l'évolution et différenciation naturel de la langue au fil du temps.

foin kodi kida saseni, kodi fina saseni, = j'ai amené ma bonne canette (métier à tisser), j'ai amené ma bonne navette (métier à tisser),

foin rai wen la tadu, loro wen mos la dai. = mais la saison de pluie n'est pas venue, la saison sèche non plus. »

Puis Bei Rai Ulun sacrifie le porc dans l'autel au milieu du marécage. Le sang du porc est versé sur l'autel, accompagnant son cœur, son foie et ses tripes. Bei Basin reçoit la cuisse droite ; Bei Kornei le tronc ; Bei Rai Ulun la tête et les pattes avant (droite et gauche) ; et Bei Leo Ualu la cuisse gauche. Mais puisque ce dernier n'est plus présent à la cérémonie⁸⁷, c'est Bei Basin qui prend sa part. Le partage de la viande rituelle suit la hiérarchie statutaire, la cuisse étant attribuée au maître de la parole dont le statut est le plus élevé.

« *Ual boot dikun doen* = le grand cou, le couple de cornes

*Nahenok*⁸⁸ *Loro, nahenok Liurai* = on couronne le prince, on couronne le roi »

Après qu'ils aient tué et partagé le porc⁸⁹, chaque groupe cuisine sa part et la consomme dans son abri. Les os de la tête, une fois la viande mangée, sont laissés sur l'autel. Les têtes des animaux sont normalement utilisées au Timor pour indiquer un interdit : ainsi quand les gens passent par les lieux sacrés, ils savent qu'ils ne doivent pas s'installer sur ce site, chasser des animaux ou couper les arbres, sous peine de châtiments surnaturels. C'est un signe de possession de la terre et de la présence des esprits qui surveillent le lieu, en garantissant son intégrité. C'est également une forme de validation de la territorialité du groupe.

⁸⁷ La grande maison lignagère de ce maître de la parole s'est déplacée au Timor occidental durant la guerre de Manufahi, révolte timoraise contre la colonisation portugaise.

⁸⁸ *Nahenok*_{ti} signifie accrocher. Le mot est normalement utilisé pour indiquer le tissu avec lequel les mères portent les bébés (*uhin_{bq}*), mais ici c'est dans le sens de « colliers » - anciennement seuls les rois portaient des colliers.

⁸⁹ Le coq utilisé pour la communication avec les êtres non humains sera rapporté au hameau avec Bei Baliun Ulun, de la maison Uma Bekous (clan Ai Lasa'en), et utilisé pour les combats de coq jusqu'à sa mort.

A Fesawa, la surveillance du site est assurée par un des trois grandes « maîtres de la parole » présents à Fatisin, appelé Bei Rai Ulun. Nous avons vu que lui et son clan sont les premiers à pénétrer sur le site sacré et à rejoindre l'autel rituel. Il est également responsable du défrichage de la végétation le long du chemin qui permet de rejoindre l'autel, et doit aussi remplacer le poteau de l'autel si c'est nécessaire. Nul ne peut se rendre sur le site sacré, en quête d'exploitation ou simple exploration, sans sa présence.

Mais si l'*ai-makle'at*, l'œil de la forêt, est le responsable de la surveillance des lieux sacrés, il n'est pas le seul objet d'appréhension des profanateurs. A Fesawa, des dangers surnaturels peuvent être déclenchés par un mauvais usage du site : nous avons déjà vu que, selon les croyances locales, la violation des sites sacrés entraîne des catastrophes comme des tsunamis, la sécheresse, la peste et d'autres désastres qui peuvent détruire entièrement le village du transgresseur. L'esprit des aïeux ainsi que les femmes crocodiles du mythe d'origine du lieu veilleraient en permanence sur le site. Et pour finir, le site est surveillé par les pêcheurs et les communautés environnantes, puisque, en cas de catastrophes naturelles, ils seraient directement affectés.

1. Interdiction de parler la langue Bunaq

2. Obligation de parler l'ancienne langue de Fesawa (tetun local et très ancien selon mes informateurs)
3. Interdiction de pêcher ou chasser
4. Interdiction de tuer des crocodiles
5. Interdiction de tuer des chauves-souris
6. Interdiction des conversations non-essentiels
7. Obligation de s'habiller en tenue traditionnelle (tais) pour entrer dans la zone de l'autel
8. Interdiction de rentrer sur le site sans la présence du clan « maître des lieux » ou d'avoir eu son autorisation

Figure 24. Les interdits de Fesawa.

Ainsi, les cérémonies et rituels accomplis presque annuellement sur le site sont une forme de rappel et d'avertissement aux voisins de la dangerosité du lieu, puisqu'ils permettent, via la communication avec les ancêtres, le maintien de l'ordre et du bon fonctionnement dans la vie sociale du groupe et dans l'ensemble du territoire (la bonne récolte en agriculture, l'assurance des pluies, le bon passage entre les cycles de la vie etc.).

- Foho rate

Pour les Bunaq de Holbelis, la cérémonie visant à demander aux ancêtres d'accorder la pluie nécessaire aux cultures, est accomplie à Foho Rate (*foho_{it}*= montagne, *rate_{it}*= cimetière), un ancien cimetière utilisé par leurs ancêtres lorsqu'ils habitaient le Mont Saneti. Ce rituel n'est pratiqué que lorsque la pluie tarde à venir, lors des longues saisons de sécheresse, c'est-à-dire environ tous les 10 ans selon les anciens. La dernière occasion de cette cérémonie remonte à 2004, donc plus de 10 ans ; d'après les informateurs, la pluie a été suffisante depuis.

Pour préparer Foho rate, le conseil des anciens se réunit et décide de la date de la cérémonie. Les membres de chaque maison lignagère, à l'exception de l'une des maisons royales, Babulo, s'habillent en *tais_{it}* et se rendent à l'autel avec un coq noir⁹⁰. Chaque maison lignagère apporte également un *koba_{it}* (panier rituel) avec des noix d'areca et des feuilles de bétel ; la quantité de ces deux derniers dépend du statut de la maison : 9 pour la maison haute Buak, 7 pour les maisons nobles et 5 pour les autres. Une fois sur place, les participants posent le coq et les paniers rituels sur l'autel où l'on demande la pluie. Ensuite, le maître de la parole le plus honoré du hameau, Domingos, saisit le coq et le présente, avec des mouvements de va-et-vient, en direction de la mer, tandis qu'un ancien du hameau fait une prière en bunaq :

« *O Lihuwai We'to Nakos Hol Tala* = Oh Lihuwai, We'to, Nakos, Holtala⁹¹

⁹⁰ Selon les anciens de Holbelis, un coq est requis car il a des ailes pour monter au ciel demander la pluie, et il doit être noir car pour qu'il pleuve le ciel doit être noir. Un coq blanc ne ferait pas venir la pluie. En revanche, quand les officiants veulent le soleil ils tuent un « *toke* » (un lézard gecko) et le mettent sur le toit de la maison lignagère. Les raisons de ce geste ne sont pas connues par mes informateurs.

⁹¹ We'to, Nakos et Holtala sont des lieux en montagne, proche de Beko à Suai. Lihuwai est l'ancien village de la mangrove Fesawa, sur la côte.

Kadis'o Besi Wen inel hini haut = envoyez le vent et la pluie de Kadis'o Besi Wen⁹²

Luru Wa bel hini Maubesi = la brise Luru Wa le vent Maubesi

Beli Lauk gene luru na mam las na mam = Beli Lauk nous souffle et nous évente »

Ce geste avec le coq est répété 9 fois par Domingos. Selon les informateurs, il faut toujours regarder en direction de Fesawa pour faire la prière car c'est de là que doit venir la pluie, selon un accord, dont ils ont oublié les termes, que leurs ancêtres auraient passé avec les non-humains de Fesawa.

Ils amènent ensuite le coq sur un autre autel où il est égorgé. Le sang est versé sur l'autel et quelques morceaux de viande sont laissés comme offrande aux ancêtres.

Après avoir demandé la pluie, les cérémoniants marchent jusqu'au Mont Holbelis, où se trouve le grand autel royal et où le reste du hameau est déjà arrivé. Ensembles, ils vont cuisiner et manger le poulet. Ils passeront la nuit à danser et à chanter les chansons rituelles « Hol Bei Mau » et « Bei Lesu Tak », tout en demandant la bonne santé de la population.

Hol Bei Mau :

« *Hol Bei Mau, Bei Mau Sali* = La pierre de Bei Mau, Bei Mau Sali

Bai bo'on tuek ton toli tane = La chose est lourde, nous tous la prenons (donne le sens d'unité)

Ipi gie malu, bai don golo = L'épi de riz/ le lieux de danse, c'est à nous tous

Hol Lolo Toen, Lolo Toen toman = La pierre de Lolo Toen, Lolo Toen toujours on y va (on est habitué)

Hol dege soi, soi Saneti = La pierre de Saneti, nous donne la chance

Hol Soi Lesu, soi Leo Siwe = La pierre Soi Lesu⁹³ de Leo Siwe⁹⁴. »

⁹² Kadis'o Besi Wen est l'ancien emplacement des clans de Labarai, non loin de leur village actuel.

Bei Lesu Tak :

« *Bei Lesu ta o toli ta, nini na die da goet gie* = nous sommes tous comme Bei Lesu Tak, moi aussi je ressemble à lui

Kuda cai tano gazi oa tedo na lei gie nokar ul = le cheval Caitano a disparu, qui a ouvert le portail ?

Ola kuda non ques gone na ili Beco mal bu tobok gie = on prendra un cheval jaune là-bas et on pourra aller ensemble à Beko. »

Ces chansons sont également chantées lors de la cérémonie collective des prémices du maïs. Or dans le premier chant, Hol Bei Mau, la plante concernée est le riz. D'ailleurs, d'autres pistes qui seront discutées plus loin laissent entrevoir que les rituels faits pour le maïs pourraient être une adaptation de ce qui était autrefois une grande cérémonie rituelle pour le riz.

A noter aussi que la maison haute Babulo n'est pas présente à cette cérémonie, car ses membres possèdent leur propre lieu pour demander la pluie, un très ancien autel dans la montagne d'Oburo, appelé en bunaq Op Loe Hatak (= « le premier autel de rizière »). Lors de cette cérémonie, les hommes et femmes doivent danser autour de l'autel, un grand cylindre de pierres empilées. La danse s'appelle Dahor Leten Tebe Dai. Au village de Matai, dont la maison haute s'appelle également Babulo, les habitants doivent se rendre à un ancien site nommé Lubu Leten (non identifié sur la carte, mais en zone montagneuse) avec de l'alcool du palmier *Arenga pinnata* et en asperger les quatre points cardinaux. Le mot même *babulo*, selon mes informateurs, désigne les inflorescences des céréales.

Tant pour Holbelis que pour Fatisin ou Matai, ces cérémonies visant à demander la pluie font partie du grand complexe des cérémonies du cycle agraire. Il est intéressant de noter, une fois de plus, que bien que destinées à la culture du maïs, prédominant dans la région aujourd'hui, on y trouve des références au riz.

⁹³ Il s'agirait ici du Mont Matai, qui portait le nom de Fatuk Soi Lesu auparavant.

⁹⁴ Leo siwe fait référence à l'organisation socio-politique qui a été répandue avec des « nouvelles graines » et des objets sacrés.

Ainsi, un récit nommé « Bei Mau Sali Bei Bui Sali » évoquant le premier champ cultivé, qui est décrit aujourd'hui comme un champ de maïs, évoque un champ inondé, ce qui peut laisser penser que la référence au riz a été modifiée avec l'arrivée du maïs (annexe 7). Ce champ serait localisé à Wehali en Indonésie, et serait encore utilisé par ses habitants pour faire des rizières. Selon mes informateurs, c'est à cause de ce récit que, encore aujourd'hui, ils doivent remercier Bui Lalawar⁹⁵ et Mau Aik-notak⁹⁶, personnages de l'histoire, lors de la cérémonie de prémices du maïs à travers une danse chantée :

« *Bei Bui Sali*⁹⁷, *Sali Nalo Sanati, la tun tasi* = Bei Bui ment, ment à Sanati, et ne reviens pas à la mer

Bei Mau Sali, Sali Nalo Sanati, la tun tasi = Bei Mau ment, ment à Sanati, et ne reviens pas à la mer »

3.3 Les rituels des semailles

- *Sau batar*

Sau batar est le rituel fait dans les champs où le maïs est cultivé. Il est fait pour chaque famille habitant des hameaux tetun et se déroule en quatre étapes, dont la plus importante englobe la cérémonie des prémices du maïs.

La première étape s'appelle *kuda_{ti}* (= planter), il s'agit du rituel au cours duquel les graines de maïs sont chargées de puissance et plantées. Les graines, qui étaient soigneusement rangées dans la maison lignagère, sont apportées au champ et mises dans une céramique sacrée (*lolo_{ti}*) avec de l'eau. Le pot est ensuite placé sur l'autel *taroman_{ti}*⁹⁸ placé au milieu du champ, où les graines doivent se charger de puissance. L'eau est ensuite aspergée sur l'autel

⁹⁵ Lalawar est le mot utilisé pour les jardins domestiques aujourd'hui. C'est un deuxième nom pour Bei Bui Sali.

⁹⁶ Aik-notak désigne un morceau de tronc qui n'est pas complètement brûlé lors d'un brûlis. C'est un deuxième nom pour Bei Mau Sali.

⁹⁷ Selon Bei Tuan (Fatisin), *sali* est un vieux mot correspondant à *bosok* en tetun terik actuel, qui signifie « mensonge ». Il faut ici noter que ce mot *bosok* est aussi présent dans la langue bunaq, mais signifiant « autel ».

⁹⁸ Pour rappel, *Taroman_{ti}* ou *umon_{bq}* est un autel que sert à « charger de puissance » les graines avant de les planter, « chauffer » ou rendre fertile.

et les graines peuvent dès lors être plantées. Des chevaux sont ensuite amenés au champ pour piétiner la terre et enfoncer les graines dans le sol.

La deuxième étape est la plus importante et son nom même sert aussi à désigner l'ensemble des cérémonies faites dans le champ de maïs, *sau batar_{tt}* (= « lever l'interdiction du maïs »). Quand les maïs sont en grains, verts et bons à consommer par les humains, l'agriculteur doit en informer les ancêtres. Il faut alors enlever la « chaleur » qui a permis aux semences de pousser, mais qui peut être dangereuse pour ceux qui consomment les épis. Ainsi, quelques pieds des maïs sont entièrement arrachés, tiges et racines, et attachés sur des lieux importants de la production, comme sur l'autel du champ et sur l'abri du champ. Quelques-uns vont aussi l'attacher sur le côté des maisons lignagères, aux endroits utilisés pour les femmes pour tisser les *tais_{tt}*, afin qu'elles n'aient pas mal au poignet en tissant. Le clan le plus noble du hameau, Klaran-Hae Molin, est chargé de donner le signal du début de cette cérémonie. Bei Basin, le maître de la parole de ce clan, doit être le premier à faire cette cérémonie. Une fois qu'il a fini, les autres sont autorisés à le faire.

La troisième étape est celle de la récolte, *soe batar_{tt}* (= « nettoyer le maïs »). Une fois les graines complètement mûres, les cultivateurs peuvent récolter l'ensemble. Une fois la récolte achevée, l'usager du champ doit sacrifier un porc et placer des morceaux de viande aux 4 coins du champ, ainsi qu'au centre (un morceau dans chaque coin et trois au centre, sur l'autel), pour nourrir les *rainain_{tt}* et les tenir éloignés des cultures. Les quatre coins du champ (*to'os lidun ha'at_{tt}*) doivent être également aspergés avec du sang de sacrifice, et cette pratique est appelée *kesi batar liman_{tt}* (= « attacher la main du maïs »). La tête de l'animal sacrifié va être mise sur l'autel du champ avec du bétel. Parfois un peu de riz est ajouté à cette offrande.

Pour finir, la quatrième étape consiste en l'égrenage de l'épi, *tae batar_{tt}* (= « frapper le maïs »). Normalement les voisins sont invités pour aider la famille exploitante et un repas avec du riz et de la viande leur est offert.

Les habitants de Kamanasa plantent le maïs deux fois par an, mais cette cérémonie est surtout pratiquée lors de la première saison, de décembre à mars, la deuxième étant en période de pluies, et les habitants ne sont alors pas très enclins à accomplir des cérémonies sous la pluie.

D'ailleurs, beaucoup de gens ont complètement abandonné l'autel *taroman_{tt}* à cause du catholicisme. D'autres ont modifié la pratique avec l'arrivée de la mécanisation⁹⁹ : dans plusieurs champs, l'autel a été déplacé sur le bord de la parcelle pour permettre le passage du tracteur.

- *Pa'al Sau*

Les Bunaq de Holbelis pratiquent aussi la cérémonie Sau batar, qui porte le nom de Pa'al Sau, et comporte quelques petites différences. Avant de planter le maïs, les villageois placent quelques semences sur l'autel rituel (*umon_{bq}*¹⁰⁰) au milieu du champ. Cet autel est censé charger les graines de la puissance vitale qui leur permettra de produire une bonne récolte, tout comme chez les Tetun. Pour les Bunaq de Holbelis, la terre est femelle, tandis que les graines de maïs et de sorgho sont mâles. Ils doivent ainsi demander la permission à la terre de la fertiliser. Ils égorgent ensuite un coq et versent son sang sur l'*umon_{bq}*, où doivent aussi être placées une patte du coq, un morceau de sa poitrine et son foie, qui sont une offrande aux *rainain_{tt}*, pour qu'ils ne perturbent pas la croissance des graines.

Quand le maïs commence à mûrir, les agriculteurs en arrachent des pieds complets, les apportent à leur maison lignagère et les posent sur l'autel *lor_{tt}* (ou *nural mone_{bq}*) à côté d'un panier *koba_{tt}* avec du bétel ; la quantité de pieds dépend encore du statut de la maison lignagère : 9 pour les maisons royales, 7 pour les nobles et 5 pour les autres. L'interdiction du maïs est dès lors levée et les villageois peuvent le consommer.

Une fois la récolte du maïs terminée, ils sacrifient un porc et versent son sang sur l'*umon_{bq}* avec un peu de riz, des morceaux de viande, 5 feuilles de bétel et 5 noix d'arec. Le nombre 5 ici est censé représenter les quatre coins du champ et son centre. En fait, à Holbelis les habitants distinguent les rituels accomplis à la maison de ceux pratiqués aux champs : quand la cérémonie est liée à la maison, les feuilles de bétel et les noix d'arec sont comptés selon le statut de la maison. Selon D.C. (Holbelis), en octobre ils ont aussi une cérémonie qui accompagne le décorticage des haricots, qui est appelée *sama fore* (= « piétiner haricots »), et au cours de laquelle ils doivent répéter tout ce processus, comme pour la cérémonie du maïs.

⁹⁹ La mécanisation simple est apparue dans cette région avec l'Indonésie, mais la dissémination a été faite par les institutions d'aide internationale après l'indépendance du pays.

¹⁰⁰ Selon R.A. (Holbelis) on peut déplacer l'*umon_{bq}* d'un champ à l'autre, quand le champ est « mort ». Toutefois, cette pierre ne peut être touchée que par son propriétaire.

Les graines de maïs conservées dans la maison lignagère d'une année à l'autre et transmises de mère en fille, sont normalement conservées dans une grande céramique avec de la cendre (*rai rahun_{tt}*) pour éloigner les insectes. Les plantes utilisées pour produire les cendres peuvent être le *sukabi_{tt}* (*Schleichera oleosa*) ou l'*ai-tatassik_{tt}* (*Hyptis suaveolens*).

3.4 Les cérémonies des prémices

- Hana'i

Hana'i_{tt}, mot tetun signifiant « adorer, honorer », est la cérémonie collective des prémices du maïs faites à la fin du mois de mars ou au début d'avril. Suivant le même calendrier que la cérémonie conduite à Fesawa, Hana'i est pratiquée par les habitants de Fatisin conjointement avec ceux de Sanfuk une fois par an pendant trois ans de suite, avec un intervalle d'également trois ans. Les années où se tiennent ces cérémonies sont appelées *tinan boot_{tt}* (= la grande année). Cette cérémonie fait partie du complexe de rituels autour de la culture du maïs qui englobe la cérémonie de la pluie, la cérémonie des prémices du maïs au champs et la cérémonie collective. Une fois les deux premières accomplies, Bei Basin envoie son messenger, Bei Bukar, convoquer une réunion du conseil des anciens pour fixer la date de début de Hana'i. Chaque responsable de maison est ensuite responsable de prévenir les membres de son clan.

Le jour dit, chaque homme, adulte ou enfant, doit apporter des pieds de maïs, de préférence des épis blancs, noués en bouquet avec un pied de sorgho au milieu : sept pieds de maïs pour les hommes mariés, cinq pour les célibataires et trois pour les enfants, les femmes n'étant pas concernées. Cette différence dans le nombre de pieds de maïs à apporter renverrait aux origines même de la cérémonie : au début du 20e siècle, quand Kamanasa régnait sur les petits royaumes de Suai, Raimean et Manufahi, chaque roi devrait payer au grand *liurai_{tt}* de Kamanasa des impôts en maïs, désignés par le nom de *batar fohon_{tt}* (= maïs montagne) ou *sama fohon_{tt}* (= piétiner montagne). Ces impôts étaient payés en maïs, d'où l'origine de la cérémonie traditionnelle batar fohon accompli jusqu'à aujourd'hui dans ces communautés. Le montant de l'impôt se basait sur le statut de l'homme, puisque, dans un système matrilineaire et uxori-local, les champs appartiennent aux femmes : les hommes mariés ont le droit d'usage sur le champ de sa femme, tandis que les célibataires cultivent encore celui de leur mère.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette cérémonie est appelée *batar fohon* dans d'autres communautés tetun que celle de Kamanasa.

Therik (2004) a également décrit une cérémonie du « maïs d'hommage » (*batar mana'i_{ti}*), dans laquelle chacune des maisons lignagères fait un don symbolique de sept épis de maïs au souverain de Wehali, lors de la récolte du sorgho planté dans le champ royal, un espace unique pour toute la région, dans les environs de Laran, en Indonésie. Dans ce cas précis, le mot *mana'i_{ti}* serait seulement une déclinaison du mot *hana'i_{ti}* accordé avec le sujet (*ita mana'i*, *sira hana'i* = nous adorons, ils adorent) en tetun terik, et désignerait donc la même cérémonie.

Hana'i débute à la maison Uma Ai-Lasa'en, où les membres de ce clan sont réunis. Habillés uniquement de vêtements traditionnels ils marchent vers la maison Lokas Lalor, qui abrite également le même clan (photo hors texte 20). Le clan Ai-Lasa'en chante un vers en arrivant : « *Bei Kehi manu, se-sê manu* » (= « le coq Bei Kehi, qui est le coq ?¹⁰¹ »). Ensuite, les deux clans marchent ensemble vers la maison Uma Klaran Tuan. Une fois arrivés ils chantent : « *Bei Tahu manu, se-sê manu* » (= « le coq Bei Tahu, qui est le coq ? »). Puis, tous ensemble, ils rejoignent le dernier clan, réuni à la maison Uma Hae Molin, où ils chantent « *Bei Dini manu, se-sê manu* » (= « le coq Bei Dini, qui est le coq ? »). La dernière étape du circuit qui souligne ainsi la hiérarchie des maisons lignagères du hameau est la maison Uma Metan Romalae. Tandis que les anciens s'assoient sur les marches de la maison haute, les jeunes font un simulacre de guerre au cours duquel les trois clans se bombarderont d'épis de maïs, jusqu'à provoquer des blessures (photo hors texte 21). Bei Bukar est chargé d'apaiser tout « débordement ». Cette guerre est appelée « *diru ma hitu babulo hitu* » qui signifie les sept bambous (récipients) avec de *l'akadiru_{ti}* (vin de palme) et les sept inflorescences de maïs, *diru* et *ma* étant deux mots bunaq pour désigner le palmier *akadiru_{ti}* et le bambou respectivement.

Une fois le combat fini, les femmes ramassent les épis tombés par terre et les cuisinent pour le repas cérémoniel (photo hors texte 22). La maison haute étant hautement sacrée, les femmes s'installeront à la maison Uma Lesu Gatal, située immédiatement à côté de la maison Uma Metan Romalae et jouant le rôle de protectrice du roi. A partir de là, ils danseront et chanteront sans interruption, à tour de rôle, pendant trois nuits (photo hors texte 23). Les

¹⁰¹ Cette formule pourrait indiquer que le clan qui arrive présente son chef et demande qui est le chef du clan auquel il se présente.

maîtres de la parole Bei Kornei et Bei Rai Ulun ont le droit de revenir à leur maison lignagère pour se doucher, mais pour revenir à nouveau à la fête, ils doivent attendre l'invitation de Bei Basin, qui vient accompagné de quelques femmes de son clan, de Bei Bukar, et de personnes portant des torches en bambou (*klonus_{tt}*) pour éclairer le chemin. Les anciens peuvent alors rentrer à la maison haute où ils passent les nuits suivantes à faire des prières, à examiner et à compter les objets sacrés.

Prière de Bei Basin :

« *Hoi Bei Nurak sia, Bei Tuan sia* = Oh nouveaux ancêtres, anciens ancêtres

Iha leten ba, iha aas ba = dans le ciel, dans la hauteur

Iha fitun fohon, iha fulan fohon = dans le sommet des étoiles, dans le sommet de la lune

Iha metan ba, iha kalan ba = dans l'obscurité, dans la nuit

Ne'e atan ami, ne'e emar ami = nous sommes des esclaves, nous sommes des simples gens

Ohin loron buka hetan tiha, halai hetan tiha = aujourd'hui nous cherchons sans arrêt, nous courons sans arrêt

Ami hodi hatetu hikor, harani hikor = nous tenons intrépides, nous tenons vaillants

Na'i sia lamak etu ai, Na'i sia lamak Na'i ai = les maîtres mangent le riz rituel, les maîtres mangent au rituel

Ne'e atan ami, ne'e emar ami = nous sommes des esclaves, nous sommes des simples gens

Atu hodi husu halo matak, husu hola malirin = nous venons demander le cru, demander le froid

Ba ami Fatisin terus, susar no manas kalan loron = pour nous qui souffrons à Fatisin, les soucis et la chaleur nuit et jour

Nebe ami husu ba Na'i sia, Na'i Nurak sia = c'est ce qui nous demandons aux maîtres, aux jeunes maîtres¹⁰²

Iha leten ba, iha aas ba = dans le ciel, dans la hauteur

Iha fitun fohon, iha fulan fohon = dans le sommet des étoiles, dans le sommet de la lune

Iha metan ba, iha kalan ba = dans l'obscurité, dans la nuit

Fo matak ba ami, fo malirin ba ami. = donnez-nous le cru, donnez-nous le froid. »

Prière du *makaer*_{tt} :

« *Hoi Na'i sia* = Oh les maîtres

Imi iha kukun, iha kalan = vous êtes dans l'obscurité, dans la nuit

Iha leten ba, iha aas ba = dans le ciel, dans la hauteur

Iha fitun fohon, iha fulan fohon = dans le sommet des étoiles, dans le sommet de la lune

Se'i tilun mai, ta'an tilun mai = prêtez vos oreilles, écoutez

Ko'i kalo ibu sa'e, kalo lia sa'e = car la bouche parle, les paroles sortent

Ba Na'i sia mak iha fitun fohon, iha fulan fohon = pour les maîtres qui sont au sommet des étoiles, au le sommet de la lune

Ohin kalan ami ho'i haleka lamak etu, haleka lamak Na'i = ce soir nous offrons le riz, offrons aux maîtres

Maibe tan ohin loron imi tur iha fatin mahon sa, mahon duni ona = mais parce qu'aujourd'hui vous êtes assis à l'ombre, à la vraie ombre

Leon sa, leon duni ona = sous la fraîcheur, la vraie fraîcheur

¹⁰² Il se peut qu'ici à la place de « jeunes maîtres » la traduction correcte soit « maître Nurak », faisant référence au personnage Suri Nurak.

Ne'e anin basa la di'ak ti'an, fo'er tama la di'ak ti'an = ici le vent ne souffle plus, et la saleté rentre

Ne'e duni ohin kalan ami ho'i hodi haleka lamak etu, haleka lamak Na'i = ici ce soir nous tenons à offrir le riz, offrir aux maîtres

Ko'i kalo ibu sa'e, kalo lia sa'e = car la bouche parle, les paroles sortent

Ba Na'i sia iha kukun ba, iha kalan ba = pour les maîtres dans l'obscurité, dans la nuit

Iha fitun fohon, iha fulan fohon = dans le sommet des étoiles, dans le sommet de la lune

La'o hasak mai, la'o tun mai = venez à nous, descendez à nous

Rai liman ba, reta liman ba = baissons les mains, bâtons les mains

Ami hodi raba awa, hodi reta awa = nous prenons soin de nous-même, nous faisons attention

Hodi simu matak, hodi simu malirin = pour recevoir le cru, recevoir le froid

Halo ami laran madinas, halo leon madinas = faites-nous des bons travailleurs, faites une bonne ombre

Hodi hetan batar fulin boot, hudi fulin boot = pour retrouver des grands épis de maïs, des grandes bananes

Tinan seluk ami hodi hatetu hika lamak etu, lamak Na'i mune'e nafatin. = une autre année nous ferons encore l'offrande du riz rituel, l'offrande restera toujours ici. »

Si aucun objet sacré ne manque, lors de la dernière nuit les officiants sacrifient un porc, dont le sang sera mis dans la noix de coco cérémonielle *kala buk_{tt}* et utilisé le lendemain matin pour le rituel *matak malirin_{tt}*¹⁰³ (photo hors texte 24). Ce rituel est fait par Bei Kornei et ferme la cérémonie de Hana'i. Les anciens de Fatisin n'ont pas su me dire ce qui se serait passé si un objet sacré avait été manquant, mais cela eût été de très mauvais augure.

¹⁰³ Le rituel du froid et du cru pour apporter la bonne santé et la paix au hameau.

Une fois cette cérémonie terminée, la maison guerrière du hameau, Uma Kakaluk Boot, prépare à son tour un petit rituel auquel seuls sont conviés ses membres. Ceux-ci doivent renouveler leur autel placé devant la maison (autel de guerre *kakaluk_{tt}*), formé de deux pierres blanches et plates posées sur le sol, entourées de deux pierres de la mer (de sable induré) et surplombées d'un long bâton. Un pied de maïs nouveau sera rattaché à ce bâton, ainsi qu'un *kala buk_{tt}* et les plumes d'un coq sacrifié, dont le sang est utilisé pour « réchauffer » l'autel. Le but de cette cérémonie est de donner sa force au *kakaluk_{tt}*, de le nourrir, pour qu'il puisse défendre correctement le hameau. Selon les habitants de cette maison, leurs ancêtres auraient des origines bunaq, ce qui expliquerait leur habileté pour le combat.

Si l'on analyse les cérémonies de prémices du maïs des hameaux qui entourent Fatisin, il est intéressant de noter que Fatisin est le seul de la région à ne pas effectuer de déplacement à cette occasion : les habitants de Holbelis vont au Mont Holbelis ; les habitants de Matai se déplacent jusqu'à la montagne Fatuk Mutin Matai (à côté du Mont Holbelis), qui est leur ancien site, avec sept pieds de maïs et un gong sacré (*tala_{tt}*¹⁰⁴) de la maison royal Babulo (photo hors texte 25) ; et ceux de Maneikin se rendent jusqu'à leur grand autel sacré (*ksadan_{tt}*), appelé Sarin, qui est placé à côté du fleuve Karau Ulun, non loin du hameau actuel. Ce point pourrait laisser supposer que Fatisin avait autrefois un rôle centralisateur dans la récolte des impôts « *batar fohon_{tt}* » par le *Liurai_{tt}* de Kamanasa.

Par ailleurs, le chant rituel des prémices du maïs se présente comme un mélange de mots tetun et bunaq, tant du côté de Fatisin que de Holbelis, ce qui s'explique par leur association lointaine. Deux chants dansés sont exécutés lors de la cérémonie à Fatisin : le premier, Tebe Bei Mau, est exclusivement chanté lors des prémices du maïs, et le deuxième, Tebe Lilin, est également un chant pour la reconstruction des maisons lignagères.

Tebe Bei Mau¹⁰⁵ :

« *Hol*¹⁰⁶ *Bei Mau Bei Mau Sali* = la montagne Bei Mau, Bei Mau Sali

Hol Bei Bui Bei Bui Sali = la montagne Bei Bui, Bei Bui Sali

¹⁰⁴ La maison haute Babulo à Holbelis possède également un gong.

¹⁰⁵ C'est une deuxième version du chant, la première présentée dans la thèse étant une version allégée selon mes informateurs.

¹⁰⁶ *Hol* est un mot bunaq pour « montagne ».

*O nek falu, falu Sanati*¹⁰⁷ = tu vas, vas à Sanati

Falu nalu Sanati la tun tasi = vas et reste à Sanati et ne reviens pas à la mer

Hola o asu ain ne'e » = il va te ramener, ce guerrier »

Tebe Lilin :

Ier partie

« *Ita uma rua nuu lilin fui motu, fui motu natomak uma rua sia* = Les deux maisons ont fusionné comme une bougie et ne peuvent plus se séparer

Ita uma nuu dei manu knuuk ida, semo karik tabasar manu knuuk ida = Ces maisons sont comme un nid, peuvent voler d'un côté à l'autre mais rentrent toujours au nid

Hodi malu hafutar liurai futar, futar hodi hafutar liurai futar = Tout le monde est venu décorer le corps du roi, décorer le corps du roi décoré¹⁰⁸

Klara tuan nu'u dei libur bot ida, nu'u libur boot ida, libur oa leo = Klaran Tuan est un grand village, le grand et unique village avec beaucoup de gens

Sorun tolu kanasa, rai tur fatin, lalika buka tan, rai tur fatin = Sorun Tolu Kanasa¹⁰⁹ c'est le lieu pour s'installer, on n'a plus besoin de chercher, car le lieu pour s'installer est ici

Kanasa nuu dei, dikur do'en ida, tula dikur ba foho, foho nakbelak = Kanasa est comme une grande « corne », quand elle s'élève contre la montagne, la montagne devient plate

Ai besi sukaer, loro la kona, loro sa'e la kona, monu la kona = Le bois de fer¹¹⁰ et le tamarinier le soleil ne les illumine pas¹¹¹, l'aube ne les illumine pas, le crépuscule ne les illumine pas

¹⁰⁷ Lieu sacré des clans de Holbelis, en montagne (Saneti).

¹⁰⁸ Selon Bei Rai Ulun (Fatisin) il faut se « décorer » quand on va à une fête.

¹⁰⁹ *Sorun_u* = affluent ; *tolu_u* = trois ; *kanasa_u* = rigoler, rire.

¹¹⁰ Il s'agit de l'*Acacia oraria*.

¹¹¹ Selon Bei Rai Ulun (Fatisin), les ancêtres avaient l'habitude d'associer ces deux arbres pour avoir une très grande ombre, le lieu est appelé ainsi *Ai Besi Sukaer*.

Ai besi sukaer, loro tur fatin, loro tolu babulo, loro tur fatin = Ai Besi Sukaer c'est le lieu où les *Loro*¹¹² s'assoient, Loro Tolu Babulo, le lieu où les *Loro* s'assoient.

La'o malik rai modi, temi se ida ? La'o ba la'o mai, temi kanasa = Les gens marchent autour de ce territoire, ils parlent de qui ? Ils vont et viennent, ils parlent de Kamanasa

Kamanasa kahaer, ne'e mai du'uk, keta maak kanasa, kahaer o = Le rire, il vient spontanément, ce n'est pas intentionné de rigoler de vous »

IIème partie

« *Ita ema sia sala, fuiik la sala, fuiik hodi look malu mama nafatin* = Les gens se disputent, le bétel non, il faut toujours mâcher le bétel ensemble

Uluk ita rua nuu takan dadula, kore fae dadula hori o mai = Avant nous étions amis/liés, mais à cause de toi nous ne sommes plus

Ita uma rua nuu takan dadula, nuu takan dadula lasoe malu = Ces deux maisons sont comme familles, ne peuvent pas se séparer

Canasa nuu dei libur boot ida, hodi libur hamotu, renho Canasa = Kamanasa est un grand village, ils doivent être ensemble

Manu aman kanasa delun keur nanis, lain dada lain terik, delun keur nanis = Le coq de Kamanasa a les ergots très pointus et la queue très longue¹¹³

Sadan idak kanasa, sadan leon diak, loro sae lakona, monu lakona. = Le grand autel de Kamanasa a une bonne ombre, l'aube ne l'illumine pas, le crépuscule ne l'illumine pas »

IIIème partie

« *Ita inan no oan keta soe malu, bara todan oan ruma husu ba malu* = nous sommes mères et enfants et ne pouvons pas nous séparer, quand on a des fardeaux à porter on s'entraide

Loro atu sia monu, loro mein lae, mein lai tatoli lia ba modi = les soleils¹¹⁴ vont se coucher, attendez soleils, attendez les paroles qui nous unifient toujours

¹¹² Le mot *Loro*_n peut avoir deux significations, soleil ou prince.

¹¹³ Avoir les ergots pointus et la queue longue signifie être bon à la guerre.

Ita ibun sia sala, fuik la sala, fuik hodi lok malu mama nafatin = nos bouches peuvent maudire, mais pas le bétel, le bétel fait toujours mâcher les amis ensemble

Tatoli lia ba manu nowa, nowa nalua lia lakore = on envoie un message par l'oiseaux *nowa*, mais *nowa*¹¹⁵ oublie et le message n'arrive pas

Ita mane maun alin keta soe malu, bara susar uan rumah husu ba malu = nous sommes frères et sœurs et ne pouvons pas nous séparer, quand on a des soucis on s'entraide

Ina ibun sia diak, inan lian diak, lian diak nakole ami ba dalan = les bouches des mères sont bien, les paroles sont bien, les bonnes paroles nous remettent dans la bonne voie. »

- Gop Garai

Gop Garai est la version bunaq de Hana'i, et de ce fait serait plus importante que la cérémonie bunaq effectuée dans les champs, Pa'al Sao, selon mes interviewés. Cette cérémonie se déroule au même moment que Hana'i et selon une procédure semblable : pour Gop Garai, tous les hommes sont conviés à apporter des pieds de maïs à leur maison lignagère et à suivre un circuit qui remonte la hiérarchie des maisons, jusqu'à la plus noble du hameau. On note une seule différence : à Holbelis la quantité de pieds de maïs est lié au statut de la maison lignagère, soit 9 pieds pour les maisons royales, 7 pour les nobles et 5 pour les autres. D'ailleurs, selon les anciens de Fatisin, la cérémonie Gop Garai n'aurait commencée à être pratiquée par Holbelis que lors de leur emménagement en territoire tetun, et serait ainsi une adaptation de Hana'i. Un de mes informateurs à Holbelis, F.L., réfute cette version, et selon lui la cérémonie est accomplie à la suite de plusieurs années successives de bonnes récoltes, pour remercier les ancêtres ; les intervalles en l'occurrence étant aussi de 3 ans environ, correspondant aux rythmes de Hana'i.

Pour débiter Gop Garai, les clans du groupe Asa Bere ou Pieba (Bei Soro, Tei Lolo, Mone Goni'on et Bei Liku), habillés en *tais_{tt}*, se rassemblent à la maison De Burot, à Bonuk 1. Le groupe Ama Goni'il (Bei Ati, De Uzu et Buak) se réunit à la maison De Uzu, à Bonuk 2. Ils vont tous ensuite à Badani Kesimerah, où ils se rencontrent avec le Groupe Pieba qui arrive de Bonuk 1. Une fois tous réunis, ils se rendent à la maison Buak, où un messager de la

¹¹⁴ Il pourrait s'agir également du statut *Loro*.

¹¹⁵ *Nowa* et *Akitouk* sont des oiseaux qui préviennent l'arrivée de la mousson.

maison De Burot part prévenir Tada Gatal qu'ils sont tous là. Le message passé, ils sont autorisés à aller à la maison De Gol, où sont déjà réunis les gens du groupe Gamal Hatak (Tada Gatal, Diru Det, Pur Gewen, Solo Gatal, Bei Sina et Hale Gatal), qui envoient un messager de Bei Sina à Babulo. La dernière étape de ce circuit hiérarchique est une marche commune jusqu'à la maison Babulo, à partir de laquelle tout le hameau débute le circuit rituel jusqu'au Mont Holbelis. La première étape de ce circuit est le Hali Kanokar¹¹⁶, où le groupe laisse 9 pieds de maïs avec neuf feuilles de bétel et neuf noix d'areca dans un panier *koba_{ti}* et dansent un *tebe_{ti}*¹¹⁷ (danse cérémonielle timoraise) pendant deux heures environ. Ils se rendent ensuite à Mukbelis, où se trouve une reproduction du grand autel sacré de Babulo, puis au Mont Holbelis, leur ancien hameau, où sont situés le grand autel sacré originel et l'autel de la maison royal Buak. Dans chacun de ces lieux la même procédure se répète : neuf pieds de maïs avec du bétel sont laissés sur place et une danse *tebe_{ti}* est exécutée pendant deux heures. Ce circuit comporte deux sacrifices pendant ce circuit, le premier à Mukbelis, où un coq est tué et le sang versé sur l'autel, et le deuxième au Mont Holbelis, où un grand porc et plusieurs poulets (de 5 à 20) sont égorgés. Du riz et de la viande sont laissés dans les deux grands autels royaux.

3.5 La souplesse des rituels

Ces exemples permettent de comprendre comment les rituels du cycle agricole peuvent s'adapter à de nouvelles espèces cultivées : les anciennes plantes sont remplacées par d'autres plus adaptées ou les groupes peuvent adopter les variétés plus performantes de leurs voisins, ces nouvelles plantes venant complexifier le système agricole initial. Selon Guillaud (2015), davantage que les plantes, ce serait le système agro-cérémoniel qu'elles représentent qui importerait. Ainsi à Kamanasa, d'autres céréales comme le millet, le sorgho et le riz auraient été depuis longtemps remplacées par le maïs, tout comme les habitants de Holbelis ont adopté quelques nouvelles plantes et variétés cultivées par ceux de Fatisin lorsqu'ils sont arrivés dans la région.

¹¹⁶ Le mot *kanokar_{ti}* en tetun veut dire porte, et *hali_{ti}* est utilisé pour appeler les arbres *Ficus sp.* Ils appellent cet arbre *hali kanokar_{ti}* car c'est la porte d'entrée de la cérémonie des prémices du maïs, Gop Garai.

¹¹⁷ Les *tebe_{ti}* ici sont « Hol Bei Mau » et « Bei Lesu Tak », également dansés lors de la cérémonie des pluies.

Dans ce système agricole souple et adaptable, où les autels peuvent être déplacés, répliqués et substitués, et où les rituels peuvent s'organiser autour de nouvelles espèces, d'anciens rituels peuvent être des indicateurs de l'importance ancienne d'une culture, comme cela paraît être le cas pour le riz, constamment cité dans les musiques rituelles qui sont aujourd'hui dédiées au maïs.

De plus, quelques enquêtes exploratoires (Guillaud *et al.* 2006) laissent entrevoir que les anciennes ressources de subsistance étaient probablement beaucoup plus diversifiées qu'aujourd'hui (l'igname sauvage, le taro et les palmiers *akar nawa_n* et sagou) ce qui peut signifier une probable érosion des usages et des connaissances de la biodiversité.

A Kamanasa, on retrouve surtout les témoins d'anciens rituels destinés au sorgho et au riz. Toutefois d'anciennes chansons, parfois fragmentaires, subsistent pour la récolte des haricots mungo (Tebe Bei Kati) et leur décorticage (Sama Fore), et pour piler le sagou (Fa'e Akar ou Tebe Aka Beluk).

La plupart de ces chansons rituelles, à l'exception de Tebe lilin et Tebe Bei Mau, ont commencé à disparaître lors de l'occupation indonésienne, qui a tenté d'occulter les expressions des cultures locales et ont obligé les habitants à adopter des cultures plus performantes. Bien que quelques anciens s'en rappellent encore, les paroles sont quasiment inconnues de l'ensemble de la communauté. Il m'a été difficile de collecter ces paroles pour la plupart des chansons, car il existe une croyance selon laquelle ces musiques chantées hors contexte pourraient attirer le malheur, ce qui complique encore la tâche de transmission. De plus, les musiques et danses liées au processus de décorticage du riz et millet se perdent à cause de l'arrivée de machines qui prennent en charge ces tâches. Il en va de même pour le pillage du sagou.

Malgré tout, à Holbelis, les chansons rituelles sont précieusement gardées par un ancien maître de la parole (maison lignagère Bau Bui), qui est responsable de la transmission aux prochaines générations. Ce statut n'a pas d'appellation particulière, mais le *lianain_n* est connu de toute la communauté pour être celui qui « garde » les traditions.

- Cérémonie du sorgho et du riz

Selon F.B. (Maneikin), dans le passé à Maneikin il y avait une cérémonie pour le sorgho, au cours de laquelle un porc était sacrifié et son sang versé aux quatre coins du champ et aux coins d'une natte traditionnelle, utilisée pour s'asseoir lors du décorticage du sorgho. Au *taroman_{it}*, l'autel du champ, une offrande avec du riz et de la viande sacrificielle était dédiée aux *rainain_{it}*. Après cela, les voisins étaient invités à venir manger le repas rituel et aider à décortiquer le sorgho, avec l'aide des feuilles d'*akadiru_{it}*. La cérémonie se faisait dans le champ de chacun, et il n'existait pas de cérémonie collective.

Il existe aussi des rituels associés au riz dans la zone, mais s'agissant d'une culture moins importante, ils se résument aux champs cultivés. J'ai pu assister à une de ces cérémonies, celle de la récolte du riz, dans une des seules familles qui la pratiquent encore dans la zone.

Quelques pieds de riz sont récoltés et disposés aux quatre coins du champ, avec la viande cuite d'un cochon sacrifié. Selon eux cette pratique consiste à « *attacher le riz pour qu'il ne s'échappe pas du champ* » (Guilhermino Felix). Cela revient à nourrir les *rainain_{it}*, pour les empêcher de venir « empoisonner » les graines et nuire aux prochaines cultures. Après la récolte complète, le *taroman_{it}* est refroidi avec de l'eau de noix de coco mélangée au sang du cochon sacrifié, car la chaleur qui a engendré la vie des graines peut aussi provoquer des malheurs une fois le champ récolté. La noix de coco vide (*felu_{it}*) utilisée pour le rituel est alors placée sur le poteau du *taroman_{it}*, ce qui peut avoir un rapport avec la représentation du mythe d'origine du riz : c'est l'autel sacrificiel de la vierge qui se transforme en riz, le poteau représentant son dossier, la pierre son siège, et la noix de coco utilisée pour laver ses cheveux (cf. Rappoport 2017 : 471). Le repas rituel fini, la mâchoire du cochon est également exposée sur le *taroman_{it}*. Selon mes informateurs, cet autel doit être fait avec du bois de *sukabi_{it}* lorsqu'il est placé dans des rizières. Une sagaie pour la protection du champ et un éventail pour éloigner la pluie sont placés à côté de l'autel. Du bétel est offert dans des paniers rituels, le premier panier au champ (féminin) et le second, aux graines (masculines). Un *akadiru_{it}* (*Borassus flabellifer*) non loin de là recevra à son tour un panier rituel avec sept noix d'arec et sept feuilles de bétel, pour remercier de la bonne récolte et conserver la fertilité du champ. Les cultivateurs peuvent ensuite décortiquer le riz. Dans le passé, une musique rituelle nommée Tebe Beluk était chantée à la fin de chaque récolte de riz, mais aujourd'hui rares sont les anciens qui se souviennent des paroles. Une autre musique pour décortiquer le riz,

Sama Hare ou Hananu Helan, commence à être également oubliée, puisque, comme on l'a vu, il existe maintenant des machines qui ont mécanisé le processus.

Même si la récolte dans les rizières est de moins en moins ritualisée, seul le riz est utilisé comme offrande aux esprits de l'au-delà lors des cérémonies rituelles, conjointement à l'eau de la noix de coco, utilisée pour rendre la terre « crue et froide ».

Tous ces exemples témoignent de l'élasticité de ce système rituel et de la souplesse de la pratique agricole, qui permettent à ces communautés de s'adapter à l'insécurité agricole présente dans la zone. Selon Guillaud (2015), dans ces sociétés basées sur l'agriculture vivrière et où les migrations sont constantes et anciennes, les plantes cultivées doivent s'adapter non seulement aux changements environnementaux, mais aussi aux nouveaux lieux de la migration. Les plantes susceptibles de fournir une meilleure performance sont ainsi toujours préférées.

Guillaud (2015) insiste sur le fait que, pour les agriculteurs, le succès de ces systèmes est imputé aux représentations symboliques associées à chaque plante et que, dès lors, les rituels sont indispensables pour assurer la bienveillance des ancêtres, la conciliation avec les maîtres de la terre¹¹⁸ et la cohésion sociale, intrinsèques à la survie de ces groupes.

4 La force du mythe : allier le politique au sacré

Construire socialement l'espace consiste à délimiter des territoires, élaborer des différences, des contrastes et reconnaître des altérités : chaque groupe social a une dynamique spatiale et temporelle qui lui permet d'exister en tant que « tout articulé ». En effet, l'espace, comme l'explique Piantoni (2011), se montre non seulement comme un élément visible, mais comme un environnement qui est en même temps éternel et transitoire, réel et imaginaire, collectif et individualisé : il exprime une ou plusieurs visions du monde.

Selon Bonnemaïson (1992), les matérialisations de la mémoire du groupe sur le territoire sont connues comme des « géosymboles » : un lieu, un relief, un itinéraire, une route, une construction, un site qui, pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques,

¹¹⁸ Les maîtres de la terre ici sont non seulement les clans primo-occupants, mais aussi les esprits de la terre et dont la malveillance est censée être contrôlée par ces clans.

prennent aux yeux des groupes ethniques et sociaux une dimension symbolique qui les ancre dans une identité héritée. Dans les sociétés non modernes, ces espaces sont souvent liés aux mythes et traditions, par lesquelles la société « *exprime ses valeurs profondes et révèle son organisation sociale* ».

Nous savons que la zone de Suai est un territoire composé de différentes ethnies et de migrants de différentes origines qui peuvent dès lors avoir des relations conflictuelles entre eux. Dans ce contexte, comme l'expliquent Cordell (2000) et Godelier (1984), les territorialités des groupes ethniques sont incorporées dans les représentations et symbologies enracinés dans la mémoire collective, qui fournit un élément concret d'appréhension du sentiment identitaire collectif et individuel : le territoire.

Dans ces sociétés, l'appartenance à un territoire particulier est transmise de génération en génération, et ainsi l'accès à la terre et à ses ressources est perçu comme un don des ancêtres, garants de l'habitabilité d'une terre. C'est à travers le culte rendu à ces puissances qu'est pensé et que se construit le processus de territorialisation d'une communauté. Ainsi, le territoire est organisé collectivement en fonction de la présence des êtres de l'au-delà et des forces magiques, et selon Racine et Walther (2003 : 208) la transgression de ces frontières et interdits « *peut introduire le désordre, la souillure, qu'il convient alors de transformer à nouveau en ordre par la purification ou le sacrifice* ».

Si les Timorais, d'une façon générale, entretiennent un dialogue permanent avec la terre et le territoire, ce dialogue est principalement extériorisé dans les divers rituels et interdictions (portant sur des zones de forêts et des arbres sacrés comme le santal et le bambou), et dans les offrandes et sacrifices pratiqués par les différents clans, et présents absolument partout dans le pays. Selon McWilliam (1994 : 123), les « *multiples rituels invocatoires concernant la maison et le groupe clanique sont englobés dans des rituels collectifs destinés à assurer la prospérité [et la continuité] du territoire dans son ensemble* ». Ainsi, les invocations de la pluie et des êtres de l'au-delà, les rituels préalables au défrichage de la forêt, les prières pour des bonnes récoltes et l'invocation des ancêtres, s'opèrent en des lieux précis du « *domaine traditionnel rituel* » et sont souvent associés à des sites naturels, hauteurs, sommets de montagnes ou sources. Ces autels marquent symboliquement « *les points de transition entre le monde social de la communauté et le domaine des esprits* », habitant entre monde des hommes et sphère transcendante de l'être suprême.

Selon la littérature, les sites considérés comme sacrés sont fréquemment des lieux stratégiques, soit par leur intérêt économique, environnemental ou géographique, et par conséquent, doivent être activement validés et observés. Ainsi, sacré et politique s'allient souvent dans le but d'assurer autorité et gestion (Racine et Walther 2003). La justification des rituels et des territoires qu'ils valident à Kamanasa se situe dans des systèmes de récits, en particulier mythiques, qui seront examinés au chapitre suivant. Selon Joël Bonnemaïson (1986), les mythes fondateurs constituent le pilier qui structure le territoire, puisqu'ils sont chargés des sens et mémoires qui les organisent, les situent dans le cosmos et lui donnent du sens.

Vincent *et al.* (1995 : 367) argument également que *« l'interrelation spécifique d'éléments naturels et de pratiques sociales qui est à l'origine des territoires se traduit de façon privilégiée dans le mythe, pour autant qu'ils constituent une combinaison particulière de cosmologie et de sociodicée. Les rapports entre le mythe et les territoires peuvent alors se concevoir en termes d'interprétations réciproques (le mythe donnant sens aux lieux, le territoire fournissant sa matérialité comme ancrage et vérification des mythes) dans un mouvement dialectique »*.

Ainsi, les mythes seraient une façon non seulement d'ancrer au territoire la présence des ancêtres, mais aussi d'assurer la reproduction de l'inscription sur le sol et la transmission de l'héritage matériel et spirituel. Ce cadre permet encore de légitimer la présence des « maîtres de la terre », qui assurent la liaison avec les esprits et empêchent leurs manifestations maléfiques.

Toutefois les mythes sont aussi employés comme des discours politiques, pour légitimer le cadre et le fonctionnement socio-politique présent et, par conséquent, ils ne sont pas immuables. Ainsi ces sociétés sélectionnent les séquences de leur histoire qu'ils jugent les plus aptes à expliquer et satisfaire les besoins présents ou qui leur permettent d'exercer un certain pouvoir par rapport aux autres clans avec qui ils partagent le territoire (Méo 1998, Rappoport 2017).

Chapitre 4. L'histoire orale et les dynamiques du temps long

1 La base de l'approche : la tradition orale

1.1 Les détenteurs de la parole

Les informateurs évoquent la vie politico-sociale de leur communauté, leurs généalogies, les coutumes et les croyances à travers des récits, qui sont détenus par les anciens du clan, maîtres de la parole, et transmis au sein des maisons lignagères. Ces récits sont protégés par une loi du secret, interdisant à leurs détenteurs, sous peine de mort, de révéler leurs mystères à tout étranger au clan. Les maîtres de la parole sont les seuls autorisés à raconter ces récits. Il n'était pas rare, au cours de mon terrain, qu'une personne connaissant l'histoire refuse de me la raconter car elle n'était pas détentrice de celle-ci, ou que des maîtres de la parole omettent des morceaux de récit, dans le souci de nous préserver des malheurs.

Selon la catégorisation locale, il existe sept types de récits : *Soe lia_{tt}* (= blague), *Dadolin_{tt}* (= texte versifié), *Ai-kananuk_{tt}* (= comptine), *Aik-nanoik_{tt}* (= histoire inventée, fable, narrateur non légitime), *Lia_{tt}* (= récits mythiques), *Hananu_{tt}* (= prière ou chant) et *Tebe_{tt}* (= chant dansé). De mon côté, j'ai choisi de classer les récits en deux groupes : les récits historiques, qui concernent surtout les migrations récentes ; et les récits mythiques, qui impliquent des personnages « civilisateurs », ou racontent les peuplements et migrations anciennes, ainsi que les changements techniques et sociaux importants.

1.2 La vocation territoriale des récits

L'histoire du peuplement, les préséances territoriales et les organisations sociales qui en découlent sont basés sur des récits d'origine et des premiers arrivants. La propriété de la terre revient aux lignées qui peuvent se réclamer d'un ancêtre mythique fondateur, c'est-à-dire d'un clan d'origine ou de « premiers arrivés » qui exerce un droit primordial sur la terre occupée. Pour les arrivants ultérieurs, les droits et l'accès à la terre découlent des relations qu'ils entretiennent avec ces groupes d'origine, et qui se tissent surtout à travers les alliances matrimoniales, comme l'ont déjà démontré les études de Hicks (1976), Fox (1995) et Fitzpatrick et Barnes (2010).

Ici, comme dans d'autres sociétés à tradition orale, les lieux attachés aux récits constituent une trace matérielle du souvenir, et, réunis, constituent un ensemble de lieux

marquants qui délimitent le territoire d'une tribu ou d'un clan. Ils justifient ainsi l'occupation de l'espace puisqu'ils constituent une preuve de l'appartenance du groupe à ce territoire (Fitzpatrick 2002 : 168). Puisque le territoire de chaque groupe est constitué par les lieux dont il possède le mythe, l'existence d'un seul détenteur des savoirs garantit aussi le rattachement du lieu à un seul domaine territorial/groupe. Ce système permet à chaque membre du groupe de justifier sa place et sa fonction au sein de la société et de « *fonder son identité en la rattachant à une partie précise du territoire dont il est originaire* » (Nicolas 1998 : 138).

Chacun de ces lieux forts du territoire possède un gardien traditionnel, qui est responsable non seulement de la surveillance, de l'entretien et de l'autorisation d'accès au lieu, mais aussi de la transmission de son mythe d'origine. Il détient également les secrets des rites sacrés réalisés sur place. Même si tous les membres du groupe connaissent ces mythes, seul le gardien traditionnel peut les raconter. Nicolas (1998 : 138) affirme que le rôle de ces gardiens est de préserver l'unité et l'intégralité du mythe en l'absence de toute forme d'écriture, puisque « *l'instabilité des mythes serait une véritable mise en péril des fondements mêmes de la société* ». Cette remarque faite à propos de communautés aborigènes d'Australie est à nuancer pour Suai. Il existe une variation des récits à partir d'une trame de faits immuables, qui peut servir les circonstances précises où est faite la narration. Ainsi, les « *maîtres de la parole* » adaptent les récits et plus largement la coutume selon les circonstances, c'est-à-dire en fonction de la nécessité de légitimer la propriété et l'autorité qu'ils peuvent avoir sur un site ou dans une situation.

On retrouve ces récits dans tous les hameaux de la zone et quelques-uns parfois même sont identiques d'un hameau à l'autre, ou ne comportent que des changements d'acteurs et de circonstances. Ils ont souvent pour caractéristique, et c'est surtout le cas des prières, de s'appuyer sur le système dualiste des noms, qui est austronésien donc plutôt tétun comme on l'a vu, mais qu'on retrouve aussi dans les hameaux Bunaq. De même, la délimitation des frontières de chaque clan, village ou royaume passe aussi par l'énonciation de dualités, des repères doubles dans le paysage qui sont, pour la plupart, des éléments marquants comme des grands arbres, fleuves, sources, montagnes et rochers. A travers ces récits, surtout ceux qui racontent les migrations et dont la toponymie s'enchevêtre aux lieux symboliques, le territoire de Kamanasa apparaît sous ses multiples aspects, entre réel et mythique, entre périple géographique et construction d'une identité collective.

Ces lieux associés aux mythes révèlent d'une part les connaissances historiques locales, où l'on peut suivre la chronologie de certains événements, et d'autre part la justification cosmologique intimement liée à l'exercice du pouvoir. Un exemple en est le récit des guerriers Berek Taran - Mauk Taran et Tetifatuk Metan - Mauk Lohorai, lesquels furent tués par un grand souverain qui aurait ensuite partagé le pouvoir et les terres de Kamanasa. Ce roi aurait placé par la suite trois gardiens pour protéger ses frontières (*daka rai ladik_{it}*) : le premier aurait été un guerrier de la mer (*meo tasi laran_{it}*) nommé Tasi Lor Nain - Memi Lor Nain ; le deuxième, un guerrier du ciel (*meo loro leten_{it}*) qui s'appellait Sameran Noko ; et le troisième, enfin, un gardien de la frontière avec Wehali (*meo ladik ho Wehali_{it}*), Na'i Fahik Lamosu - Lamosu Fahik. Ces frontières sont généralement déclamées sous la forme de textes versifiés par les maîtres de la parole qui, maintes fois, ne se souviennent plus où se trouvent exactement les limites de leur territoire, soit parce qu'ils n'y vont jamais, soit parce que le repère a disparu, mais qui continuent d'invoquer leur nom car ces repères valident encore leur territoire et leur pouvoir sur la zone. Le plus important n'est pas nécessairement de visiter ces lieux, mais de les nommer dans les textes versifiés pour qu'ils soient imprégnés dans la carte mentale collective.

Personages : Na'i Fahik Lamosu	Tasi Lor Nain
Noms de lieux	
<i>Hali Nain - Laleti</i>	<i>Mota Masin - Babulo</i>
<i>Silukau - Samatora</i>	<i>Tafara</i>
<i>Debowai - Dadulas</i>	<i>Iduk Laran - We Sukat</i>
<i>Tetibuku - Amodok</i>	<i>We Laleti - Hali Nain</i>
<i>Tuirfali - Etuhai Fauwai</i>	<i>We Kes Metan</i>
<i>Tuirfali - Hali Buiteri</i>	<i>We Kamanasa</i>
<i>Tuirfali - Debos Loro Sanulu</i>	<i>Ta-ro - We Tado</i>

<i>Tuirfali - Bere Kuntaran</i>	<i>We Mout</i>
<i>Tetifatuk Metan - Mauk Lohorai</i>	<i>Sertahuk</i>
<i>Nu Tuik - Baleba</i>	<i>Tan Sikun</i>
<i>Sorun Dato - Wehas</i>	<i>We Dare</i>
<i>Has Ain - Bere Lete</i>	<i>We Fou'ra</i>
<i>Liburai - Raiketan</i>	<i>We Kaduak</i>
<i>Nakus - Futalo</i>	<i>We Aka Modok</i>
<i>We ha - We Lenu</i>	<i>We Bei Luruk</i>
<i>Sera Sumaen - Laka Sumaen</i>	<i>We Fesawa</i>
<i>Bekos Samaladik - Rai Kotun</i>	<i>We Fasi Faro</i>
<i>Takasanan - Wemon</i>	
<i>Hali Sintidu - Benabuen</i>	
<i>Lihuwai - Wetalas</i>	

Figure 25. Les frontières gardés par Na'i Fahik Lamosu - Lamosu Fahik et Tasi Lor Nain - Memi Lor Nain.

1.3 Des récits ouvrant à une compréhension des épisodes du peuplement

Bien que ces récits d'origine ne permettent pas de saisir la réalité historique *stricto sensu*, il est possible d'en tirer des informations liées aux peuplement et aux événements passés : à Kamanasa, comme dans beaucoup de sociétés austronésiennes, les maîtres de la parole récitent des noms de lieux dans un ordre particulier dans le but d'établir la primauté d'un groupe sur le territoire et de rappeler les événements du passé (alliances, nom secret des esprits et des lieux de migration). Ces noms sont souvent appareillés, selon les

caractéristiques lexicologiques spécifiques de la zone, dans des vers couplets, comme dans l'exemple des frontières gardées par Na'i Fahik Lamosu - Lamosu Fahik.

Pour faciliter la lecture et la compréhension des passages qui suivent, j'ai choisi d'interpréter les récits en fonction de thèmes que j'ai arbitrairement sélectionnés (vision *etic*), plutôt que de suivre les divisions de la cosmogonie locale (vision *emic*) qui organise les faits autour d'une perception du temps cyclique. En effet la vision locale n'englobe pas tous les récits (certains échappent à tout autre repérage dans le temps) et complique la tâche de comparaison avec les sources écrites et les résultats des recherches effectués dans la zone. Qui plus est, la division entre « ancien et nouveau testament » (voir 22.4) qui organise la temporalité locale (voir *infra*) ne concerne que les récits des communautés du village de Kamanasa, excluant ainsi une partie des communautés étudiées, les habitants de Holbelis. Enfin, si le passage entre « l'ancien » et le « nouveau testament » est clairement marqué par l'arrivée d'un personnage mythique, il est difficile de situer les événements des récits dans une chronologie temporelle linéaire où le nouveau succéderait à l'ancien, car ces périodisations locales semblent parfois se chevaucher dans les récits, et la cohérence de leur ensemble est confuse, ce qui est normal puisqu'ils ne constituent pas un tout. Néanmoins, puisqu'ils font référence à des époques diverses, une dimension historique sera proposée pour chacun.

La majorité des récits que j'ai pu récolter à Kamanasa rendent compte de plusieurs thèmes : les alliances avec des femmes-sangliers, la coupure de la liane céleste, le conflit entre frères aîné et benjamin, la guerre entre les royaumes de Wehali et Likusaen, le couple mythique à l'origine des ancêtres fondateurs. Ces thèmes sont indissociables chez les Tetun et les Bunaq, et il est difficile de dire à quelle culture ou groupe ils appartiennent initialement. Dans ces récits, les ancêtres primordiaux possèdent toujours les mêmes noms et les mêmes termes d'appellation, ce qui est source de confusion ; on ne sait pas ici s'il s'agit des mêmes personnages ou juste de titres, ni à quelle époque il faut les situer – leurs noms changeant quand ils traversent un moment important dans leur vie, et des titres pouvant être transmis.

La création et le développement des « royaumes locaux » ainsi que de leurs frontières se traduit tout au long de l'histoire par un découpage du territoire qui n'est plus visible de nos jours. D'ailleurs, la présentation - et bien sûr la perception - de l'organisation de ces royaumes est différente selon l'endroit et selon l'informateur. Il est difficile de connaître la localisation exacte des royaumes et de leurs frontières, surtout étant donnée la grande mobilité qui

caractérise la plupart des populations timoraises. A cela s'ajoute le fait que les Européens qui mentionnent ces royaumes à leur arrivée dans l'île ont une perception faussée de l'organisation locale. Ainsi il est difficile à l'heure actuelle d'exposer la succession des royaumes et des changements dans le territoire ou l'évolution des frontières politiques anciennes de manière fiable.

1.4 Les représentations locales des origines

La plupart de ces récits collectés à Kamanasa recouvrent des mythes, des récits d'origine et de peuplement, et des récits historiques (migrations) qui rendent compte d'une représentation locale du passé qui se subdivise en trois principaux moments : l'un est désigné comme celui de l'« *antigo testamento_{pt}* » (= ancien testament), dont les caractéristiques sont le désordre, la famine et la guerre ; et un autre moment est désigné comme relevant du « *novo testamento_{pt}* » (= nouveau testament), qui compte avec l'arrivée de la « civilisation » et un changement dans l'ordre social. Ces désignations font référence à la bible et remontent probablement au moment de la diffusion du catholicisme dans l'île. Le passage de l'ancien au nouveau « testament » est marqué par l'arrivée d'un personnage civilisateur, un « roi étranger » appelé Suri Nurak (= la nouvelle épée), en opposition par rapport au personnage central de l'ancien testament, appelé Suri Tuan (= l'ancienne épée), personnage associé au désordre et à la guerre.

Un troisième moment, distinct de cette première périodisation, est clairement identifiable car il regroupe une série de récits qui évoquent les origines de l'organisation sociale actuelle et le développement du commerce de comptoir (miel, cire et santal). Ce groupe de récits met en scène l'alliance des gens de la mer avec les autochtones dits « sauvages », considérés comme les vrais maîtres de la terre (*rainain_{tt}*). Les informateurs s'accordent sur le fait que ces marchands ont précédé l'arrivée du personnage de Suri Nurak, la « nouvelle épée » ayant permis la transition de « l'ancien testament » au « nouveau ». C'est seulement à son arrivée que les groupes se seraient pacifiés, puisqu'il a partagé les terres et la nourriture pour que les gens arrêtent de se battre. J'ai choisi de présenter ce moment particulier, évoquant la genèse de la population, avant la périodisation en « testaments » évoquée ci-dessus, sans pour autant que cela signifie que ce moment des récits soit nécessairement antérieur aux deux autres.

Hors de ces trois moments principaux organisant la tradition orale, il existe aussi une série de récits mythiques dont la narration est potentiellement périlleuse. A Suai, les clans primo-arrivants dans un territoire sont considérés comme ayant la maîtrise des dangereux esprits maîtres de la terre, et de ce fait ils jouissent d'un grand prestige au sein de la communauté et sont responsables de l'exécution des sacrifices rituels collectifs. Mais selon le même principe, les récits qui concernent le début du monde et les premiers peuplements sont les plus chargés de dangers pour l'ordre social et, selon les maîtres de la parole, les révéler dans leur intégralité peut s'avérer fatal. Nous allons les examiner dans un premier temps.

Enfin, ces récits décrivant le commencement du monde sont plus détaillés chez les Bunaq, ceux des Tetun se présentant souvent comme des versions résumées voire tronquées des mythes bunaq. En revanche, les récits indiquant l'origine et le parcours des premiers clans qui ont donné naissance aux différents hameaux actuels, ainsi que les récits évoquant les trois grands « moments » de la tradition orale, sont beaucoup plus précis chez les Tetun.

2 Les origines mythiques des habitants de la région de Suai

Selon la cosmogonie locale de Suai, au temps des premiers hommes, l'île de Timor était partiellement recouverte par la mer et les habitants, qui habitaient encore dans des grottes, n'étaient pas nombreux : *« Les plaines étaient inondées et les gens étaient seulement dans les montagnes... la terre était chaude, puisque très proche du ciel et du soleil, et les gens habitaient dans des trous dans la terre. A cette époque, les habitants du Timor ne portaient pas de vêtements : ils utilisaient juste des fibres de sagoutier tissées pour cacher le sexe »* (D.C., Holbelis).

Spillet (1999 : 302) confirme que cette représentation est assez commune au Timor : *« le monde était encore vide, les plaines étaient inondées par la mer, les maisons n'avaient pas de chambres et les champs n'avaient pas de clôtures (...) dans les forêts il n'existait que des buffles et des sangliers (...) les gens étaient nus, aimaient la guerre et vivaient dans les montagnes »*.

2.1 Les premiers humains, sortis de la terre et descendus du ciel

Dans les récits livrés par les Bunaq, l'humanité en général viendrait « du haut », du ciel, mais les Bunaq eux-mêmes proviennent d'un premier habitant – dont la langue n'est pas connue – qui serait sorti de la terre, et proviendrait donc d'un monde « d'en bas ». Cette représentation contrastée pourrait être lue comme une façon de combiner le prestige que confère une origine située dans un monde supérieur, et la force territoriale attachée à des humains sortis de la terre.

La plupart des informateurs bunaq, à Holbelis, affirment que leur groupe ethnique est très ancien dans l'île et serait antérieur à celui des Tetun, néanmoins ils ne se voient pas comme les premiers occupants, dont l'identité n'a pas été révélée. D'autres font référence à une langue correspondant à un « bunaq très ancien », qui se serait transformé au fil du temps, et dont les locuteurs, sortant de terre aux alentours de Mazop, auraient été les premiers à apparaître au Timor, pour ensuite se disperser dans le pays. Ce serait aussi dans cette zone de Mazop qu'auraient été gardées et diffusées les premières graines de maïs arrivées au Timor, ce qui tend à rapprocher la représentation des origines des hommes et celle de l'agriculture (figure hors texte 3).

Quant au lieu cité comme l'origine de l'humanité venant « d'en haut », il est à Sabi Dilai¹¹⁹, vers Lolotoi (Timor central), et correspondrait au premier endroit du Timor qui ait émergé après que la mer soit descendue. A cette époque, le ciel et la terre n'étaient pas encore loin l'un de l'autre : les premiers hommes pouvaient passer de l'un à l'autre puisqu'un chemin reliait les deux lieux (annexe 8). Ce chemin était matérialisé par un bambou et une liane (*kaleik_{it}*, *tupa_{bq}* ou *bon_{bq}* / *Entada phaseolides* Merr.) qui reliaient le ciel à la terre ; c'est pourquoi jusqu'à aujourd'hui les bambous montent haut dans le ciel et les lianes tombent en direction de la terre. Toutefois, un jour une femme du monde d'en bas alla chercher du feu dans le monde d'en haut et oublia de redescendre. Son mari fâché coupa la liane qui reliait ciel et terre. Le ciel s'est alors éloigné de la terre et depuis il n'est plus possible d'aller et venir de l'un à l'autre. Il est possible de trouver une variante de ce récit, beaucoup moins courante (annexe 9), qui diffère sur ce qui se passe après la rupture entre ciel et terre. Pour les Tetun comme pour les Bunaq, les personnages de ce mythe parlent une langue non identifiée.

¹¹⁹ Le nom « *sabi* » vient du portugais « *chave* » qui veut dire « clé ». C'est également le nom en bunaq d'une plante, *Brassica juncea*.

Les récits bunaq collectés par Berthe (1972) à Lamaknen, font état du même récit de la liane céleste comme premier épisode de l'apparition des hommes sur terre. Dans l'épisode appelé « *bon gozep_{bq}* » (= la liane céleste), les premiers hommes à descendre du ciel furent les Lakan-Roman et seraient ceux qui ont apporté la lumière sur terre. Ils sont descendus vers les trois plus hautes montagnes timoraises, les seules qui émergeaient de l'eau, après une guerre entre Pléiades et Orion durant laquelle la liane céleste fût sectionnée, ce qui sépara ciel et terre. A la suite de cette scission, le secret de la procréation fût révélé et les maladies se répandirent sur la terre.

2.2 Des premiers humains « sauvages » : Melus, Dawan, Atoni

Ces premiers humains à peupler le Timor sont présentés à Suai comme « sauvages », et auraient donné naissance à tous les groupes ethnolinguistiques du Timor. Toutefois ce sont surtout les Bunaq qui identifient leur groupe aux descendants de ces premiers hommes ; pour les Tetun en revanche, ces personnages mythiques relèvent du groupe des « Melus » ou « Dawan ». Ces groupes sont décrits comme « *ema asli foho_{tt}* », soit « les habitants autochtones de la montagne ». Selon Schapper¹²⁰, les Melus ainsi que les Dawan seraient des populations non-austronésiennes ou pré-austronésiennes qui se seraient mélangées il y a longtemps à d'autres populations, et dont les descendants actuels seraient les Atoni, dont la langue serait dérivée de ces anciens groupes.

Spillet (1999) indique que « dawan » était le mot utilisé à Wehali pour désigner des communautés qui ne connaissaient pas l'usage du bétel et dont les dents étaient blanches. Il cite des récits qui indiquent que cette population ancienne se serait mélangée à de nouveaux arrivants et aurait même intégré la lignée noble du royaume de Wehali au moment où, celle-ci s'étant éteinte, elle a été renforcée par des nobles venant d'autres régions du Timor.

Les récits recueillis à Kamanasa font également état de ce mélange entre les différents groupes : « *Les gens de la mer [ema tasi_{tt}] ont rencontré au Timor des gens sauvages [ema fuik_{tt}], qui étaient des propriétaires de la terre [rainain_{tt}] vivant dans les forêts [ai-laran tuan_{tt}] ou habitaient dans des grottes [fatuk laran_{tt}], et les ont invités à venir s'installer avec eux dans des maisons en bois pour servir le nouveau roi. Ces gens sauvages mangeaient ce*

¹²⁰ Communication personnelle d'Antoinette Schapper, en mars 2017.

qu'ils collectaient dans la forêt comme des feuilles [ai-tahan_{ti}] et des tubercules sauvages [fehuk fuik_{ti}], puisqu'ils ne cultivaient pas de champs [halo to'os_{ti}], mais ils avaient beaucoup de buffles dans les forêts¹²¹. Ces gens n'avaient pas de souverain [Liurai_{ti}], pas de loi, pas de vêtements ou de nourriture, ni d'organisation sociale [ukun la iha bandu la dadi_{ti}]. C'est ainsi que les gens se sont mélangés et qu'aujourd'hui on ne sait plus qui sont les petits enfants de ces gens-là... » (Bei Dato, Matai).

Friedberg (1982) cite également ces groupes « melus », considérés par les Bunaq de Lamaknen comme les vrais premiers habitants et « maîtres de la terre » au Timor, et dont les unions avec les Bunaq ne sont évoquées dans les récits que par la métaphore de la « femme-sanglier », probablement en raison du manque de prestige de ce groupe « sauvage ».

A Fatisin, le récit d'origine de la maison lignagère Uma Liurai, cité dans le chapitre 3, mentionne également ces « femmes-sangliers » (*feto fahi fuik_{ti}*). Ici la femme-sanglier serait porteuse d'un grand prestige et de richesses qui permettent à Na'i Daok de fonder sa propre maison lignagère.

A noter que dans tous ces récits d'origine de l'humanité au Timor, on retrouve l'idée récurrente d'une origine mélangée entre des groupes déjà sur place, décrits comme « sauvages », et des nouveaux arrivants, qu'on va retrouver plus loin dans le récit des « trente-deux voyageurs ».

2.3 L'origine des Bunaq et le foyer d'Oburo

Les ancêtres des habitants actuels de Holbelis sont considérés comme originaires des montagnes, d'un royaume appelé Oburo. Les récits qui racontent le peuplement d'Oburo mettent en scène une dispute entre frères aîné et cadet, dont la jalousie finit par mettre un terme à leur alliance et même, plus tard, occasionner la mort de l'un d'entre eux (annexe 10).

Selon le mythe, le cadet Mau Paran se trouvait un jour dans le monde d'en bas accompagné de l'oiseau Bere Liku, après avoir suivi un corbeau qui picorait le dos d'un de

¹²¹ Selon Hicks (1974 : 61), les buffles sont une « espèce particulière dans la typologie indigène » au Timor. Le buffle est présent anciennement dans les îles rattachées à l'ancien continent de Sunda mais on ne connaît pas la date de son arrivée au Timor où ses restes n'ont jamais été mis au jour dans des sites archéologiques.

ses buffles et qu'il avait atteint à la tête avec l'une de ses flèches. A son arrivée dans ce monde, il rencontra un roi blessé à la tête, à qui il proposa des soins tout en récupérant sa flèche. Il reçut en récompense, après avoir refusé toutes sortes de richesses, deux oranges mûres qui se transformèrent en femmes et avec qui il se maria. Son frère, jaloux de ses femmes, essaya de le tuer, mais les femmes-oranges soignèrent leur époux. Dès lors, les deux frères se séparèrent et établirent les limites de leur royaume à Ainaro : Mau Paran dans la partie ouest et Asa Paran dans la partie est.

Asa Paran épousa de son côté deux femmes sangliers, et à son tour Mau Paran fut jaloux. Il tua alors son frère. Mau Paran se retrouva alors nanti de quatre épouses : les deux femmes-oranges, reçues en récompense pour avoir sauvé le roi du monde d'en bas, et les deux femmes-sangliers (autochtones) que son aîné avait refusé de partager avec lui. Mau Paran eut de nombreux enfants qui se dispersèrent en diverses régions de Timor, dont la région d'Oburo. Ce récit est également mentionné par Friedberg (1982 : 402) et Berthe (1972) à Lamaknen, appelé Mau ipi guloq et traduit en tant que « Mau queue de riz ». Selon Berthe (1972), à Lamaknen les maîtres de la parole affirment que la lignée d'Oburo est la plus authentiquement bunaq.

Il est intéressant ici de rappeler les récits recueillis par Berthe (1972), où le peuplement de cette zone est expliqué à partir d'un périple appelé *Bei Gua_{bq}*, littéralement « l'itinéraires des ancêtres ». L'occupation de cette zone serait en fait constituée de plusieurs vagues de migrations, associant ceux venus de la montagne à ceux venus de la vallée. *Bei Gua* relate le trajet de trois lignées bunaq, à savoir Oburo, Luta et Sibiri. Les ancêtres primordiaux de ces trois lignées se seraient rencontrés initialement dans un lieu appelé Mali-ama Kan-wa, qu'il est difficile de situer géographiquement. Les lignées de Luta et Sibiri seraient descendues directement d'un monde appelé « d'en haut », tandis que la lignée d'Oburo y parvient après un grand voyage, interprété par Friedberg (1990) comme une traversée maritime, puisqu'ils empruntent des bateaux.

Après cette rencontre, chaque lignée reprend son trajet et leurs descendants se retrouvent à nouveau dans un lieu appelé Turul tuk Siol wa (= l'entrepôt de santal), que les informateurs localisent en territoire portugais (Berthe 1972), dans la région que Schapper (2011a) signale comme le centre de diffusion de la langue bunaq. Après des concours de pouvoir et prestige, dans lesquels les grands ancêtres sont toujours gagnants, et après une

probable alliance avec le royaume de Wehali, ces trois lignées cherchent un lieu pour s'installer définitivement.

La lignée de Luta, après une descente dans le « monde d'en bas », en empruntant des chemins qui semblent décrire de façon métaphorique des déplacements interinsulaires, finit par s'installer dans un lieu appelé Kolobilaq Kabanasaq (nom évoquant probablement Kamanasa) rempli de palmiers *Borassus* et *Corypha* et de jujubiers. Ils font ensuite un champ, probablement de riz apporté de Likosaen Lorosaen, récoltent du bois de santal et des « abeilles » (du miel, de la cire ?), puis ils partent à Sina Mutin Malaka (= la Chine blanche Malaka), où ils contractent des alliances. On rapprochera ces épisodes des descriptions qui suivent concernant l'histoire de Kamanasa même et de la mise en place du commerce, où sont également évoqués Sina Mutin Malaka et les produits de collecte que sont le santal et le miel. Les Bunaq apparaissent de tout temps étroitement associés au commerce.

D'autres épisodes de *Bei Gua* sont également connus à Kamanasa, comme celui des frères Leki Liurai, Suri Liurai, Ikun Liurai et Bolan Liurai, les deux premiers étant respectivement les chefs de Likosaen et de Wehali. Dans ce récit, Leki s'installe à Likosaen Lorosaen, tandis que les trois autres vont à Lubu Dato Salaer, où ils transforment des boules de boue en hommes. Ces êtres humains seraient d'une nature différente de celle des ancêtres des Bunaq, considérés comme « les enfants du soleil et de la lune »¹²² (Friedberg 1990). Dans la suite du récit recueilli par Friedberg (1990), Suri Liurai envoie une partie de ses hommes à Suai, et lui-même se déplace en divers lieux, parmi lesquels Wehali et Likosaen, dont il est question ci-après.

Cet insaisissable mélange entre tetun et bunaq est aussi décelé par Friedberg (1978 :14), qui affirme que malgré le fait que les mythes cherchent à montrer que « *tous les Bunaq viennent d'au-delà des mers* », leur analyse nous donne l'impression plutôt d'une communauté largement mélangée aux peuples autochtones sur place et que, « *si immigration il y a eu, elle serait de deux origines au moins, les uns ayant débarqué à l'est de Timor venant d'on ne sait où, il y a sans doute très longtemps, les autres débarquant au sud et arrivant de l'ouest certainement plus récemment et parlant probablement le tetun* » (Friedberg 1978 : 15).

¹²² Un mythe similaire est associé à un marécage proche du hameau de Fatisin. Ce lieu est appelé Sukabi Babali Tua Tarak Notak, nom dont la signification n'est pas connue.

3 L'alliance entre « gens de la mer » et « autochtones sauvages » : l'essor du commerce

Selon un long récit sur l'origine des royaumes de la côte sud timoraise, « trente-deux¹²³ » voyageurs venus ensemble dans l'aire de Kamanasa y auraient apporté de grands changements sociaux et auraient été à l'origine de la mise en place d'un large réseau commercial (annexe 11). Ce groupe de récits met en scène l'alliance des gens de la mer avec les autochtones dits « sauvages », considérés comme les vrais maîtres de la terre (*rainainu*) et qui vivaient dans les forêts et les grottes.

3.1 Les trente-deux voyageurs et les réseaux marchands

Ces trente-deux migrants venant de « Guinée, de Papouasie et de l'Inde » se seraient retrouvés dans un premiers temps à Larantuka (Flores) pour ensuite, avec l'aide de Macassar, faire route vers l'île de Timor. Flores semble occuper une place particulière dans les récits. D'autres épisodes de la tradition orale évoquent eux aussi des relations avec cette île ou la région qu'elle représente. Un roi appelé Cesurai Lemo Naruk serait allé jusqu'à Larantuka et Ende (Flores) pour conclure des alliances avec les royaumes de ces régions. D'autres récits encore situent l'extension du royaume de Wehali (localisé au centre sud de l'île de Timor) jusqu'à Larantuka (Flores) en passant par les îles de Roti et Savu. De même, les récits recueillis par Friedberg chez les Bunaq de Lamaknen en 1982 mentionnent des migrations de ces populations vers un lieu appelé Larantuka Baboe (Flores).

Ces 32 voyageurs seraient arrivés sur la côte sud timoraise, près du port de Mota Dikin ; on estime que cette embouchure était un important centre d'échanges commerciaux avant l'arrivée des Européens. Mais quels repères historiques peuvent appuyer ces descriptions ?

Nous avons vu que les premiers textes disponibles sur l'île de Timor, datant du 12^{ème} siècle, citent l'île comme fournisseur de santal blanc (*Santalum album*) produit de grand intérêt commercial à l'époque. Au 14^{ème} siècle des sources situent l'île de Timor dans le réseau commercial de l'empire javanais de Majapahit (Durand 2002). A cette époque le

¹²³ Une raison pour expliquer ce numéro « 32 » n'a pas été fournie par mes informateurs.

commerce régional associait les Chinois, les Macassar¹²⁴, les Tausug¹²⁵ et les Bugis, qui prospectaient les îles du sud-est asiatique à la recherche de marchandises. Des points de ravitaillement et des comptoirs ont été créés dans les îles au long des routes commerciales. Quelques-uns de ces commerçants marins se sont finalement établis dans les îles exploitées, se sont alliés à des familles prestigieuses et ont été assimilés dans la communauté locale (Warren 2007, Galipaud 2015).

Selon Fox (1977b), dans la première partie du 18^{ème} siècle, les Bajo¹²⁶, étroitement associés aux Macassars, voyageaient également jusqu'au Timor pour collecter des holothuries.

3.2 Sina Mutin Malaka : les réseaux marchands de Sulawesi ?

Selon les récits, ce groupe de trente-deux marchands aurait été envoyé par « Sina Mutin Malaka » pour faire des échanges au Timor : ils cherchaient du maïs, des patates douces, du sagou, des fruits, des écorces et des cornes de buffle et ils ont trouvé du bois de santal, de la cire et du miel. En échange, ils ont proposé de la soie et des épées, et ils ont appris aux habitants de Wehali à forger des outils pour l'agriculture en fer, comme la houe, et des armes, qui n'étaient pas utilisées dans les guerres à l'époque, mais plutôt dans les échanges matrimoniaux, les cérémonies et les danses.

A Kamanasa, ce groupe aurait fondé deux hameaux, appartenant au royaume de Cohobauk Malaka, et qui jouaient un rôle important dans les échanges avec les îles voisines. Ces hameaux s'appelaient Sina Mutin Malaka - Kei Kasa Malae et Kakeu Sikun, et ils sont situés aujourd'hui sur les terres sacrées de Mane Lima, où nous avons trouvé à la surface du sol plusieurs morceaux de céramiques remontant à deux siècles environ, et des silex utilisés probablement comme pierres à fusils, deux produits marqueurs des échanges commerciaux de l'époque.

¹²⁴ Les Macassar et les Bugis sont deux ethnies d'agriculteurs, commerçants et pêcheurs, habitant le sud de la province indonésienne de Sulawesi du Sud.

¹²⁵ Les Tausug, ou « peuple des courants », étaient des pêcheurs et des commerçants-guerriers, avec un système politico-économique complexe et bien articulé, ce qui les a menés à dominer les mers de la région dès le 15^{ème} siècle.

¹²⁶ Les Bajo étaient des marins-nomades qui ont développé des techniques avancées dans la construction de bateaux.

Selon Caldwell et Wellen (2017), tandis que Luwuq était un large et puissant empire marchand de Sulawesi, la principauté de Cina était en fait une chefferie complexe, basé sur la production de riz, dont le pouvoir politique entre le 14^{ème} et le 16^{ème} siècle a dominé les plaines entre le fleuve Cenrana et le lac Tempe, à Sulawesi du Sud. Ce positionnement géographique stratégique a permis un certain contrôle des routes commerciales maritimes à l'époque : les villages de la zone avaient établi des relations commerciales avec les marchands javanais, qui avaient une grande influence dans les royaumes Macassar de la côte sud. Ces marchands échangeaient du coton de l'Inde et des céramiques chinoises contre des produits forestiers, du fer et du riz, ce dernier étant fourni surtout par la politique agricole croissante de Cina (Bulbeck et Caldwell 2000).

Cette chefferie de Cina, la plus ancienne et prestigieuse des royaumes Bugis, aurait disparu au 16^{ème} siècle, absorbé par les chefferies agricoles qui l'entourait, suite à une période de désordre politique et de guerres (Caldwell et Wellen 2017) ; mais son nom serait connu et cité jusqu'aujourd'hui, fortement associé au commerce, dans les récits de plusieurs îles du sud-est asiatique, y compris le Timor. Les récits de Kamanasa, en faisant référence à « Sina Mutin Malaka » (= Cina blanche de Malacca), semblent renvoyer à ce royaume qui avait centralisé les échanges commerciaux durant la période des 32 voyageurs, et aussi de « l'ancien testament ». Les Macassar également cités seraient quant à eux responsables de la dispersion de la technologie du fer dans l'île.

3.3 La naissance des royaumes et le début des guerres

Selon la première version des récits, les trente-deux voyageurs auraient fondé les royaumes de Haetimuk, Wehali, Wewiku, Ber Tos Mau Tos (Koba Lima), Maukatar Luni Ne'en et Balukama Lakan. Ces royaumes auraient donné naissance à d'autres « royaumes » et ce dispositif aurait correspondu à la mise en place du commerce de la cire, du miel et du bois de santal, puis du développement politique du complexe royaume de Kamanasa et du puissant royaume de Wehali, mentionné par les Portugais lors de leur arrivée dans l'île. Ces royaumes ont été créés sur une longue période de temps, au fur et à mesure que les clans grandissaient, occupaient des terres inhabitées et se mariaient avec des habitants locaux.

Selon d'autres versions, les voyageurs auraient fondé notamment les royaumes de Wehali, Lihuwai Wetalas et Cohobauk Malaka, où ils seraient entrés en guerre avec deux

guerriers, dans l'actuelle zone de Kamanasa. Cette version plus locale renvoie, en ce qui est peut-être un télescopage chronologique, à des événements plus tardifs associés au personnage de Suri Nurak, la « nouvelle épée » (cf. ci-après).

Les récits qui détaillent leur venue insistent en tout cas sur l'importance des changements apportés par ces voyageurs. En effet, ils décrivent qu'avant l'arrivée de ces 32 marchands, au Timor il n'y avait pas de nourriture, pas de maison, pas d'habits, pas de roi (cf. 23.2).

Les nouveaux arrivants dans l'île changent cette situation et civilisent les « sauvages », qu'ils invitent à venir s'installer dans leurs maisons. Ils ont construit des maisons lignagères et ont amené avec eux le sorgho et le maïs, des vêtements. Ce serait là l'origine des groupes ethnolinguistiques bunaq, tetun, mambai et kemak. Selon le récit, ce seraient aussi ces 32 voyageurs qui auraient apporté la guerre au Timor : les groupes nés de l'alliance entre les marins et les gens sauvages se livraient des guerres entre eux pour avoir le pouvoir.

« Ces gens n'avaient pas de souverain [liurai_{it}], pas de loi, pas de vêtements ou de nourriture. Alors quand les trente-deux voyageurs sont arrivés avec un roi [liurai_{it}], ils ont appelé les premiers occupants pour venir habiter [mai tuur_{it}] dans les maisons. C'est ainsi qu'ils se sont mélangés aux autres peuples arrivés de la mer... Aujourd'hui on ne sait plus qui sont les petits enfants de ces gens-là. Ces gens sauvages sont nés ici même au Timor, ce sont les propriétaires de la terre [rainain_{it}]... » (Bei Dato, Matai).

« Ces trente-deux voyageurs formaient un seul groupe, mais après être arrivés au Timor ils se sont divisés et ont formé les Bunaq, les Tetun, les Mambai et les Kemaq. Les Bunaq sont allés en montagne, les Tetun sont restés en plaine. Ils étaient tous mélangés avant... » (Bei Dato, Matai).

3.4 Une alliance avec les étrangers, ou un rejet ? Le mythe de Benabuen, la mangrove de Fesawa

Le thème de groupes étrangers arrivant sur la côte et s'alliant aux populations de l'intérieur, décrites comme « sauvages » est récurrent, mais un récit très important mérite qu'on s'y attarde car il fait état d'une situation différente. Ce récit concerne la mangrove

sacrée de Fesawa et comporte plusieurs variantes. « Au commencement du monde », on trouvait dans cette mangrove un village appelé Benabuen, appartenant à un puissant royaume nommé Lihuwai-Wetalas (celui que la tradition décrit comme fondé par les trente-deux voyageurs). Ce village aurait été un des lieux les plus anciens de la région, et le mythe décrit sa destruction. Le lieu sacré qui subsiste à l'emplacement supposé de cet ancien village est connu aujourd'hui du nom de Fesawa. Selon l'un des mythes d'origine de Fesawa, le village de Benabuen était gouverné par deux femmes tisserandes et il aurait été détruit suite au refus de ces femmes de s'unir avec deux rois « des montagnes », parce qu'ils auraient eu « de grands pieds ». D'après ce récit, il n'y a pas dans un premier temps d'alliance avec les populations de l'intérieur, ce qui provoque la destruction du village. Ces femmes, dans certaines versions, se transforment en crocodiles, dans d'autres non, mais elles finissent alliées ensuite à d'autres groupes déjà présents sur la côte sud timoraise, auxquels elles apportent les graines de sorgho et de maïs.

L'ensemble de ces récits évoque avec constance un certain nombre de thèmes : l'organisation actuelle des Tetun trouverait son origine au-delà des mers, et le crocodile est un élément symbolique important de cette origine.

4 L'origine du royaume de Kamanasa : Suri Tuan « l'ancienne épée » et le royaume de Likusaen

Si Kamanasa est considéré par ses habitants comme un royaume d'origine tetun, les *suku*_{tt} de Beko, de Labarai et l'*aldeia*_{tt} de Sanfuk auraient des origines bunaq, et le *suku* de Matai résulterait d'un mélange entre Tetun et Bunaq. Parallèlement, même dans les hameaux considérés comme tetun, on peut trouver des maisons lignagères bunaq.

Toutefois, des récits plus anciens recueillis à Fatisin, et évoquant le peuplement de la zone côtière, semblent suggérer une société aux origines plus complexes, composée de migrants venus de différents endroits et parlant différents langages. Ainsi il se peut que ce mélange entre Bunaq et Tetun soit plus ancien que ce que les discours actuels laissent entendre.

Le premier récit d'origine de Kamanasa (annexe 4) raconte le périple de trois personnages appelés Suri Tuan, Na'i Fatisin et Lorotuan Bekiruk, à l'origine du hameau de

Fatisin et plus tard du royaume de Kamanasa. Selon le mythe ils seraient originaires de Belu Mau-Sabu Mau¹²⁷, lieu identifié par mes informateurs comme étant l'île de Savu, au sud de l'île de Timor. Ils arrivent à Nam Falus, aujourd'hui du côté indonésien (figure hors texte 4), où coule le fleuve Mota Babulo, et parcourent le Timor jusqu'à Wekéké (aujourd'hui Viqueque), où Suri Tuan fonde un royaume, et jusqu'à Brasa¹²⁸ Likifau, identifié par l'informateur comme l'actuel Dili. Deux des personnages de ce récit mythique seraient ensuite retournés dans la région de leur arrivée au Timor, dans un lieu nommé Tubaki Matan.

Le royaume créé par Suri Tuan dans la zone de Wekéké est désigné par les informateurs comme étant l'ancien royaume de Likusaen, cité dans les sources historiques (Hagërdal 2012) comme un important royaume existant avant le développement commercial de Wehali¹²⁹. Toutefois il existe plusieurs hypothèses concernant l'emplacement du royaume de Likusaen. La plupart des auteurs (Schapper 2011, Schulte Nordholt 1971, Therik 2004) le placent à l'emplacement actuel de Liquiça, à l'ouest de Dili. Spillet (1999) et Hagërdal (2012) évoquent un Likusaen qui engloberait plusieurs zones de la côte sud timoraise, entre Mota Ain, Suai Kamanasa, Same Manufahi et Viqueque. Francillon (1967 : 68) propose même un déplacement du royaume entre 1522 et 1759. Selon Friedberg (2017¹³⁰), « *on sait où est situé Wehali sans être sûr de façon certaine de l'étendue sur laquelle s'exerce sa suzeraineté. Par contre la localisation de Likosaen pose problème. Plusieurs chercheurs semblent admettre qu'il s'agissait de Liquiça sur la côte nord, non loin de Dili, mais personne en pays bunaq ne semblait connaître ce Liquiça* ».

Luka et Wekéké étaient deux entités politiques indépendantes, la seconde connue anciennement sous le nom d'Ai-sahe étant soumise à la première (Coutinho 2017¹³¹). Ces petits royaumes auraient été fondés par trois personnages venant de la zone de l'actuel Wehali et le nom *We-kéké* (= l'eau et le bracelet) aurait été donné à cette zone pour illustrer l'alliance qui s'était développée entre ces royaumes (Spillet 1999). Comme dans les récits recueillis par Spillet à Viqueque, ceux que j'ai collectés à Kamanasa indiquent que lors de l'arrivée de ces

¹²⁷ La cosmogonie timoraise s'appuyant sur des principes dualistes, les royaumes travaillent généralement par couple, comme Wewiku Wehali.

¹²⁸ Selon mes informateurs, le mot *brassa* indiquerait un marché local et viendrait du javanais *tebasan*, qui selon White (2000 : 83) signifie « *vente d'une récolte sur pied juste avant la récolte* ».

¹²⁹ Wehali était le royaume le plus puissant dans l'île de Timor lors de l'arrivée des portugais au 16e siècle. Il a entretenu longtemps des contacts amicaux et commerciaux avec l'empire musulman de Makassar. Localisé au village de Laran, sur une plaine fertile, ce royaume tetun était matrilineaire.

¹³⁰ Communication personnelle, mars 2017.

¹³¹ Communication personnelle de Luísa Coutinho, en octobre 2017.

trois personnages civilisateurs, la zone était déjà peuplée, mais les frontières n'étaient pas encore délimitées. Les mythes du roi étranger, dont le pouvoir était connecté à l'autre monde, un monde d'au-delà de la mer, sont un thème courant dans cette région et ils sont utilisés normalement pour justifier le pouvoir local de quelqu'un venu de l'extérieur (Barnes *et al.* 2017).

Dans cette zone, Susana Barnes (2011) avait recueilli des informations orales qui mentionnaient un ancien petit royaume – datant de 1600 au moins selon les sources historiques que mentionne la chercheuse - nommé Babulo, du nom du fleuve où sont supposés avoir débarqué pour la première fois au Timor les trois personnages du récit de Fatisin. D'après Barnes *et al.* (2017) le mot « babulo » signifie « royaume » en tetun terik¹³². Nous n'avons pas pu toutefois faire un lien consistant entre ces multiples emplacements de même nom.

Une question qui ne fait pas consensus entre les différents maîtres de la parole de Kamanasa est l'identité du personnage de Na'i Fatisin. Si certains affirment qu'il s'agit d'un clan appelé Lihuwai, impliqué dans le récit d'origine de la mangrove sacrée de Fesawa, d'autres disent qu'il s'agit du clan Uma Romalae qui occupait jadis la maison haute de Fatisin. Tous sont d'accord sur le fait que Bekiruk serait l'ancêtre du clan qui correspond aujourd'hui à la maison lignagère Uma Klaran Tuan¹³³. Aucune mention n'est toutefois faite de leur groupe ethnolinguistique. Le mot Lihuwai est identifié par mes informateurs comme un mot bunaq mais dont personne ne connaît la signification, et le mot Bekiruk est d'origine inconnue.

L'autre question qui se pose est le genre des personnages : bien que le narrateur de l'histoire ait identifié Fatisin et Bekiruk comme des femmes, d'autres informateurs m'ont dit qu'il s'agissait d'un frère (Fatisin) et une sœur (Bekiruk). Cette question paraît assez compliquée dans la région de la côte sud de Timor, où les chercheurs (Friedberg 1982, Francillon 1967 : xiv, Hägerdal 2012, Therik 2004) évoquent une hiérarchie villageoise qui comporte souvent un chef féminin chargé des affaires internes au hameau, et un chef masculin chargé des relations avec l'extérieur, ces deux fonctions étant occupées par des hommes, le

¹³² Mes informateurs disent que le nom « babulo » est utilisé pour nommer les inflorescences de maïs et de sorgho ; Schapper, quant à elle, pense que ce mot est associé à des points d'eau (communication personnelle en mars 2017).

¹³³ Cette maison s'appelait Uma Lorotuan Bekiruk dans le passé, mais, selon un récit, suite à une divergence avec le roi, cette maison aurait vu son nom et son statut modifiés en guise de punition.

premier supérieur au second. Dès lors, il est difficile de savoir s'il s'agit en effet d'une femme ou d'un chef féminin.

Le royaume de Kamanasa étant matrilineaire¹³⁴ à l'heure actuelle, ce qui n'est pas le cas des autres communautés tetun, la question d'un emprunt des pratiques locales¹³⁵ se pose. L'hypothèse la plus vraisemblable est que les deux groupes de la zone, Bunaq et Tetun, se sont mêlés, en adoptant des caractéristiques socio-culturelles, comme le système matrilineaire et uxori-local, les uns des autres, il reste à savoir dans quel sens. Le fait que les Bunaq aient deux systèmes de mariage, et que les Tetun aient un système d'échange de femmes très complexe (*mata musan*) n'aide pas à conclure dans quel sens ce système a été adopté.

Il existe d'ailleurs des mythes partagés par les deux groupes ethnolinguistiques, comme ceux qui mentionnent un couple d'ancêtres communs, dont le village d'origine, Lihuwai-Wetalas, serait un nom composé de mots bunaq et tetun. Le personnage de Bekiruk serait pour quelques-uns des informateurs la femme à cause de laquelle la liane qui servait de liaison entre le ciel et la terre aurait été coupée (annexe 8), ce qui la rattacherait alors aux tout premiers ancêtres.

Il existe aujourd'hui un village nommé Kamanasa du côté indonésien de l'île, proche de Betun, mais, selon mes informateurs, ce lieu aurait été fondé récemment, après la guerre de Manufahi en 1914, lorsque les habitants de Suai ont fui les Portugais contre lesquels ils s'étaient révoltés. Selon Spillet (1999), avant cette guerre le royaume de Kamanasa était dénommé « Fohoterin », et une princesse de ce royaume, mariée à un prince de Wehali, aurait fondé le hameau de Bolan, non loin de Betun (Indonésie). Après la rébellion de Manufahi, plusieurs royaumes ont disparu et leurs territoires ont été annexés à d'autres, entraînant une nouvelle configuration des anciens royaumes.

4.1 Une géographie influencée par l'essor du commerce

La nouvelle société née de la mise en place du royaume de Kamanasa, et liée au commerce, s'organise autour d'une relation souverain-vassal, où les marchands de la zone côtière auraient la suprématie sur les fournisseurs de santal et miel des montagnes, puisque,

¹³⁴ Les maisons lignagères ainsi que tous les biens matériels sont hérités par les femmes.

¹³⁵ Les Bunaq, présents dans la zone, sont également matrilineaires.

plus qu'une nouvelle organisation sociale et des nouvelles techniques, ils apporteraient aussi des croyances, représentations et des objets de prestige qui se seraient progressivement et lentement mélangés aux éléments des cultures locales. Les maîtres de la parole de Fatisin et Holbelis affirment que les Bunaq, population des montagnes, auraient fait un accord avec les Tetun de la côte.

Un récit, évoquant la descente des populations d'Oburo, en montagne, vers Kamanasa, sur la côte sud timoraise, décrit l'alliance nouée entre Bunaq et Tetun, dans lequel les Bunaq seraient responsables de « surveiller » la collecte des produits commerciaux en échange du droit d'usage des terres fertiles de la plaine. Les Bunaq se seraient installés sur des terres que le *liuraiu* de Kamanasa leur aurait allouées temporairement pour que, de là, ils puissent surveiller les arbres de santal et ceux portant du miel, deux importants produits du commerce.

Ce réseau d'échange aurait influencé non seulement l'économie locale mais aussi les sociétés sur place, à partir d'une structuration socio-politique prononcée qui s'est mise en place avec les premiers royaumes. Cette association expliquerait en partie la fusion culturelle que nous retrouvons de nos jours entre les Bunaq et les Tetun, où les plantes, le nom des lieux, le système matrilineaire et uxori-local, etc., sont des caractéristiques partagées entre les deux groupes (Guillaud 2015, Galipaud 2015). Il est important d'ailleurs de noter que les noms des villages cités dans les récits sont non seulement tetun mais aussi bunaq ou possèdent des noms mixtes tetun-bunaq : Lihuwai Wetalas, Mazop Lianain, Molop Leo Walu, Tubaki Matan, etc.

A Timor ce réseau croissant supposait des échanges entre des marchands de la zone côtière et les fournisseurs des montagnes, à travers une société complexe et organisée, qui s'opposait et se complétait dans une relation de « souverain-vassal » : en marge de ces sociétés de marchands subsistaient des groupes de chasseurs-cueilleurs et agriculteurs fournissant aux économies émergentes les produits indispensables non seulement aux activités domestiques mais aussi au commerce à longue distance. Cette complémentarité permanente, dans les réseaux d'échanges aura rendu possible non seulement la naissance d'une noblesse centralisant le pouvoir et le commerce, mais également de grands empires marchands à travers l'ASEI.

4.2 Des groupes originaires de l'extérieur, auréolés de prestige

Selon Donohue et Denham (2010), l'arrivée de nouvelles cultures matérielles peut avoir des impacts importants sur les sociétés locales, et confèrent un statut élevé aux nouveaux-arrivants. Au Timor, on attribue souvent un grand prestige aux personnages venus de l'extérieur, comme cela se manifeste par exemple à travers les mentions du roi étranger de Wehali. La plupart des récits qui racontent l'origine de Wehali décrivent l'arrivée par la mer d'une sœur et d'un frère, qui s'installent dans les montagnes du Timor central et ont plus tard une fille qui épousera le seigneur de Malacca. Wehali deviendra ainsi la « nouvelle Malacca ».

A Kamanasa également, une prière faite à la mangrove sacrée de Fesawa lorsque les habitants trouvent des crocodiles morts sur la côte appelle une lecture comparable. Les habitants se rendent alors dans la mangrove avec la dépouille du crocodile pour le déposer sur place. En pleurs, ils disent :

« *Na'i fitun uan Na'i fulan uan* = Seigneur fils de l'étoile, Seigneur fils de la lune

Na'i hakon diak Na'i leon diak = Seigneur de la grande ombreuse (l'arbre), Seigneur du grand ombrage

Na'i ikis na'i Na'i lawen na'i = Seigneur des miettes, Seigneur de la farine¹³⁶

Ikis namakotu Lawen namakotu = Les miettes sont terminées, La farine est terminée

Na'i tasi uan Na'i we uan = Seigneur fils de la mer, Seigneur fils de l'eau

Tasi no'i dadokar no ba neta = La mer l'agite et l'amène

Meti no'i tatik no ba neta = L'océan le remue et l'amène

Tatik no ba tasi we klaran = Le remue et va au milieu des eaux de la mer

Dadokar no ba meti wen klaran = L'agite et va au milieu des eaux de l'océan

To'o metan ba ona Metan ba ona = Jusqu'aux profondeurs il s'en va, Aux profondeurs il s'en va

¹³⁶ Selon les croyances locales, les crocodiles ancestraux ne mangent que de « la nourriture émietée », c'est-à-dire de la farine (céréales ou sagou).

To'o kukun ba ona Kukun ba ona = Jusqu'à l'obscurité il s'en va, A l'obscurité il s'en va

To'o kukun la falu Metan la fila » = De l'obscurité il ne retourne pas, Des profondeurs il ne revient pas

We ina Dato ama Liurai, hau ba ninin ba ne'e rohan ba ne'e = La mère Dato le père Liurai, j'arrive ici à l'issue, à la fin¹³⁷ ».

Dans cette prière, ceux qui sont arrivés par la mer sont présentés comme d'une nature noble et prestigieuse : ils ont le statut de seigneur et sont les fils des étoiles et de la lune¹³⁸.

5 La transition de Suri Nurak : des « temps de la guerre » à la « civilisation »

Le récit d'origine de Kamanasa (annexe 4) se termine avec l'arrivée de trois personnages venus de l'est de l'île, désignés globalement comme Loro Tolu, les « trois princes ». Ils parviennent jusqu'à Selidikin pour rencontrer un roi appelé Suri Nurak, qui deviendra ensuite le grand roi de l'ancien royaume Sorun Tolu e Kanasa, devenu aujourd'hui Kamanasa. En dépit de l'importance du personnage de Suri Nurak, les informations sur son origine manquent : certains disent qu'il est le fils de Suri Tuan et d'une des deux princesses, Fatisin ou Bekiruk, d'autres disent qu'il est le fils d'une de ces princesses avec l'être supérieur¹³⁹, d'autres encore suggèrent qu'il serait arrivé par la mer d'on ne sait plus d'où. Les zones d'ombre s'expliquent en partie par le fait que ce roi était réputé « très puissant » et que par conséquent plusieurs interdits entourent son histoire.

¹³⁷ Phrase pour indiquer la fin d'une prière.

¹³⁸ « Seigneur fils de l'étoile, Seigneur fils de la lune » : partout dans l'Est Insulindien les enfants des astres ont un statut noble (Friedberg 1982).

¹³⁹ Selon Claudine Friedberg, cette formule est souvent utilisée pour indiquer un enfant fruit d'un inceste (communication personnelle, mai 2017).

5.1 La description du chaos précédant l'arrivée de Suri Nurak

D'une façon générale, dans la période qui précède l'arrivée de Suri Nurak, les récits parlent d'un Suai dans le chaos : les guerres perdurent et aucun chef n'avait l'autorité nécessaire pour y mettre une fin. Ainsi, aujourd'hui plusieurs expressions sont utilisées pour qualifier cette époque :

« *Sae hadao, tun hadao* = on monte ils nous dépouillent, on descend ils nous dépouillent

Sama hadao, lete hadao = on avance ils nous dépouillent, on recule ils nous dépouillent »

« *Ema hotu hakarak boot hotu, se'e mak atu ronan se'e ?* = Tout le monde veut être chef, alors qui écoute qui ? »

« *Ai tete nesan, ai ta'a nesan* = la machette est pareil, la hache est pareil

Tete nesan ta'a nesan, la liu malu = coupe pareil et taille pareil, l'un n'est pas mieux que l'autre »

« *Halo kelen sanulu, aten sanulu* = on fait dix cuisses, dix foies

Baba lian sanulu, tala lian sanulu = dix bruits de tambour, dix bruits de gong

Loro hatus, Liurai hatus = une centaine de princes, une centaine de rois »

« *Ukun la iha, badu la dadi* = quand il n'y a pas de chefferie, les lois ne s'imposent pas »

Cette vision d'un royaume en anarchie est remplacée ensuite avec l'arrivée de Suri Nurak par celle d'une complète restauration de pouvoir :

« *Imi tama kakuluk, meti e lae* = rentrez-vous au kakaluk, faites le lieu sûr

*Anin Bara Bauk, atu kaku kakuluk*¹⁴⁰ » = le vent Bara Bauk, veut tester le kakaluk

« *Se lakan liu se'e sina*¹⁴¹ *liu se'e* = quand ils se demandent qui est plus honoré que qui, qui est plus élevé que qui

¹⁴⁰ Kakaluk est la protection contre la guerre, ça peut être une maison où sont les armes, un autel ou un talisman.

Ita messak monu odamatak dadar = nous sommes les uniques à ouvrir les portes »

« *Halo kelen ida, kabas ida* = fait une cuisse, un coton

Fuan ida, aten ida = un cœur, un foie

Halo loro tolu deit luiyai boot ida = fais seulement trois princes et un grand roi »

« *Ukun iha ona, badu iha ona, dadi iha ona* = on a un chef, on a des lois, tout est en règle »

Un lieu dénommé Sorun Tolu e Kanasa est aujourd'hui situé dans un site sacré, un îlot au milieu du fleuve Kamanasa, proche de la forêt sacrée de Knua Laran, et aurait été le lieu où s'était installé Suri Nurak (photo hors texte 26). Selon mes informateurs, avant l'arrivée de Suri Nurak il n'y avait pas de maison en bois et les gens s'installaient sous le complexe d'arbres de tamarin et de bois de fer, dont l'ombre conjointe les protégeait de la pluie. C'est pourquoi les lieux où se rencontrent les personnages des récits sont souvent désignés par des noms d'arbres ou localisés dans des forêts.

A cette époque, disent les informateurs, les lois n'existaient pas, et l'arrivée de Suri Nurak a mis fin aux unions jusque-là autorisées entre frères et sœurs. L'action de ce personnage affecte plusieurs domaines : il pacifie la région de Suai en combattant les guerriers autochtones, et assied le pouvoir de Wehali.

5.2 La défaite des guerriers autochtones

Suri Nurak est connu pour avoir mis fin aux guerres, en particulier celles menés par deux guerriers de Suai nommés Tetifatuk Metan Mauk Lohorai et Berek Taran Mauk Taran. Le premier est un personnage associé à l'*aldeia* de Lohorai, (dans le village/*suku* de Matai), et le second à l'*aldeia* de Maneikin (dans le village/*suku* Kamanasa). Ces deux hameaux prêtaient allégeance au royaume de Suri Tuan et étaient par conséquent antérieurs à l'actuelle organisation géopolitique de Kamanasa. Toutefois, les informations qui touchaient cette

¹⁴¹ Selon Bei Rai Ulun (Fatisin) le mot « *Sina* » signifie « *ema ida mak boot la iha, ema hotu hanesan* » (= quand il n'y a pas de chef, tout le monde a le même statut). Ce mot viendrait du fait que quand le peuple de *Cohobauk* ou *Sina Mutin Malaka* est venu s'installer ici les lois n'étaient pas encore arrivées.

ancienne organisation n'ont pas été données, dans le souci de maintenir la règle du « secret¹⁴² » qui règne sur la zone.

Dans une autre version de l'histoire, Suri Nurak serait arrivé à Suai en bateau, dans l'affluent de Ta-ro Wetado, proche du hameau de Fatisin, et serait venu d'un lieu appelé Sarabete Raianin, et non de Selidikin, comme dans la version antérieure. Sarabete serait également un lieu proche de Wehali, aujourd'hui du côté indonésien.

Suri Nurak combat, comme dans la première version, les deux guerriers nommés Tetifatuk Metan Mauk Lohorai et Berek Taran Mauk Taran, qu'il pulvérise d'un seul éternuement : le premier aurait plongé dans l'eau et se serait transformé en source, tandis que le second aurait plongé dans la terre et serait devenu une taupinière. Ces deux guerriers étaient considérés comme des autochtones de la zone : « *Berek taran ema asli Timor loloos_{tt}* » = Berek Taran était un vrai indigène du Timor (Bei Tuas, Fatisin). Dans cette version, Suri Nurak est d'ailleurs accompagné de trois guerriers, Masa Bauk, Melus Bauk et Koi Bauk¹⁴³, également des gens locaux, habitant à Matai, mais originaires d'un lieu que s'appelait Tasi Matan - Masin lulik, dans la montagne de Lakan, proche d'Atambua. Le hameau de Matai joue ici un rôle important en tant qu'intermédiaire entre les royaumes en guerre : il serait non seulement l'intermédiaire local entre Suri Nurak et la population, mais également celui qui a établi la limite entre les royaumes de Wehali et Likusaen à Ainaro, pour mettre fin à leur guerre.

Selon les informateurs, au temps de l'arrivée de Suri Nurak, les armes n'existaient pas encore, ce qui nous ramène à une époque antérieure à l'arrivée des Makassar, qui, selon les sources historiques (Spillet 1999, Hagërdal 2012) seraient responsables de l'importation des armes dans l'île.

Selon les anciens, une autre méthode de guerre existait avant l'arrivée des armes : la magie permettait d'utiliser les abeilles du type *lebah_{tt}*, *wani_{tt}*, *muku_{tt}* et *kumbang_{tt}*¹⁴⁴. Lors du rituel de guerre, un cochon rouge, un coq rouge et un buffle blanc étaient égorgés et le sang était versé sur une pierre sacrée, qui était ensuite placée à côté des abeilles avec une prière ; cela fait, les abeilles attaquaient l'ennemi.

¹⁴² Les narrateurs doivent toujours garder une partie de l'histoire secrète, principalement celles qui touchent des anciennes pratiques et anciennes organisations.

¹⁴³ Il m'a été indiqué que le nom Bauk est associé à des guerriers dawan dans la zone.

¹⁴⁴ Ces espèces n'ont pas pu être identifiées.

5.3 La mise en place d'un gouvernement du royaume : de dix chefs à trois princes

Il m'a été indiqué que la taupinière de Berek Taran Mauk Taran, qui a disparu aujourd'hui, était placée à côté de l'autel du hameau de Maneikin, nommé *Ksadan Sarin*¹⁴⁵, dont l'emplacement est considéré comme sacré. La source d'eau de Tetifatuk Metan Mauk Lohorai est, quant à elle, placée à Lohorai, près de Matai, un lieu considéré comme dangereux. Le hameau de Fatisin serait à cette époque installé à côté de Lohorai, sur le site nommé Lo'o Leten. Dans cette région, il y avait plus de 10 princes (*Loros*), mais ils auraient tous disparus avec « *le pouvoir du rire de Suri Nurak* » et il n'en serait resté que trois : Loro Mane Kawai Suai Loro Nain, Loro Mane Klaran Raimean Nain, Loro Mane Ikun Manufahi Nain.

« *Loro sanulu, Liurai sanulu, halo Loro tolu deit Liurai ida* = Avec dix princes, dix rois, on fait seulement trois princes et un roi

Kanasa kola Kahaek kola, Kanasa Kahaek kola rai ne'e = Mon rire gagne, mon éclatement gagne, mon éclatement de rire gagne cette terre ici »

Suri Nurak, qui possédait un grand pouvoir magique, n'utilise pas d'armes pour vaincre ses ennemis : dans cette version il a suffi d'un éternuement et d'un rire pour liquider ses adversaires, qui n'étaient pas de taille pour rivaliser :

« *ema ne lakan la manas... Suri Nurak la iha kilat ida, nia hanesan lulik, nia hamnasa deit mak ema hotu lakon_{tt}* » (= pour ces gens d'ici, la force n'est pas chaude [puissante]... Suri Nurak n'a jamais eu besoin d'utiliser des armes, il avait des pouvoirs magiques, il lui suffisait de rire pour liquider ses ennemies) - Bei Tuas, Fatisin.

Les trois princes cités dans le récit (*Loro Tolu_{tt}*) auraient été les grands chefs autochtones des zones de Suai Loro, Raimean et Manufahi, avec un pouvoir étendu sur toute l'île. Après la délimitation des frontières, ils auraient été reconnus chefs et gardiens des territoires conquis par Suri Nurak :

¹⁴⁵ Sarin est un mot bunaq correspondant aux autels rituels (communication personnelle de Claudine Friedberg, juin 2017).

- 1) La région de Suai Loro, gouverné par Loro Mane Kawai, s'étendait de Mota Babulo jusqu'à Mota Foura¹⁴⁶, en passant par Tilomar, Fohorem, Fatumean, Fatululik, Maukatar, Matai, Lolotoi et Balibo ;
- 2) La région de Raimean, gouverné par Loro Mane Klaran, de Foura jusqu'à Cassa, comprenant Zumalai, Ainaro, Atabae, Maliana, Aiassa et Tapo ;
- 3) La région de Manufahi, gouverné par Loro Mane Ikun, allant de Cassa à Brassal Likufau (Dili), en passant par Same Manufahi, Viqueque, jusqu'à Los Palos Loro'sae.

Le lieu où ces trois princes venaient fréquemment se rencontrer avec Suri Nurak et son bras droit, Na'i Fatin, s'appelle encore Ai-Besi Tolu Sukaer Tolu et il s'agit d'un lieu sacré, proche du site de Sorun Tolu e Kanasa. Un texte versifié est encore déclamé aujourd'hui en référence à ces trois princes :

« *Ai besi tolu, sukaer tolu* = les trois bois de fer, les trois tamariniers

Loro tolu Babulo, tolu tur fatin = les trois princes Babulo¹⁴⁷, les trois sièges

*Kanasa nu dei*¹⁴⁸, *libur boot ida* = Kamanasa est le grand rassemblement

Nu libur boot ida, libur leo leo = ce grand rassemblement, le rassemblement des villages

Kanasa nu dei, klenik foun tolu = ce seul rire, les trois nouveaux *klenik*_u¹⁴⁹

Nu klenik foun tolu, lori sara we biku sara we hali = ces trois nouveaux *klenik*_u, amène ce We Biku ce We Hali »

Ce récit nous explique en détails la formation de la hiérarchie socio-politique de nos jours dans cette région et qui s'est mise en place avec le changement d'un état « sauvage » à un état « civilisé et domestique ». Ce récit est considéré d'ailleurs comme la base rituelle et politique des rapports entre les clans locaux : tandis que le clan arrivant (étranger) détient le pouvoir politique, les clans locaux conservent l'autorité rituelle.

Comme le royaume de Kamanasa centralisait et contrôlait des comptoirs commerciaux d'une partie de la côte sud timoraise, les villages proches de ces comptoirs comme Suai,

¹⁴⁶ La mangrove sacrée de Fesawa appartenant aux habitants de Fatin est alors à la limite entre les régions de Suai et de Raimean.

¹⁴⁷ Nous ne savons pas si « Babulo » est un titre ou le nom d'un lieu.

¹⁴⁸ Cela peut vouloir dire aussi « ce seul rire ».

¹⁴⁹ Tapisserie traditionnelle en fibre de palme utilisée pour clore l'extérieur des maisons lignagères.

Raimean et Manufahi devaient payer des impôts au royaume, impôts nommés *batar fohon_{tt}*, qui aujourd'hui inspirent la cérémonie la plus importante de Fatisin. Au passage, on peut noter que les groupes de langue tetun apparaissent fortement liés à la thématique du commerce, et à celle des marchands et autrefois venus à Timor pour organiser celui-ci.

5.4 Les relations entre Likusaen et Wehali

Dans le premier récit, l'actuelle zone de Kamanasa était dans un premier temps placée sous la coupe de Suri Tuan, et par conséquent du royaume de Likusaen. Cela vient corroborer le fait que dans des documents anciens, la répartition tripartite Wehali-Sonbai-Likusaen serait parfois remplacée par Wehali-Sonbai-Kamanasa ou Wehali-Sonbai-Luka (Hagërdal 2012, Therik 2004). Selon Spillet (1999), cette répartition tripartite est due à l'étendue de l'île de Timor. Le chef suprême du Timor, Maromak Oan, aurait désigné trois autres rois pour gouverner sous son autorité : Liurai Wehali (responsable du centre de l'île), Liurai Likusaen (responsable de l'est de l'île) et Liurai Sonbai (responsable de l'ouest de l'île).

Le deuxième récit évoque, avec l'arrivée de Suri Nurak et la mise en place conséquente du royaume de Kamanasa, la guerre entre deux puissants royaumes de la zone, Wehali et Likusaen. Suri Nurak est en effet considéré comme un grand roi de Wehali et à partir du moment où il s'établit dans la région de Suai, Kamanasa devient « le nouveau centre de Wehali ». Ce récit détaille ainsi le passage de l'allégeance du chef de Kamanasa à Wehali, prêté dans un premier temps à Likusaen.

Selon ce récit recueilli à Kamanasa (annexe 12), avant l'arrivée des Portugais il y avait deux grands royaumes : celui de Wehali, dont le *liurai_{tt}* était Daci Taek Tabein Liurai (*tabein* est un mot en tetun ancien qui signifie « grand »), alias Suri Tuan ; et celui de Likusaen (Luka), supérieur à Wehali, dont le *liurai_{tt}* était Lu Lekik Likusaen (*likusaen_{tt}* est un autre mot utilisé pour désigner « *lorosa'e_{tt}* », soit l'orient). Ces deux rois, au départ alliés, seraient entrés en guerre suite à une duperie lors d'un échange matrimonial. Wehali, persécuté par Likusaen, s'allia à trois petits royaumes - Suai Loro, Raimean et Manufahi - encore aujourd'hui considérés comme des vassaux. Malgré les alliances de Wehali, Likusaen ressort vainqueur. La tête décapitée de Wehali est enterrée à Tubaki Matan, et correspond aujourd'hui à l'autel sacré nommé Na'i Fatisin.

Une fois Wehali vaincu, Likusaen a étendu son pouvoir sur toute la côte centre-sud jusqu'à Mota Masin (Suai). Toutefois, après quelque temps, les gens de Suai ont commencé à refuser d'obéir au roi de Luka. A ce point, ce deuxième récit rejoint le premier : les trois rois alliés de Wehali, nommés ici Loro Tolu Babulo, et considérés comme des autochtones de la montagne, cherchent un roi pour apaiser les conflits et choisissent Suri Nurak, venu de Wehali.

« *Kawak Likusaen atu sesu*¹⁵⁰ *Wehali* = l'oiseau *Kawak*¹⁵¹ de Likusaen veut s'installer à Wehali

Bere Liku Wehali la fo fatin = Mais l'oiseau *Bere Liku* de Wehali ne donne pas de place »

Le personnage de Suri Nurak revient dans le deuxième récit, toujours associé à un changement dans la hiérarchie sociale, à une démarcation des frontières et à la pacification des peuples. Il serait responsable non seulement de la mise en place du système des trois princes pour un roi, mais également de l'organisation hiérarchique appelé « *Leo no hutun* » (= hameau et tête) où chaque hameau (*leo*) avait un chef (*Na'i*). Toutefois, il serait ici également lié à l'arrivée de nouvelles « nourritures », jusqu'à-là inconnues des peuples « sauvages » qui habitaient l'île.

Si Suri Nurak est considéré comme le héros civilisateur de la zone de Suai Kamanasa, Lu Leki Likusaen est considéré comme celui de la zone de Viqueque : Na'i Likusaen aurait invité les gens de la forêt, « *des chasseurs-cueilleurs qui ne connaissaient pas l'usage des sagoutiers (akar)* », à venir s'installer dans des maisons en bois et à constituer son royaume. Il a utilisé le riz et le tais pour attirer les gens et les faire venir de la montagne jusqu'aux plaines, et son royaume s'étendait jusqu'aux montagnes de Ili Manu (Manatutu), où les corps étaient enterrés dans des grottes.

Une fois de plus, ici, le royaume de Likusaen ne fait qu'un avec celui de Luka. Des prières rituelles retrouvées à Luka par Spillet (1999) et Barnes *et al.* (2017), citent une rencontre entre Lu Leki, le Na'i Luka Likusaen (Luka), dont le pouvoir était de sécher la mer¹⁵², et Bei

¹⁵⁰ Le mot *sesu* veut dire s'installer dans une terre sans demander permission.

¹⁵¹ Kawak et Bere Liku sont des types d'oiseaux non identifiés.

¹⁵² Le pouvoir de Lu Leki sur la mer est interprété par Barnes *et al.* (2017) comme l'accès à la richesse de l'autre monde.

Taek Aman, le Na'i Wewiku (Wehali), dont le pouvoir était de décider du coucher du soleil et de la lune. Dans cette double appellation « Luka Likusaen », un dernier détail attire l'attention, c'est le fait que l'alliance entre les royaumes de Wewiku et Luka ait vu sa fin suite à une tromperie qui ressemble fortement à celle qui a opposé Wehali et Likusaen.

Selon mes informateurs, le roi de Likusaen disposait de trois alliances fortes : Raimean Fatumean, Suai Kamanasa et Mane Ikun Wehali¹⁵³ (figure hors texte 5). D'après les récits récoltés par Friedberg (1982) auprès des Bunaq de Lamaknen, les royaumes de Wehali et Likusaen auraient pu être effectivement associés dans le passé : « *selon les lieux et les interlocuteurs on se dit appartenir à Likosaen ou à Wehali qui apparaissent comme des entités complémentaires plutôt qu'opposées dans lesquelles Wehali est toujours supérieur* »¹⁵⁴. Ce serait à partir de ce conflit que Likusaen se serait séparé complètement et durablement de tous les autres royaumes timorais.

Selon des sources historiques (récits de Pigafetta et de Fernao de Magalhaes, en 1522), au 16e siècle l'île de Timor était partagé entre quelques royaumes dont les plus importants étaient Wewiku Wehali, reconnu comme exerçant une supériorité spirituelle, Likusaen, Suai et Kamanasa (Therik 2004, Durand 2009, Hagërdal 2012). A partir du 16e siècle, l'île sera divisée en deux royaumes rivaux autochtones : la partie occidentale sera appelée royaume de Sonbai, et la partie orientale royaume de Wehali. Selon les récits Atoni recueillis par Schulte Nordholt (1971) à Timor Ouest, la population à Sonbai était Atoni et, avant Wehali, ce fut le premier grand royaume timorais, supplanté par la suite par celui de Wehali.

En 1642, une expédition militaire organisé par les Dominicains aidés par des soldats venus de Flores et de Sonbai marque la première victoire des portugais dans l'île, ainsi que la perte de prestige du roi de Wehali, dont les vassaux se lient ensuite aux rois de Kamanasa et Luka (Thomaz 2017).

¹⁵³ Cette organisation a été également retrouvée par Spillet (1999).

¹⁵⁴ Communication personnelle, mars 2017.

6 Les bases d'une société flexible : les transformations des statuts sociaux au cours du temps

Les informateurs m'ont rapporté qu'au commencement du monde, du temps des ancêtres et des premiers hommes, seuls les *Dasi_{tt}*, étaient considérés comme des chefs de clan et de bons guerriers. Ils sont appelés aujourd'hui *Bei Abuk_{tt}* (grands ancêtres), ou « *Dasi oan*¹⁵⁵ *Aluk oan_{tt}* », et sont considérés comme des êtres magiques, très savants, et pouvant faire des miracles. Ils habitaient la forêt et ne savaient pas faire de bateaux. A cette époque, « les règles n'existaient pas encore », c'est à dire la société n'était pas encore organisée.

L'époque dite du « nouveau testament », voit l'émergence d'une nouvelle organisation sociale avec des règles, dans l'ordre hiérarchique : les *Dasi_{tt}* qui deviennent des *Na'i_{tt}* ; les *Loro_{tt}* sont des rois ; les *Dato_{tt}* des nobles ; les *Fukun_{tt}* des auxiliaires des rois ; les *Ema_{tt}* le peuple et les *Atan_{tt}*, les esclaves. Le territoire de chaque hameau était structuré en *Leo_{tt}* (le territoire du hameau et de ses champs), *Knua_{tt}* (le hameau même) et *Fukun_{tt}*¹⁵⁶ (le rassemblement de deux maisons lignagères). Les *Knua_{tt}* pouvaient être contrôlés par des *Loro_{tt}*, des *Na'i_{tt}* ou des *Dato_{tt}* selon l'importance et l'origine du hameau, tandis que les *Fukun_{tt}* étaient contrôlés par ceux portant le même titre, *Fukun*. A cette époque, les *Loro_{tt}* commencent la chasse aux têtes, pour gagner du territoire et constituer des nouveaux royaumes, et les membres d'un même *Fukun_{tt}* n'ont plus le droit de se marier entre eux¹⁵⁷.

L'arrivée des Portugais voit un nouveau bouleversement de l'ordre social : les *Liurai_{tt}* apparaissent, ainsi que les *Chefes de Suku_{pt}* et les *Chefes de Povoação_{pt}*. Selon Claudine Friedberg, le terme *Liurai_{tt}* était réservé au chef masculin de Wehali, mais les Portugais, lors de leur arrivée, ont employé ce mot pour désigner les autres personnages importants qu'ils rencontraient par méconnaissance de leur statut réel dans la société traditionnelle¹⁵⁸. Les hameaux sont regroupés dans des villages, que les Portugais appellent des *Suku_{tt}*, surveillés par les *Chefes de Suku_{pt}*, avec un *Chefe de Povoação_{pt}* pour surveiller chaque hameau, qui s'appelle alors *Aldeia_p*. Les royaumes sont appelés *Reinos_{pt}*. La nouvelle hiérarchie officielle

¹⁵⁵ *Oan* en tétun signifie fils.

¹⁵⁶ Nous discutons plus en détail ces divisions géopolitiques dans le chapitre suivant.

¹⁵⁷ A noter que d'autres auteurs (Francillon 1967 : 29) considèrent un *fukun_{tt}* comme deux maisons apparentées ou deux lignages d'un même clan, ce qui pourrait expliquer cette interdiction.

¹⁵⁸ Les dénominations imposées par les Portugais s'appliquaient le plus souvent à ceux qui détenaient les fonctions qui les mettaient en rapport direct avec les colonisateurs, c'est à dire les chefs masculins et alliés des portugais. D'ailleurs, beaucoup de *liurai_{tt}* nommés durant la période coloniale ont été destitués de leur fonction lors de l'indépendance en 1975, pour laisser place aux rois légitimes.

devient : *Liurai_t* (*Reino_p*), *Dato_{tt}*, *Chefe de Suku_{pt}* (*Suku_{tt}*), *Chefe de Povoação_{pt}* (*Aldeia_{pt}*), *Povo_{pt}*, *Atan_{tt}*. Toutefois, une hiérarchie secondaire, traditionnelle, subsiste : *Liurai_{tt}*, *Loro_{tt}*, *Dato_{tt}*, *Fukun_{tt}*. Le *Liurai_{tt}* (roi) était responsable d'un grand royaume (*Reino_{pt}*), les *Loro_{tt}* des Etats subordonnés et les *Dato_{tt}* des *Aldeias_{pt}*. C'est pendant cette période que l'esclavage fut interdit, et que les statuts de *Coronel_{pt}* (colonel), *Tenente_{pt}* (lieutenant) et *Kabo_{pt}* (caporal) furent introduits pour s'occuper des commandements militaires installés par les Portugais dans tout le territoire timorais.

Dans le passé les personnes ayant un titre de royauté ou de noblesse ne pouvaient se marier qu'entre eux et ceux qui ne suivaient pas les interdictions étaient considérés comme *buan_{tt}* (sorciers). Aujourd'hui cette pratique semble abandonnée, bien que depuis une génération seulement.

Comme les statuts sociaux, la hiérarchie des maisons n'est pas immuable. En 1989 (p.39), Francillon avait déjà parlé de cas où de nouveaux habitants arrivaient dans un village et fondaient une maison lignagère, qui, quelques décennies plus tard, n'avait plus rien qui la distinguait de ses voisines. Ces maisons qui, comment nous l'avons vu, sont organisées selon une hiérarchie marquée, peuvent ainsi être mobiles dans l'organisation villageoise et dans l'espace.

Selon les anciens, dans le passé, les maisons lignagères du royaume de Kamanasa étaient toutes orientées dans la direction la plus importante pour le hameau, soit son centre, soit une direction d'importance politique ou rituelle, et leurs emplacements obéissaient à une organisation structurée. Aujourd'hui, le découpage territorial de beaucoup de ces hameaux ne correspond plus à la forme originale, du fait des déplacements imposés par l'administration coloniale portugaise et par l'occupation indonésienne, mais aussi du fait des catastrophes naturelles récentes comme les inondations¹⁵⁹. A ce contexte, s'ajoute le fait que l'occupation indonésienne a eu pour effet de réorganiser les villages selon le modèle indonésien, c'est-à-dire avec les maisons faisant face aux routes construites et non plus aux points d'importance du village. A Holbelis, les anciens ont été capables de me dire vers quelle direction chaque maison lignagère devrait être tournée, ce qui n'est pas le cas à Fatisin, où cette règle semble avoir été abandonnée depuis longtemps.

¹⁵⁹ Il y a eu une inondation en 1961 qui a obligé le hameau de Fatisin à se déplacer dans le lieu actuel et apparemment qui lui a fait perdre sa configuration originale.

7 L'histoire à l'échelle villageoise : les itinéraires des hameaux

7.1 Le parcours d'Oburo à Holbelis

Au début du chapitre ont été exposés les récits d'origine mythiques des Bunaq centrés sur la région d'Oburo, auxquelles se raccrochent les populations qui ont progressivement migré vers la côte et le royaume de Kamanasa. Olo Leto fut le premier ancêtre à s'installer à Oburo, d'où il fut par la suite chassé par Lelo Mau, un grand guerrier appartenant à la maison lignagère De Babulo (une des maisons hautes de Holbelis) et venant de Marobo, accompagné de ses nobles, qui appartenaient aux maisons lignagères Tara Gatal, Solo Gatal et Hale Gatal.

On retrouve cette double appellation Oburo-Marobo dans diverses sources écrites : Berthe (1972) utilise souvent ce double nom pour faire référence à une des trois lignées originelles des bunaq, et Ximenes Belo (2013) fait référence à ces deux royaumes comme étant autrefois alliés, leurs chefs ayant mené une rébellion contre les Portugais en 1760. Le nom Lelo Mau est aussi connu dans les récits recueillis par Berthe pour être celui d'un des enfants de Mau Ipi Guloq, le grand ancêtre d'Oburo-Marobo, ayant épousé les femmes-oranges venues d'au-delà de la mer.

A l'arrivée de Lelo Mau à Oburo, il aurait aussi trouvé un autre guerrier déjà sur place, Asa Bere, de la maison lignagère De Burot. Ils se disputèrent pour la possession des terres jusqu'à l'arrivée d'un troisième guerrier, Bere Bau, appartenant à la maison lignagère De Buak, venant de Mazop. Bere Bau aida Lelo Mau à repousser Asa Bere à *Pieba* (= la forêt des arbres *pie_{bq}*¹⁶⁰ ; située à côté du fleuve Mota Foura, dans la montagne Koes) et les deux alliés conclurent un accord du type *maun-alin* _{tt} (= frère aîné-frère cadet) : Bere Bau changea alors son nom en No Mau et Lelo Mau devint Nae Baen.

Un accord mit alors fin aux guerres qui sévissaient dans toute la région. Par cet accord dénommé « *Leo Siwe* _{tt} » (= les neuf hameaux), les terres auraient été partagées entre les royaumes et les frontières de la région Suai-Bobonaro auraient été délimitées. Neuf chefs furent invités au pacte : des chefs bunaq comme celui d'Oburo (dont le nom était Nae Baen), de Zoba, le plus important des royaumes de la montagne (le chef se nommait No Lelok Loek), de Labarai (le chef, Asa Mali, était responsable de la sécurité, de surveiller « le vent de la

¹⁶⁰ Pie = c'est une petite espèce autochtone d'eucalyptus selon Friedberg, *Eucalyptus alba* ; l'autre espèce, *Eucalyptus urophila*, est appelé *tal*. Pie peut vouloir dire aussi « écume », mousse blanche, en langue bunaq.

mer », c'est à dire les ennemis de la côte), celui de Goronto (Na'i Goronto). Et également des chefs tetun comme ceux de Foho Rua (Na'i Sutamean), de Matai, le plus important des royaumes de la côte à l'époque (le chef se nommait Na'i Taek Matiris), de Suai Loro, Raimean et Manufahi.

Chacun a apporté une épée (*surik_{tt}*) pour prêter serment et buffle, nommé « Kaibau », a été sacrifié pour le valider. Selon les maîtres de la parole à Holbelis, ces épées sont conservées aujourd'hui à l'intérieur de la maison haute Uma Babulo et font l'objet d'un rituel : lors de la reconstruction de cette maison, avant de placer ces épées dans la nouvelle demeure, il faut au cours d'une cérémonie tuer un buffle et un porc dont le sang doit être versé sur les épées. La cérémonie s'appelle *Hamanas Surik_{tt}* (= chauffer les épées).

Le lieu où s'est déroulée cette cérémonie du serment fait aujourd'hui l'objet de versions contradictoires entre les différents maîtres de la parole : les uns disent que c'était à Oburo, dans un lieu nommé Gumtuk, proche de la source du fleuve Mota Raiketan ; d'autres affirment que le lieu s'appelle bien Gumtuk, mais qu'il se trouve entre Maukatar et Belecassa. Quel que soit sa localisation, Gumtuk est considéré comme un lieu sacré.

7.2 L'itinéraire des Bunaq vers la côte

La structure socio-politique actuelle de Holbelis ne se retrouve pas dans les signataires de l'accord Leo Siwe : les maisons lignagères ont été séparées en trois groupes, nommés Amal Gone'il, Gamal Asa Bere et Gamal Hatak. Gamal Hatak était formé par les maisons Tada Gatal, Diru Det, Pur Gewen, Solo Gatal, Hale Gatal, De Gol, Bei Sina et Babulu. Amal Goni'il regroupait les maisons Badaen Makerek, De Uzo, Bei Ati et De Buak. Et finalement Gamal Asa Bere (Pieba) était composé des maisons Bei Soro, Tei Lolo, Mone Goni'on, Bei Liku et De Burot.

Le groupe Gamal Hatak occupait un lieu nommé Op Loe Hatak, où on trouve aujourd'hui une forêt sacrée de bambous et un autel (*ksadan_{tt}*), édifice de pierres sur lequel les gens de Babulo font de temps en temps une cérémonie elle aussi nommée Op Loe Hatak. Aujourd'hui, les maisons Tada Gatal, Bau Bui et De Uzu sont encore sur place, car quelques habitants sont restés pour garder ce lieu sacré. A Oburo on trouve également un point d'eau sacré qui est la source du fleuve Mota Raiketan. Ce point d'eau, appelé Akantai Zol Sorun,

fournit l'eau pour les cérémonies *matak malirin_u* (= le cru et le froid) lors de la construction et de la rénovation des maisons lignagères, au cours desquelles la maison est aspergée pour demander la bonne santé de ses habitants. Enfin, à Pieba, les maisons du groupe Gamal Asa Bere ont encore un autel sacré, constitué par un tas de pierres disposés en cercle.

Ils sont ensuite partis d'Oburo, où la production agricole était insuffisante, à Saneti (figure hors texte 6). La maison De Gol a été la première à s'installer à Saneti. Là, on trouve encore un autel dans un ancien cimetière appelé *Foho Rate_u* (= le cimetière de la montagne), où les habitants de Holbelis vont pour conjurer la pluie. Saneti a été abandonné car la zone était soumise à des pillages. Le roi de la côte les aurait autorisés à s'installer dans ses terres.

Quand ils sont arrivés à Holbelis Foho, deux maisons étaient déjà sur place, dont l'une, nommée Dato Mual (*mual* en bunaq signifie « en bas », « inférieur »), appartenait à l'ancien Matai, mais n'existe plus dans le hameau actuel. On trouve encore à Holbelis Foho deux grands autels qui appartiennent respectivement à la maison Babulo et à la maison Buak. C'est sur ces autels que se déroule la plus grande partie de la cérémonie des prémices du maïs, Gop Garai.

Les maisons de Holbelis foho étaient celles de Babulo, De Gol, Bei Sina, Buak, De Uzu, Badaen Makerek, Bei Ati, De Burot, Bei Liku, Lusin, Teun et De Holat. Comme à Holbelis foho il n'y avait pas suffisamment d'espace, certaines maisons se sont déplacées à Wehas, et ces maisons se nommaient Dila Lolo, Dao Gatal, Hale Gatal, Solo Gatal Sahe, Bau Bui et Diru Det.

Holbelis foho étant encore trop « étroit », les maisons ont à nouveau déménagé. Buak, De Uzu, Badaen Makerek, Uma Lusin et Teun ont été les premières à partir et à s'installer sur le site de l'actuel hameau de Holbelis. Ensuite De Gol, Bei Sina, Tara Gatal, une partie de Bau Bui et finalement Babulo sont venus s'installer à Mukbelis, un lieu où on trouve encore les petits autels de Babulo. Lors de la cérémonie Gop Garai, les habitants de Holbelis doivent d'abord se rendre aux petits autels de Babulo et y attacher neufs épis de maïs, pour ensuite marcher jusqu'au mont Hobelis foho. Ils peuvent aussi venir sur ces petits autels pour demander une protection contre les guerres et la bonne santé des gens et de la terre.

Les maisons auparavant à Wehas, Hale Gatal, Dao Gatal, Dila Lolo, Solo Gatal Sahe, Diru Det et l'autre partie de Bau Bui sont ensuite venues s'installer au lieu dénommé Roek, proche du fleuve Mota Nabuk, où aujourd'hui elles cultivent du maïs. Cet endroit était

auparavant occupé par les habitants de Fatisin, jusqu'en 1915, quand les Portugais les ont expulsés pour planter du coton. Sur place on trouve encore aujourd'hui un banyan planté par les habitants de Fatisin, appelé *kanokar_{tt}* (= porte) et un puits appelé *kaleik_{tt}* (*bon* en bunaq, qui désigne la liane qui dans les mythes unit le ciel et la terre). Selon les maîtres de la parole de Holbelis, le banyan *kanokar_{tt}* est « la porte d'entrée » de l'itinéraire cérémoniel des prémices du maïs, *Gop Garai_b*, et c'était jadis le lieu de réunion des aïeuls.

Finalement les maisons De Burot, Bei Liku, Bei Ati et Mone Goni'on sont venues s'installer à Bonuk 1, qui demeure sur place jusqu'à aujourd'hui.

Lors de l'invasion de 1975, les maisons ont déménagé une dernière fois : celles de Roek et Mukbelis ont été rassemblées par les militaires à Holbelis.

Le hameau de Holbelis apparaît ainsi comme une composition complexe impliquant des trajets spontanés, en vue d'agrandir le territoire, de trouver de meilleures terres ou de fuir l'insécurité, et des regroupements autoritaires. Les récits des habitants actuels ne mentionnent guère l'attraction qu'a pu exercer le commerce côtier, qui en revanche est largement invoqué par les Bunaq installés aux côtés des Tetun.

7.2.1 L'itinéraire de Fatisin

Du côté des Bunaq de Fatisin, la descente des groupes de la montagne vers la plaine semble en effet liée au commerce. Selon les récits, les Bunaq des villages de Molop et Leo Walu seraient les premiers arrivés vers la côte, déjà peuplée par des populations supposées tetun. Molop s'est installé sur le site de Maukola (Beko), tandis que Leo Walu s'est établi dans la zone de l'ancien Fatisin (aujourd'hui Roek).

Ces groupes de la montagne auraient conclu un accord avec les groupes de la côte, mais la nature de l'accord n'est pas claire ou est gardée secrète. Quelques informateurs ont chuchoté qu'il s'agissait d'un accord de paix, pour arrêter les conflits entre les peuples de la montagne et de la côte, cette explication rejoignant ainsi celle de Leo Siwe, évoquée par les habitants de Holbelis. Certaines maisons sont venues s'installer à côté des maisons hautes pour jouer le rôle de bras droit et protecteur du roi, comme par exemple les maisons Uma Lesu Gatal à Fatisin et Uma Kanik et Uma Leo Walu à Beko.

Ensuite les habitants de Labarai auraient été invités par le roi de la côte sud timoraise à surveiller les arbres de santal et les arbres à miel, produits destinés au commerce. Ils se sont installés à l'emplacement actuel des hameaux de Meop et Holba, sur la route de Suai vers Beko, à l'est. Les habitants de l'actuel Holbelis seraient venus d'Oburo longtemps après Labarai, et sans avoir vraiment d'autorisation : ils se sont installés dans un premier temps à Saneti, puis à Holbelis Foho et plus récemment à Holbelis actuel, avec l'accord de Kamanasa.

Toutefois selon les maîtres de la parole à Holbelis, Nae Baen aurait également été invité à venir : le roi en effet a appelé toutes les populations de la montagne lors de sa demande à Labarai. Le chef de Suai Loro à l'époque, considéré comme « frère aîné » dans les chefferies locales (*mane kwaik*), aurait donné des terres vides qu'il fallait occuper aux habitants d'Oburo. Ceux de Zoba n'ont pas voulu venir et sont restés sur place. Les clans d'Oburo et Labarai sont devenus un seul *suku* une fois arrivés sur la côte : aujourd'hui le village/suku de Labarai regroupe Holbelis (les anciens habitants d'Oburo), Meop et Holba.

8 Des migrations apportant avec elles de nouvelles cultures

Les migrations longuement évoquées au fil des récits qui précèdent sont très largement associées, dans les récits, à l'arrivée de plantes, qui sont souvent des éléments « civilisateurs » qui différencient les groupes qui pratiquent l'agriculture des autres, exploitant des plantes sauvages et des arbres. Les groupes décrits « sans nourriture » sont en fait ceux qui ignorent la culture des céréales, et la distinction est significative. Les graines sont présentées comme la nourriture civilisatrice qui a unifié les groupes dans les mythes.

8.1 La mythologie des plantes cultivées

A Kamanasa, un récit, raconté par le maître de la parole Bei Dato (Matai), explique que les anciens royaumes de la zone se sont formés à partir d'un groupe de migrants originaires de « l'Inde, de Papouasie et de Guinée », venus s'établir à Laratuka Baboe et à Wehali, et apportant avec eux des graines de maïs. Ces migrants se seraient mêlés avec des gens « sauvages¹⁶¹ » du Timor, qui vivaient dans les forêts et qui ont été invités par ces

¹⁶¹ « *Timor oan fuiik husi ai-laran tuan* » = les gens sauvages des anciennes forêts.

arrivants, décrits comme « princes », à venir s'installer avec eux dans des maisons en bois et à servir le roi. A la ressemblance des récits recueillis par Dominique Guillaud à Balibo (2015), un personnage fondateur, connu sous le nom de Suri Nurak, serait responsable du partage et de la division des terres et des graines : il établit des frontières entre les différents royaumes et définit le territoire.

Bei Dato (Matai) explique encore que dans un passé lointain, ces gens sauvages ne mangeaient que des produits collectés en forêt, comme les fruits et les feuilles, et ne connaissaient pas l'agriculture. Ils ont accepté de venir s'installer sur la côte car les princes savaient parler « la langue¹⁶² » et qu'ils avaient de la « vraie nourriture »¹⁶³. Selon lui, des graines de sorgho et maïs (*batar ainaruk batar malae*) étaient stockées et distribuées partout au Timor à partir d'une maison lignagère bunaq du nom de Uma Liurai Mot Gol, placée au hameau de Mot Gol, proche du village de Lewer (Bobonaro). Ces graines étaient gardées par trois nobles (*Na'i Tolu*) qui venaient d'un lieu nommé Sina Mutin Malaka (= « les chinois blancs de Malaka »). Ce groupe a amené les graines dans le but d'apaiser les conflits entre les gens et de pacifier les peuples.

Le récit suggère que ces arrivées sont associées à un changement dans la hiérarchie sociale, à une délimitation des terres et à la pacification des populations. Elles seraient également associées à l'arrivée de nouvelles « nourritures », jusque-là inconnues. En effet, la richesse des détails suggère que cet épisode se situe durant une période de développement du commerce interinsulaire.

A Holbelis, les céréales sont la nourriture d'honneur, consommée auparavant uniquement par les nobles : *meak_{bq}* (sorgho), *pa'al_{bq}* (maïs), et *piok_{bq}* (millet asiatique), ce dernier étant réservé aux invités ; mais aussi *ligar_{bq}* (sésame), *ho_{bq}*¹⁶⁴ (haricots). Dans une deuxième version bunaq du mythe de la mangrove sacrée de Fesawa (annexe 6), ces graines seraient diffusées par Bui Nahak, tisserande et fondatrice de la maison haute De Buak à Holbelis, et par Liurai Laku Leik, roi de Suai. D'après Ar.A., un ancien de Holbelis, ces deux personnages seraient aussi responsables de la fondation du nouvel ordre social « Leo Siwe », qui est un accord de partage des terres de la montagne de Bobonaro entre trois rois (Labarai,

¹⁶² La langue des échanges commerciaux ?

¹⁶³ Il ne faut pas penser que ces peuples ne connaissaient pas les plantes domestiquées, mais plutôt que les systèmes agraires collectifs et organisés n'étaient pas encore développés.

¹⁶⁴ Il y a quatre variétés : *ho lotu_{bq}*, *ho bak bule'en_{bq}*, *ho bak guzu_{bq}*, *ho lotu guzu_{bq}*.

Oburo et Zoba), et est associé au culte des « *mugens_{bq}* », les objets sacrés qui ont donné leur identité aux maisons lignagères de Holbelis et les ont hiérarchisées entre elles. On voit dans ce récit que l'arrivée des graines met en place non seulement de nouvelles cultures, mais une nouvelle culture au sens où celle-ci arrive par la même voie que les plantes domestiques. Ainsi, on n'assiste pas seulement à l'arrivée des graines, mais aussi à un partage des territoires et à la reconnaissance d'un ordre social matérialisé par des objets sacrés.

Ces récits indiquent que les sociétés côtières ont joué un rôle important dans la diffusion des céréales. Mais cette représentation de l'agrobiodiversité et l'histoire mythique de leur apparition ne sont pas une exclusivité de la région de Suai. Friedberg a également recueilli, chez des populations Bunaq de Lamaknen, des récits d'origine qui associent le parcours des ancêtres, arrivés en plusieurs vagues de migration, à ceux emprunté par les plantes cultivées, *A Gua_{bq}*, et par les animaux domestiques, *Hina Gua_{bq}*, originaires de l'au-delà de la mer.

De plus, l'antériorité dictant une grande partie de la territorialité, on note que les arbres semi-cultivés sont souvent utilisés comme marqueurs de certains clans ayant une préséance dans la société (premiers arrivés, clans royaux). En 1993, Fox avait déjà indiqué, de même, que le palmier sagoutier *Metroxylon* était le symbole des deux grandes maisons lignagères chez les Tetun du Timor Ouest. De façon similaire, à Kamanasa, le palmier *Arenga pinnata* (*akarnawa_{tt}*) semble, ainsi que le bananier (*hudi_{tt}*), être associé au *Liurai_{tt}* de la zone. D'autres plantes sont également chargées de symboles : *Schleichera oleosa* (*sukabi_{tt}*) serait associé à d'anciens habitants locaux, *Tamarindus indica* (*sukaer_{tt}*) à un des trois grands clans de Fatisin (Ai-Lasa'en Ai-Latoban), *Ficus sp.* (*hali_{tt}*) aux villages subordonnés de Wehali et *Dendrocalamus asper* (*au betun_{tt}*) aux chefs guerriers. De plus, selon Friedberg (1990), deux espèces de bambous, *Schizostachyum brachycladum* et *Schizostachyum blumei*, figurent dans les récits bunaq comme plantes utilisées pour conclure des alliances entre lignages et sont utilisées par ces groupes pour identifier leurs villages. Enfin, *Hibiscus tiliaceus* (*aik-fau_{tt}*) revient souvent dans les récits mythiques, sans que j'aie pu identifier un lien quelconque avec des clans particuliers.

La comptine suivante évoque certaines de ces associations :

« *Ai besi tolu, sukaer tolu* = les trois bois de fer, les trois tamarins

Loro tolu Babulu, loro tu'ur fatin = les trois princes de Babulo, les sièges des princes

Kanasa nu'u dein, dikur doen ida = ce seul rire, la corne amie

Nu'u dikur doen ida, libur leo-leo = cette corne amie, vole autour

*Luruk Berek baluku, sama sai tuna*¹⁶⁵ = Luruk Berek met de l'huile dans ses cheveux, marche et devient un serpent de mer

Tuna ikun samara, we'e sei nain = le serpent de mer, c'est encore le maître des eaux

Dahu Berek naturuk, lun ba mako = Dahu Berek égoutte, les larmes vont à la petite assiette

Nalo mako tuik hitu, birus tuik hitu » = fait une file de sept petites assiettes, une file de sept petites assiettes »

Dans les récits récoltés à Lamaknen par Claudine Friedberg, les femmes-oranges¹⁶⁶, appelées aussi « les semences de la mer » (*besi meti gie bin mo gie_{bq}*), lesquelles ont été trouvées dans un lieu désigné par l'expression *pan moal muk moal_{bq}* « ciel d'en bas terre d'en bas », sont considérés comme les ancêtres des Bunaq.

Les plantes peuvent également être associées à des outils de guerre, à la construction de maisons ou de bateaux, à des aliments interdits ou protégés, à la protection (*kakaluk_{ti}*) et aux alliances. De même, il n'est pas rare que les ressources végétales soient associées à des lieux et à des mythes. Selon Friedberg, la feuille du banyan et le coquillage de mer seraient les attributs des cannibales, *puan_{ti}*¹⁶⁷ : de tels coquillages sont trouvés dans des mangroves, où les *puan_{ti}* seraient les premiers à être descendus du ciel. Selon la légende, il y aurait un village entier de *puan_{ti}* sous des taillis épineux au milieu de la savane arborée de la côte sud timoraise. De même, à Kamanasa on trouve plusieurs lieux sacrés portant le nom d'une plante : Au Betun - We lulik, Ai besi tolu - Sukaer tolu, Sukabi Babali, Pieba.

Ainsi, les ressources végétales ne sont pas seulement la base de la survie des groupes mais aussi celle de leur territorialité, puisqu'ils participent à la structuration et construction du territoire. Si l'introduction des graines et des nouvelles espèces de plantes est allée de pair

¹⁶⁵ Serpent de mer, probablement de l'espèce *Hydrophis curtus* (autrefois appelé *Lapemis curtus*).

¹⁶⁶ Il s'agit ici du fruit (agrumes, mandarines) et non de la couleur.

¹⁶⁷ Selon les croyances locales, les *puan_{ti}* sont des cannibales, des humains maléfiques qui mangent leurs semblables.

avec le réaménagement territorial et la mise en place du foncier, leur perpétuation ou reproduction passe par des rituels qui affirment la symbolique des lieux sacrés et matérialisent l'histoire et l'ordre social au niveau local. Le maillage symbolique et rituel de l'espace renforce alors la cohésion sociale (parenté, alliances, lien entre humains et non-humains) et dessine les limites territoriales de la communauté (Guillaud 2015).

8.2 La céréaliculture, les mythes et les héros

Tandis que la culture des tubercules s'appuie sur une reproduction de clones stable, la culture des plantes à graines s'appuie sur des lignées, à travers laquelle des individus différents sont obtenus à chaque saison (Haudricourt 1964), renvoyant à une similarité de processus avec l'existence humaine. Ces deux modes de reproduction jouent ainsi non seulement dans les représentations de chaque catégorie de plantes, mais également dans les rituels qui leur sont dédiés. Les plantes se reproduisant par lignées sont ainsi l'objet d'un cycle agraire hautement ritualisé et ont inspiré des mythes d'origine qui évoquent les différentes étapes du cycle de vie humain.

Une petite version bunaq du mythe d'origine de la mangrove sacrée de Fesawa illustre parfaitement cette vision. Selon ce récit, deux rois originaires de Sabi Dilai¹⁶⁸ nommés Laka Sumaen et Sera Sumaen étaient amoureux de deux reines, Dahu Lihuwai et Soe Keitara, originaires quant à elles de Lihuwai et Keitara¹⁶⁹, avec qui ils se sont mariés. Un jour, un bateau arrivant au village de Lihuwai, et transportant trois princes, dénommés « *Loro Tolu*¹⁷⁰ » (= les trois princes), amena avec lui une vague géante qui engloutit le village. Les habitants de Fesawa en voyant la vague se sont enfuis vers les montagnes, à Fatisin¹⁷¹, Cassa et Sabi Dilai, ainsi que vers des villages plus loin sur la côte, comme Suai Loro. Ceux qui n'ont pas réussi à s'enfuir, comme Dahu Lihuwai, se sont transformés en graines (*fini ainaruk*

¹⁶⁸ Village dans les montagnes de Bobonaro.

¹⁶⁹ Villages sur la côte sud timoraise, proche de Suai.

¹⁷⁰ Ces *Loro Tolu* s'appelaient Loro Raimean, Loro Manufahi et Loro Suai, et ont gouverné la région de Kamanasa dans le passé.

¹⁷¹ Fatisin est ici considéré comme un hameau de montagne puisqu'ils citent l'un de leurs anciens établissements, appelé *Lo'o Leten*, qui est placé au pied de la montagne Holbelis.

*fini malae*¹⁷²) ; aujourd'hui les habitants de Suai viennent encore à Lihuwai faire une cérémonie pour demander une bonne récolte de maïs.

Dans un autre récit (annexe 13), qui semble davantage évoquer le riz, les céréales auraient été échangées avec Wehali contre des femmes de statut royal. Le récit évoque un personnage noble, originaire de Mane Lima, à Kamanasa, appelé Dasi Felu¹⁷³ Nuak, qui enseigne aux habitants locaux, lors d'une grande période de sécheresse qui les empêche de cultiver les céréales, comment tirer du vin (*tuak_{tt}*) du palmier *Borassus flabellifer* (*akadiru_{tt}*)¹⁷⁴, alors que les habitants jusque-là ne connaissaient que les usages du sagoutier *Corypha utan* (*akar_{tt}*). Le personnage est adopté par un vieux couple nommé Bei Bui Sali et Bei Mau Sali, dont le champ est situé près de Wehali, sur la côte sud timoraise. La sève du palmier permet d'inonder et de cultiver le champ des parents de Dasi¹⁷⁵, et les habitants viennent récupérer ses graines, y compris le roi de Wehali, qui, reconnaissant, lui offre une de ses filles en mariage. Dasi Felu Nuak devient alors le souverain de Wehali. Ce récit semble faire correspondre les étapes de vie du personnage avec celles de la céréale en question, de son adoption jusqu'à la reproduction, représentée ici par la dissémination des graines et le mariage de Dasi.

Malgré l'importance des rituels agricoles dans la vie sociale des habitants que nous révèlent ces mythes, à l'heure actuelle ces rituels tendent à disparaître : avec la modernité et la christianisation, les jardins sont « désacralisés », l'investissement rituel et technique est de plus en plus réduit et les variétés locales sont remplacées par des variétés introduites, distribuées par le gouvernement timorais.

¹⁷² Le mot *fini_{tt}* signifiant graine, est utilisé seulement pour les céréales ; *fini ainaruk* correspond au sorgho et *fini malae* au maïs.

¹⁷³ Felu est le mot utilisé pour la « coque » vide de la noix de coco.

¹⁷⁴ Selon Friedberg (1990), en bunaq le mot *tueq_{bq}* est utilisé non seulement pour indiquer le palmier *Borassus flabellifer* mais également les nourritures en temps de famine.

¹⁷⁵ Le champ cultivé par Dasi s'appelle « *To'os Tua Lulik_{tt}* » (= le vieux champs sacré) et est situé aujourd'hui sous des rizières à Kaletek (Indonésie).

Chapitre 5 : Le projet Timor Gap et les changements actuels

1 Le déroulement et la mise en place du projet

A Suai, ce projet de grande ampleur 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 tec 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 est souligné que les habitants, d'après leur cosmogonie, pensent que leur destruction pourrait entraîner des maladies, conflits et catastrophes naturelles.

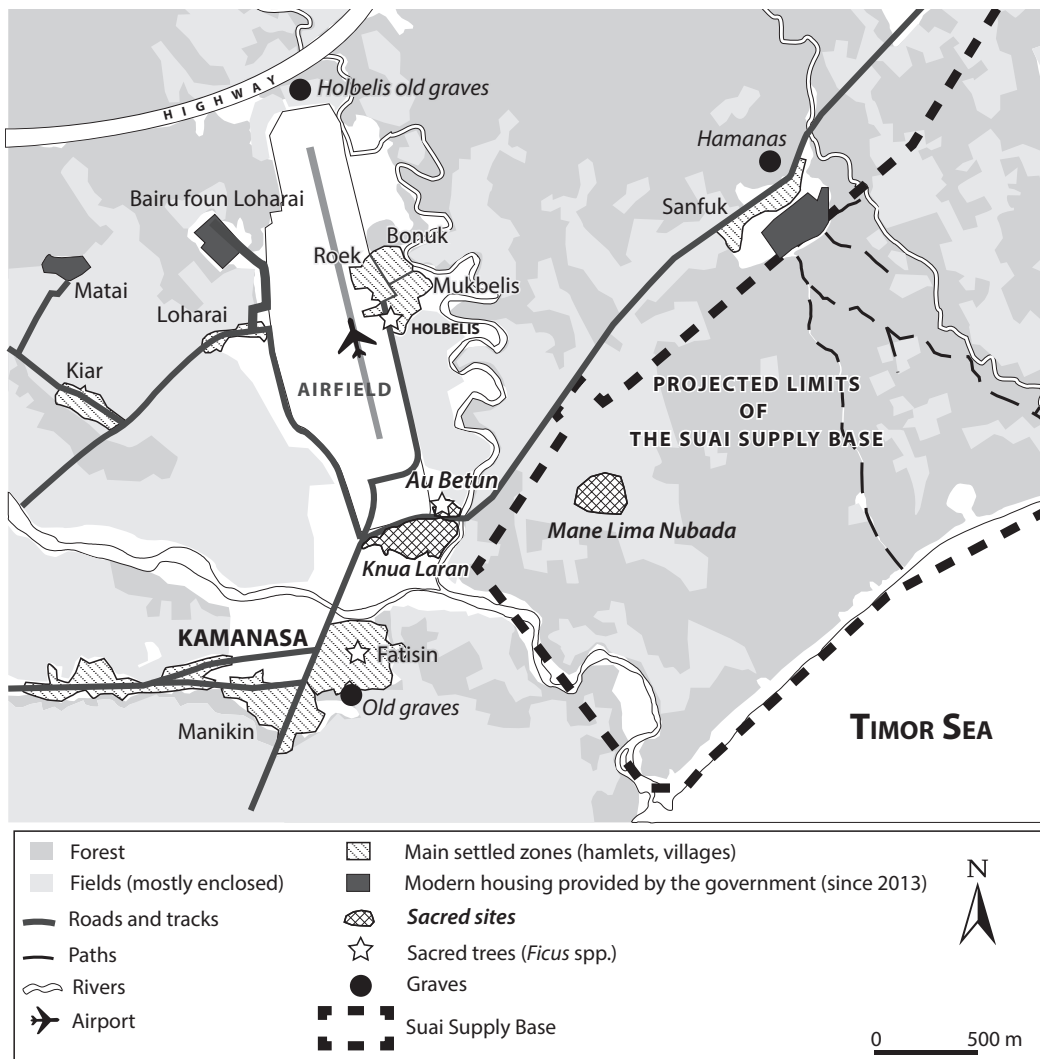


Figure 26. Carte d'usage des terres et des sites sacrés de la zone. © B. Crespi/D. Guillaud.

1.1 Enquêtes préliminaires et mise en place du projet

En 2008, le secrétariat d'Etat des ressources naturelles cite le projet de la Suai Supply Base pour la première fois dans leur plan annuel. Fin 2010, l'Etat promet l'allocation, en 2011, de plus de 30 millions de dollars au projet Tasi Mane, ouvrant la voie aux enquêtes préliminaires, telles que les études de faisabilité et d'impact. Le 17 décembre 2010 le gouvernement signe une demande d'étude de faisabilité financière et commerciale du projet Suai Supply Base, avec la société singapourienne Eastlog Holding PTE Ltd (La'o Hamutuk 2011).

Le 27 juillet 2011, le gouvernement crée la compagnie Timor GAP (Décret No. 31/2011) et la charge du projet Tasi Mane (Timor GAP 2016). Puis, le 25 août 2011, le gouvernement lance un appel d'offre pour conduire une évaluation d'impact sur l'environnement (l'EIE) et développer un plan de gestion environnementale du projet Tasi Mane sur toute la côte sud-est timoraise. Bien que les documents d'offre indiquent que l'EIE devrait « être conduit selon le Décret n.5/2011 sur l'autorisation environnementale », l'ONG La'o Hamutuk (2011), une des plus actives dans la lutte pour les droits civils timorais¹⁷⁶, dénonce que la Direction Nationale de l'Environnement, responsable de l'application de ce décret, n'a pas eu connaissance de l'étude jusqu'à ce que l'ONG les prévienne. L'ONG argue également que les documents soumis pour l'appel d'offre sont contradictoires avec le décret et fournissent des informations insuffisantes pour préparer une évaluation d'impact sur l'environnement appropriée (RDTL-CNA 2011, La'o Hamutuk 2011).

Le contrat de \$1,1 millions de l'EIE a été attribué le 17 novembre 2011 à la société d'ingénierie australienne Worley Parsons, qui fournit également l'appui pour les opérations du gisement de Bayu-Undan (La'o Hamutuk 2011). A Suai, l'étude inclut l'évaluation des terres utilisés pour l'habitation, la végétation, les champs, les cultures et d'autres moyens de subsistance et pratiques économiques (Tasi Mane Project 2012).

Les rapports de Worley Parsons, rendus en mai 2012, sont également critiqués par l'ONG La'o Hamutuk (2013) puisqu'ils ne font aucune mention de l'autoroute de Suai à Beaçu, qui requerrait pourtant une autorisation environnementale (décret n.5/2011). En décembre 2010, le gouvernement du Timor oriental avait attribué un contrat de \$1,3 millions

¹⁷⁶ Au Timor, l'absence d'une presse organisée entraîne une rareté de sources considérés comme « neutres » par rapport aux informations de ce projet.

à la société indonésienne Virama Karya pour l'évaluation de conception préliminaire et d'impact sur l'environnement de cette autoroute. L'ONG La'o Hamutuk (2013) remarque que leur rapport d'octobre 2011, n'a jamais été envoyé pourtant au service de validation environnementale du secrétariat d'état pour l'environnement (SEMA), et aucune demande n'a été présentée afin d'obtenir un permis environnemental pour la route. Ainsi, le SEMA a été surpris quand la construction des premiers 30 km de l'autoroute a débuté en juin 2013.

Le 12 juin 2013, le SEMA a émis un permis environnemental pour l'ensemble de la base d'approvisionnement de Suai, bien que, vraisemblablement, beaucoup des exigences légales n'aient pas été prises en compte dans le souci de ne pas retarder la mise en route du projet Tasi Mane. Puis, au cours des années de 2015 et 2016, Timor GAP a suivi un processus d'évaluation environnementale pour les canalisations terrestres de Suai et la raffinerie de Betano (La'o Hamutuk 2011).

En juin 2015, le gouvernement de Timor oriental a attribué un contrat d'environ \$719,2 millions à la société sud-coréenne Hyundai pour la conception et l'établissement de la base d'approvisionnement de Suai. Quatre mois plus tard, la Cour d'Audit de Timor oriental a rejeté ce contrat, considérant la société peu fiable, ce qui a entraîné un retard dans les délais du projet. En effet, en avril 2014, le gouvernement coréen avait interdit toute adjudication à la société Hyundai pour une durée de deux ans du fait du taux élevé de responsabilité de cette société dans plusieurs cas de corruption. Le scandale a entraîné la mise en liste noire de la société par plusieurs organisations, dont la Commission Coréenne de Commerce Equitable (KFTC), et l'application d'une amende de \$20 millions.

Le 10 novembre, le gouvernement de Timor oriental décide en Conseil des Ministres de faire appel de la décision de la Cour d'Audit, ce qui fera traîner la procédure jusqu'au 16 juin 2016, quand la société sud-coréenne décide de se retirer du contrat avec la base d'approvisionnement de Suai pour manque de réponse de la part des timorais (La'o Hamutuk 2013).

Finalement, début 2017, un contrat de prospection comprenant, entre-autre, une étude de sédimentologie appliquée à la modélisation sismique a été attribué à CGG Geoconsulting, une société française de géosciences (Timor GAP 2017).

Du côté des négociations, le gouvernement a débuté les enquêtes de terrain ainsi que les premières discussions avec les populations locales en septembre 2011, lors de sa décision

définitive d'investissement dans le projet Suai Supply Base (SSB). Les échanges sont officiellement clos le 8 avril 2013, avec la déclaration officielle de Timor GAP que « l'identification des terres, les consultations et négociations avec la communauté étaient terminés ». Selon Cryan (2015), néanmoins, le gouvernement n'aurait pas présenté aux communautés la réalité du projet ni précisé les impacts potentiels sociaux et environnementaux.

Ces négociations concernant la terre ont abouti, en avril de 2013, à un accord entre le gouvernement et les communautés au sujet du transfert de terre et des compensations (Timor Gap 2014, Cryan 2015, La'o Hamutuk 2016). Dans cet accord, les habitants de l'ensemble du royaume de Kamanasa ont accepté d'aliéner au total 1113 hectares de terre pour une durée de 150 ans en contrepartie d'un profit de 10% sur les gains de la Supply Base, une fois la base active. La'o Hamutuk (2014) dénonce pourtant l'absence de consensus dans la communauté à ce moment-là, le document n'étant signé que par 15 des 267 familles concernées : l'ONG affirme que ceux qui s'opposaient au projet, ainsi que les femmes, ont été exclus de cette réunion d'accord entre le gouvernement et les « chefs » locaux.

Il faut ici rappeler que la société de Kamanasa étant matrilineaire, les terres appartiennent aux femmes, alors que ce serait leurs maris ou frères qui auraient négocié à leur place. Cryan (2015) signale également que les détails de la négociation ainsi que du document final sont restés secrets et ne sont pas disponibles, ni pour le public, ni pour la communauté elle-même. Selon cette chercheuse, le gouvernement aurait utilisé des moyens insistants et même de l'intimidation pour arriver à ses fins. Plusieurs habitants m'ont confié d'ailleurs qu'ils se sont sentis contraints de céder leur terre : « *qu'est-ce qu'on allait faire, dire non, qui allait nous écouter ?* » ; « *si on refusait, d'autres accepteraient, on était coincés...* ». Ce sentiment de contrariété et même de peur vis à vis du gouvernement était sensible au début de ma recherche et quelques habitants montraient une certaine appréhension à aborder le sujet : « *après, le gouvernement peut venir nous demander des comptes...* ».

Parallèlement, il existe comme on le verra plus loin tout une série d'attentes assez contradictoires de la part de la population, qui espère que le projet pourra apporter des emplois, de la modernité et du changement dans la société. La crainte et l'espoir du changement se combinent dans la représentation des habitants.

Le 9 mai 2013, Timor GAP débute les travaux. En novembre 2014, le gouvernement rend de nouveau visite aux communautés touchées par le projet pour une nouvelle négociation sur les compensations¹⁷⁷ concernant 255 accords sur les terres utilisés pour l'agriculture et la résidence et 106 accords sur les terres d'élevage (La'o Hamutuk 2016).

1.2 La mise en place d'un cadastre foncier par Timor GAP

Depuis l'indépendance, le Timor oriental 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 oriental.

D'ailleurs, malgré les efforts du gouvernement portugais pour optimiser la production et les tentatives du régime indonésien pour développer un modèle d'agriculture moderne et rentable, la majorité de la population à Cova-Lima se compose d'agriculteurs travaillant la terre pour leur subsistance. Le peu de techniques et de modernisation de l'agriculture, apporté tant par les indonésiens que par l'aide internationale dans la période 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, sans avoir de document qui formalise leur situation. L'unique délimitation des champs est constitué 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. La plupart des terres locales ne faisaient donc l'objet avant l'arrivée du projet Tasi Mane que d'un accord coutumier portant sur les frontières entre les groupes (à l'exception du cas d'un Portugais installé dans la zone de Suai, qui sera détaillé plus loin).

Ces frontières, nous l'avons vu, ont été délimitées jadis par les ancêtres et sont ainsi sujettes à des interdictions et des représentations symboliques. Toute modification les concernant requerrait de longues discussions entre les conseils d'anciens des groupes

¹⁷⁷ Ces négociations seront détaillées dans le chapitre dédié aux compensations.

impliqués et les changements ne pouvaient se faire qu'au prix d'une cérémonie rituelle à grand échelle. A Suai, c'est surtout à l'arrivée du projet de grand port de l'opérateur Timor Gap que le cadastre foncier a commencé à se mettre en place. Cette mise en place se faisait alors essentiellement pour la consolidation du projet Tasi Mane et le paiement des compensations aux habitants locaux expropriés.

Pour mettre en œuvre ce système de compensations, les agents de 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 définitif¹⁷⁸.

En 2012, après la phase de « socialisation¹⁷⁹ » 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.

Toutefois, ces cartes réalisées par les agents de Timor Gap ne sont pas disponibles à la consultation à l'heure actuelle et il a été difficile de comprendre quel était le rapport entre ce recensement et le projet national de cadastre de terres et s'il y avait eu une communication des données entre les deux départements.

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, ainsi que les contradictions des règles de gestion des ressources et des espaces entre l'État et les usagers

¹⁷⁸ Communication personnelle d'un agent de Timor GAP, en juin 2015.

¹⁷⁹ 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 » (Kamus Besar Bahasa Indonesia, traduction de Dominique Guillaud).

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 « communs » 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 revient dans 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. 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.

1.3 Les négociations autour des compensations avec la population locale

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 croissant 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.

- La compensation monétaire

Le cadastre des terres proposé par Timor GAP diffère néanmoins de celui proposé par le gouvernement dans le programme « *Ita nia Raiu* » 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.

Les compensations des terres ont été planifiées en deux phases en fonction du moment où elles allaient être préemptées par l'Etat : les terres jouxtant immédiatement l'autoroute et l'aéroport ont été les premières concernées, tandis que celles servant à établir la base d'approvisionnement relevaient d'une deuxième phase de construction. Les premières compensations ont eu lieu en 2013, pour un début des travaux sur leur emprise à la fin de 2014. Le début de la deuxième phase du projet était prévu pour 2015/2016, toutefois le projet a pris du retard¹⁸⁰ et ce n'est qu'à la fin de 2016 que les compensations pour cette seconde tranche ont débuté.

D'ailleurs, le système de compensation pour les terres n'a pas toujours été le même : l'Etat avait originalement proposé un bail à long terme (150 ans) pour l'utilisation des terres à Kamanasa. Dans cet accord, les propriétaires seraient bénéficiaires de dix pour cent des rentes du projet de la base d'approvisionnement, une fois cette dernière en fonctionnement. Or, selon Cryan (2015b), cette approche a été dénoncée par les organismes de la société civile comme étant hautement risquée, puisque la possibilité d'un échec du projet n'est pas exclue et que les propriétaires des terres pourraient ne rien recevoir si la base d'approvisionnement se prouvait financièrement non-viable.

¹⁸⁰ Ce retard a été provoqué par la mise en examen de l'investisseur coréen Hyundai.

En raison de la pression de la société civile et de la sensibilisation sur les risques de cette approche, l'Etat a décidé finalement de présenter une deuxième option, dans laquelle les propriétaires seraient payés 3 US\$ par mètre carré, contre un « don absolu¹⁸¹ » de leur terre. Il faut souligner qu'aucun de nos informateurs n'a pu nous expliquer à quoi exactement se rapportaient les « dix pour cent » du premier système de compensation suggéré, le gouvernement étant très évasif à ce sujet. Et si en 2013 quelques propriétaires avaient choisi cette option, la plupart d'entre eux ont changé leur choix pour la compensation monétaire immédiate à la fin de 2016, après avoir entendu parler de la défection de l'opérateur Hyundai.

Les résidents du royaume traditionnel de Kamanasa auraient transféré un total de 1.113 hectares de terre à la base d'approvisionnement (Suai Supply Base). D'après les renseignements donnés par le chef de village de Holbelis, Norberto Amaral, les champs ont été payés 3\$US par m², comme prévu, soit \$ 30.000 l'hectare. Quant aux cultures, les arbres fruitiers productifs (cocotier manguier, jacquier etc.) étaient payés 60\$US par arbre, le *marungui*¹⁸² (*Moringa oleifera*) et l'aréquier 25\$US par pied et les plantations (maïs, haricots, etc) 15 centimes de \$US par pied. Les *akar*_{ti} (*Corypha utan*), appartenant au domaine semi-spontané et non plantés, ainsi que le *hali*_{ti} (*Ficus sp.*) n'ont pas été compensés. Un autre type de compensation a porté sur l'emprise des poteaux électriques empiétant sur les cultures : pour chacun d'eux présents dans leur champ, les cultivateurs ont obtenu 50kg de riz et 250 \$US. Bien que Timor GAP ait accepté de payer pour les rituels de déplacement d'autels, maisons et lieux sacrés¹⁸³, le déplacement des maisons ordinaires quant à elles ne sera pas pris en charge, ni sous forme de compensation, et pour l'instant ni sous forme de nouvelle allocation de terres.

Pour recevoir l'argent de ces compensations, les habitants concernés étaient priés d'ouvrir un compte dans la banque fédérale BNCTL (Banco Nacional de Comércio de Timor Leste). La plupart des habitants est ensuite allée au centre bancaire de Suai pour retirer la totalité de l'argent des comptes, vu qu'ils ne possèdent pas de moyens de paiement bancaires (d'ailleurs les commerces locaux ne les acceptent pas) et qu'il n'existe pas de distributeur automatique de billets à Suai.

¹⁸¹ Cette transaction n'est pas considérée par les locaux comme une vente. Ils disent avoir « donné » la terre à l'état en contrepartie d'une compensation. Le mot utilisé en tétun est « *fo* » (= donner) à la place de « *fa'an* » (= vendre) ou « *sosa* » (= acheter).

¹⁸² Les feuilles et fruits du *Moringa* sont utilisés généralement comme légumes.

¹⁸³ Les rituels pris en charge par le gouvernement seront décrits dans la session sur les lieux sacrés.

- La compensation matérielle

D'un côté, le programme de construction de logements proposé par Timor Gap à Matai, « Bairu Foun Lohorai », quant à lui, ne semble pas être très populaire. Prévu pour accueillir les travailleurs locaux de Timor Gap, ces maisons sont fournies avec de l'électricité et de l'eau potable. Des cours d'anglais sont également prévus pour préparer les locaux aux défis du marché résultant du projet pétrolier (bulletin d'information de Timor Gap, juin 2016).

En 2012 déjà, le gouvernement avait construit dans la région quelques maisons « modernes », en préfabriqué, pour fournir un logement aux familles dont la maison avait été brûlée en 1999 par l'armée indonésienne. Ces maisons sont devenues des sortes de résidences secondaires, puisque la plupart des familles ne les utilisent que sporadiquement. Les maisons construites par Timor Gap, même si elles sont considérées plus « jolies » par les habitants locaux puisqu'elles sont construites en briques, risquent de rencontrer le même sort : les membres de la communauté préfèrent rester près de leur famille d'origine où des repas collectifs sont préparés et servis, et où il y a de l'espace disponible pour le potager et l'élevage d'animaux (porc, chèvre, poule).

D'un autre côté, les nouvelles maisons du quartier Nova Suai qui ne sont pas encore construites semblent inspirer une sorte de rêve aux habitants de Holbelis. En effet, le journal d'information de Timor Gap montre des dessins de maisons modernes spacieuses et, selon les mots mêmes des habitants, « très belles ». Ils attendent ainsi impatiemment leur inauguration en espérant être ceux qui auront le droit d'y emménager.

Enfin, dans les cas où des rituels seraient nécessaires pour déplacer des maisons lignagères, arbres sacrés, tombes et autels, ou encore pour couper la végétation située dans des lieux sacrés, le gouvernement a annoncé qu'il serait en mesure de prendre en charge le prix des animaux requis pour les sacrifices.

Les détails des négociations conduites par Timor Gap n'ont jamais été exposés au grand public et les résidents m'ont indiqué que les décisions avaient été prises par le gouvernement et avaient ensuite été communiquées aux communautés, qui ne les ont pas contestées. L'ONG La'o Hamutuk (2011) dénonce d'ailleurs le fait que ces communautés, qui ont vécu longtemps sous le régime dictatorial indonésien, sont délaissées juridiquement (manque d'assistance légale) ou ne connaissent pas leurs droits. De plus, elles n'auraient pas

de point de référence concernant la valeur de leur terre et des cultures, l'agriculture de subsistance étant prédominante dans la zone.

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 (2015b), 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 (2015b) 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'Etat. Dans cette vision, il y aurait au Timor 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'Etat » 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.

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 morte 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.

« *Quand ils ont ouvert la terre ici il y a 60 ans pour faire des champs ils n'ont pas fait de cérémonie, alors beaucoup de gens sont tombés malades et sont morts... quand on ouvre une nouvelle terre c'est dangereux car il y a des esprits, il faut faire des sacrifices (...) De même les gens ne peuvent pas entrer dans les champs des autres car sinon ils peuvent mourir, les rainain_{tt} surveillent... » (R.A., Holbelis).*

1.4 Etat actuel d'avancement des travaux du projet Tasi Mane

La vitesse de réalisation du projet est dans l'ensemble très impressionnante et au moment de mon dernier terrain, en 2016-2017, les constructions de base exigées pour les développements prévus de la Suai Supply Base (SSB), de l'autoroute et de la piste d'aviation, étaient déjà accomplies ou en cours, et avaient transformé irréversiblement la région.

De toutes les structures du projet Tasi Mane, l'avancement et l'efficacité des travaux est le plus perceptible dans la construction de l'aéroport de Suai, qui a été engagée en priorité car cet aéroport est considéré comme un élément clé pour le développement économique et social, destiné à faciliter les déplacements entre la plateforme pétrolière et Suai, ainsi qu'entre la côte sud-timoraise et la capitale, Dili. Débuté le 21 mai 2014 à partir des infrastructures existantes de l'ancien aéroport portugais, les terres qui servent de base pour l'aéroport de Suai et pour l'autoroute Suai-Beaçu ont été rapidement défrichées et une partie a été bétonnée. Au cours de l'année 2014, les environs immédiats de la piste d'atterrissage près de Holbelis ont été dégagés de toute végétation, y compris de la forêt de pandanus (*Pandanus tectorius*) où les femmes allaient chercher la matière première pour la vannerie. En 2015, le périmètre de la piste d'atterrissage a été entièrement clôturé. A la fin de 2016, les bâtiments, le balisage et la piste pour l'aéroport étaient complètement achevés. Finalement, la tour de contrôle a été terminée peu de temps avant l'inauguration de l'aéroport, le 20 juin 2017.

D'autres structures du projet ont également été réalisées très rapidement : la première section de l'autoroute entre Suai et Zumalai ainsi que la construction des nouveaux logements de Matai, « Bairu Foun Lohorai », les deux entrepris début 2013, étaient quasiment terminés au début de 2016 ; à la fin 2016 également, les quais et le balisage du port de Suai Loro

étaient terminés, ainsi qu'une station d'essence¹⁸⁴, dont le début des travaux a été marqué par la réalisation à Fatisin d'une cérémonie de « pose de la première pierre », en août 2015 (photo hors texte 27). Enfin, une partie des terres réservées à l'extension de la base d'approvisionnement, à Sanfuk, ont commencé à être défrichées à la fin 2016.

2 Comment les populations locales perçoivent le projet ?

2.1 Echanges entre gouvernement et population locale

Du point de vue des communautés locales, le projet Tasi Mane a été conçu et mis en application sans qu'aucune véritable consultation locale ait lieu : ils auraient été simplement « informés » des futurs développements. Les communautés locales ont vu leurs terres aliénées au profit des projets prévus sans être totalement conscients des risques : afin d'agrandir la piste d'aviation, le projet a détruit une partie du hameau de Holbelis, qui était la zone la plus proche de la piste. Les propriétaires de ces maisons n'ont toujours pas eu de réponse du gouvernement concernant les compensations et ont dû s'installer chez les membres de leur famille, ou construire des maisons provisoires en marge du hameau.

Le gouvernement, qui ne prévoit pas de compensation pour les terres de résidence, avait promis la construction de nouvelles maisons et leur réallocation aux familles expulsées ; toutefois jusqu'à présent ces familles n'ont pas eu de détails sur la procédure et le projet du village de Nova Suai n'a toujours pas de localisation précise et personne ne sait quelles familles y seront installées. Cryan (2015) ajoute qu'aucun accord n'avait été signé au moment de ses entretiens, début 2015, ce qui s'est avéré encore d'actualité lors de mon dernier terrain en 2016-2017.

Les habitants de Fatisin et Sanfuk, dont une partie des champs cultivés ont dû céder la place à la base d'approvisionnement de Suai, se plaignent également de ce manque de transparence.

Cryan (2015) avait déjà signalé que certains des travaux entrepris s'étendaient au-delà de l'extension convenue initialement. La'o Hamutuk (2016) reproche quant à elle le coût total

¹⁸⁴ Les employés locaux de la station ont été formés par la société nationale indonésienne d'essence, Pertamina, mise en place de l'opération le 28 octobre 2015 (Timor GAP 2015).

du projet qui a été multiplié par 14 depuis le début des constructions. Enfin, la population affirme que les informations qui leur ont été délivrées sur les impacts locaux (en termes d'emploi, d'impact sur l'environnement, de déplacement de population ou d'immigration, etc) ont été très évasives, ce qui a contribué à générer un sentiment d'incertitude généralisé.

En juillet 2016, étant sur le terrain, j'ai appris d'une source à La'o Hamutuk, suivie quelques jours plus tard d'une publication sur leur site¹⁸⁵, que le projet venait d'être suspendu, puisque l'investisseur coréen Hyundai, qui avait remporté le contrat pour le SSB, avait été rejeté par la chambre timoraise d'audit pour cause de corruption. J'ai demandé alors aux anciens du village si Timor GAP les avait contactés, vu qu'une partie de la communauté attendait impatiemment des compensations. Mais personne n'avait été informé de ce revirement et aucune nouvelle n'est arrivée par la suite. J'ai tenté, en vain, avec les coutumiers de Fatisin, de joindre les services de communication de Timor Gap qui ne répondaient pas aux appels.

Les compensations versées au titre des dédommagements pour les terres accaparées par le projet ont d'ailleurs été une source de malentendus. D'une façon générale, les habitants de la région se sont plaints du manque d'information qu'ils avaient reçu, donnant libre cours à la rumeur. Luta Hamutuk, en 2012, avait déjà signalé ce processus à propos du village de Matai : *« jusque-là, le gouvernement n'a pas fait de consultation ou de réunion avec la population par rapport à la construction de l'aéroport. Tout ce qu'on sait vient des rumeurs et nous n'avons aucune certitude »*¹⁸⁶.

La rumeur est un processus courant au Timor oriental d'après Brady et Timberman (2006) et Devant (2008) : le manque de mécanismes efficaces pour la communication au Timor oriental serait en cause et aurait pour conséquence majeure la tendance à se fier seulement aux informations transmises par les contacts personnels, ce qui serait un legs de la période de résistance et une caractéristique des sociétés claniques. Ces auteurs affirment encore que l'accès limité aux moyens de communication, l'analphabétisme élevé et les complications de langues ont empiré la situation de mauvaise communication entre le public et l'Etat. D'ailleurs, les communautés timoraises expriment un faible degré de fiabilité envers le gouvernement, l'accusant de ne pas mettre en place un espace de collaboration effective

¹⁸⁵ <http://laohamutuk.blogspot.fr/2016/06/suai-supply-base-contract-cancelled-its.html>

¹⁸⁶ *« to'o agora governo seidauk halo konsultasaun no koordenasaun ho populsaun sira konaba planu atu hari'i aeroportu. To'o agora sai rumoris deit no laiha serteza »* (Luta Hamutuk 2012).

entre les différents secteurs de la société et de n'expliquer que très peu ses politiques et programmes aux citoyens.

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. Par conséquent, la société timoraise est fortement sujette aux rumeurs, à la dissémination rapide de fausses informations et au sensationnalisme (Brady et Timberman 2006, Devant 2008).

Cette pratique des rumeurs semble s'être répandue partout au Timor et être liée à l'influence indonésienne, du fait des rapports entretenus par les deux pays et aux legs de l'invasion. Selon Bubandt (2008), il y a une longue tradition politique de rumeur dans le pays : celles-ci font partie d'un sous-genre politique en Indonésie et sont un phénomène qui réapparaît historiquement dans les chapitres les plus sombres de la politique indonésienne. Très répandues en Indonésie, les rumeurs ont toujours joué un rôle central dans cette politique et y constituent une des formes principales de communication politique.

Dans un contexte de violence et d'incertitude, les individus auraient un besoin compulsif d'interpréter et d'extraire une signification cachée de tout, et seraient enclins à voir dans n'importe quelle occurrence insignifiante un signe ou présage de ce qui pourrait arriver. Les réalités sociales sont ainsi changées, reconstruites, négociées et tracées par le biais de la peur. Même si la rumeur n'a pas une puissance explicative définitive dans le « climat » de violence, elle a toujours été un élément crucial déclencheur.

Dans le cas de Timor Gap, 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 pour le fonctionnement des villages sur les tenants traditionnels du pouvoir. Cette distance entre les décisions du gouvernement et la réalité locale est en effet aggravée par l'existence de deux structures d'organisation socio-politique au Timor (locale et nationale), puisque nous avons vu que les acteurs s'interposent et le rôle de chacun n'est donc pas clair. Comme l'avait écrit Cryan (2015), il y a de sérieuses questions sur la légitimité de la procédure entreprise par

Timor Gap dans les négociations, ainsi que sur le rôle des chefs administratifs en tant que représentants de la communauté.

Pendant la durée de nos enquêtes, les rumeurs ont concerné différents sujets : tout le hameau de Holbelis serait déplacé, puis juste une partie ; des compensations sous forme de rentes à vie seraient versées ; les populations seraient replacées avec leur hameau transplanté en entier, ou dans une ville nouvelle, etc. J'ai pu vérifier que plusieurs familles qui avaient déjà reçu des compensations étaient incapables de dire la taille exacte de leurs terres, ce que Cryan (2015) suggère être le résultat d'un manque d'information et d'accès aux supports légaux pendant le processus de compensation. L'unique document qui serait disponible au public est l'étude d'impact environnemental faite par Worley Parsons en 2012, puisque les cartes, le déroulement des négociations et les étapes du projet ne sont accessibles nulle part et que les fonctionnaires de Timor Gap ne semblent pas très enclins à les partager¹⁸⁷.

Les réunions de consultation avec la communauté dévoilent le problème clé qui entoure les procédés d'élaboration des politiques de terre partout au Timor : le manque de démocratie, d'espace de parole pour les participants pendant les rencontres, et de prise en compte de leur avis. D'ailleurs, ces rencontres de « consultation », pour lesquelles les documents sont rares, n'ont ni éclairé les communautés, ni fourni une protection des droits des terres communautaires, comme elles étaient censées le faire. Au contraire, elles ont même parfois contribué à semer la confusion et la désinformation auprès des participants. Le rôle de la participation populaire dans le processus avait été également questionné précédemment par Cryan (2015b), car on ne sait pas dans quelle mesure les inquiétudes et recommandations des locaux ont été prises en compte, les agents de l'Etat utilisant des moyens d'influence, de contrôle et de formatage de l'opinion publique pour permettre la mise en place du projet.

2.2 La concession des terres dans la vision locale

Dans ce contexte de modernité accéléré que doivent affronter les populations locales à Kamanasa, les points de vue des autochtones tendent à être dévalorisés par les autorités, intéressées davantage par des lendemains technologiquement avancés. Comme dans le cas de

¹⁸⁷ J'ai essayé à plusieurs reprises d'avoir ces documents auprès du représentant de Timor Gap à Kamanasa, qui promettait de me les envoyer par e-mail à chaque fois. Toutefois, à ce jour, aucun e-mail de sa part ne m'est parvenu.

l'étude de Rose (2017) sur les effets du projet de développement touristique à Oecussi, ici la persistance de coutumes locales et de croyances attribuant une valeur à la terre a permis jusqu'à présent aux habitants de contrôler leurs vies et de maintenir un certain degré de sécurité à la fois sociale et matérielle, mais qui peut être perdu au fur et à mesure que leurs champs disparaissent sous le béton ou derrière les grilles du projet.

Nous avons vu que les malheurs apportés au village sont attribués à des esprits malveillants : les maladies, la mauvaise récolte, le manque de pluie, etc. Comme nous le verrons bientôt, les malheurs et autres mauvais présages qui ont accompagné le projet depuis son démarrage ont été interprétés par les habitants locaux comme le travail des ancêtres ou des esprits de la terre, et ne devraient pas être ignorés puisque, selon leur vision, il s'agirait d'un châtement spirituel, déclenché par la conduite d'un projet qui ne respecte pas les conditions préalables au bon fonctionnement de la terre.

Comme les travaux de Rose (2017), McWilliam *et al.* (2014) et Bovensiepen (2014) l'ont déjà montré, les esprits maîtres de la terre et les ancêtres peuvent agir en tant qu'intermédiaires pour les actions de leurs clans terrestres, et leur pouvoir peut être approprié, comme dans les cas des rituels de protection pendant les temps de guerre. Ainsi, selon Rose (2017, p.11), « *dans un monde où la terre est inséparable des ancêtres et des esprits élémentaires qui peuvent tuer ou soigner, un clivage clair entre le corps et le territoire n'est pas possible* ».

Comment dès lors est-il possible que ces populations « vendent » leur terre, élément même de la vie avant d'être un instrument de leur subsistance ? Pour répondre à cette question, il est utile de rappeler que les Portugais et les Indonésiens avaient déjà essayé de remplacer les pratiques coutumières de gestion de la terre dans l'île par un système extérieur où les propriétés étaient mesurées et leur possession avalisée et régularisée par des certificats. Or cette pratique a peu changé le rapport des locaux avec la terre, rapport qui demeure toujours appuyés davantage sur la coutume locale que sur n'importe quelles valeurs ou lois gouvernementales (Rose 2017).

Bien que Kamanasa soit aujourd'hui la demeure de beaucoup de migrants venus d'autres parties du Timor oriental, l'accès à la terre découle souvent d'alliances entre les habitants locaux et les nouveaux arrivants qui, à travers le mariage ou l'amitié, ont reçu l'autorisation de s'établir sur le territoire et d'utiliser la terre. Cette terre est alors utilisée non

seulement comme support des activités de subsistance, mais également pour établir des réseaux sociaux et des alliances, tout en continuant d'être un élément essentiel de l'identité des populations locales.

Nous avons vu que le clan *rainain_{ti}* de Fatisin, considéré comme le premier arrivé dans la région, continue à être celui qui peut apaiser les esprits potentiellement dangereux de la terre et il est respecté en tant que tel. Tout clan arrivant a besoin d'établir des rapports d'alliance et de préséance avec ce clan « maître des lieux ». L'idée de préséance ici est entendu comme une assurance sociale du droit initial au territoire, qui garantit une forme de priorité et même de supériorité.

C'est pourquoi dans le contexte d'expropriation du projet Timor Gap, les populations locales ne voient pas la transaction de la terre comme une « vente », puisque l'argent donné par l'Etat n'est pas considéré comme un paiement, mais plutôt comme un « échange » ou même un « contre-don » pour les « bienfaits » à venir. A l'intérieur de ces sociétés hautement résilientes, tout nouvel élément est accommodé dans le cadre des transactions traditionnelles. Ainsi, en donnant des terres à l'Etat, de la même manière qu'ils donnent des terres, des épouses et de l'autorité aux autres étrangers¹⁸⁸, les lignages autochtones ou les clans « *rainain_{ti}* » même si ils abandonnent un certain degré de leur autorité physique sur ces terres, conservent presque toujours une position importante, parfois difficile à définir, mais qui, selon Rose (2017), est la preuve d'une supériorité sociale et spirituelle.

Ainsi quand le projet Timor Gap est arrivé à Kamanasa pour demander des terres aux populations locales, une stratégie sociale d'alliance s'est mise en place avec l'échange des terres contre les bénéfices et privilèges que l'Etat avait promis : accès préférentiel aux travaux créés par la plateforme pétrolière, accès à une bonne éducation et à des soins gratuits et de bonne qualité et amélioration du niveau de vie de façon générale.

Mais la question essentielle ici concerne ce qui se passera si les principes de rapports équilibrés avec le territoire et les esprits ne sont pas respectés par le gouvernement. Il s'agit dans ce cas d'un problème nouveau, puisque les transactions permanente des terres n'ont été effectuées jusque-là qu'avec des membres de leur propre culture.

¹⁸⁸ Voir Cunningham (1964), Francillon (1967), Schulte Nordholt (1971), Friedberg (1982) et McWilliam (2002) pour des descriptions complètes sur cette dynamique.

2.3 Les attentes et craintes

Les habitants de la zone affectée ont une double position : d'un côté ils attendent la modernisation et l'augmentation de l'offre de travail avec l'espoir d'une vie meilleure, mais d'un autre, ils sont inquiets de la perte de leurs champs, de leurs forêts, de leurs moyens de subsistance et, en conséquence, une possible perte des traditions et savoirs qui sont à la base de leur identité.

2.3.1 L'imaginaire d'une « nouvelle Singapour » versus la peur des malheurs

Accélérée par le projet de développement pétrolier, une certaine modernité inspire de grands espoirs chez les jeunes à Suai : la perspective d'une prospérité économique, d'un travail moins pénible que celui de leurs aînés et l'accès à l'éducation est explicite dans l'imaginaire d'un Timor oriental qui pourrait devenir une « nouvelle Singapour ». Cette vision a son origine dans l'organisation par le gouvernement, en septembre 2013, d'une délégation de responsables coutumiers¹⁸⁹ envoyés à Singapour et dans des grandes villes d'Indonésie et de Malaisie pour constater par eux-mêmes les « bienfaits du développement économique ». Il faut souligner que ce voyage n'a pas été perçu par les communautés comme une « consultation », mais plutôt comme une manière d'inciter les gens à abandonner leurs terres.

« Ils ne nous ont pas consultés... ils nous amenés dans d'autres pays pour qu'on voit ce qu'on pourrait avoir si on leur donnait notre terre... c'est de la pression... on veut tous ça, mais au prix de quoi ? » (Bei Tuan, Fatisin).

Cette attrait ambigu et mitigé pour la modernité n'est pas sans d'autres espoirs : celui de la richesse qui permettrait aux habitants de la zone d'améliorer leurs conditions de vie, même si pour l'instant les dispositions qui ont été mises en œuvre amènent la communauté à une dépendance monétaire de plus en plus importante.

Selon le gouvernement du Timor, le projet Tasi Mane devrait permettre d'accroître les perspectives d'emploi et d'éducation dans la zone, de créer de nouveaux secteurs d'activité

¹⁸⁹ L'invitation a été d'abord envoyée au Conseil des anciens de chacun des hameaux et villages affectés par le projet (Fatisin, Matai, Sanfuk et Holbelis) ; toutefois les communautés ont décidé d'envoyer non seulement les anciens, mais aussi quelques membres plus jeunes qui pouvaient être meilleur juges de la situation.

économique et de promouvoir les produits locaux (agriculture, élevage, pêche), ainsi que de créer indirectement des postes dans le secteur du tourisme, de la restauration, du transport, de l'entrepreneuriat et de l'hôtellerie. Le gouvernement aurait promis d'ailleurs que les travailleurs locaux auraient la priorité pour des emplois dans la mise en œuvre du projet. Les promesses du gouvernement ont mené ainsi beaucoup d'habitants à croire que les gens de la région de Suai obtiendraient le marché de tous les travaux, sans que des travailleurs d'autres zones soient engagés.

Or les communautés de Suai indiquent que le taux de création d'emploi jusqu'à présent a été très bas et que celui-ci n'a pas permis aux communautés d'assurer leur subsistance, par ailleurs compromise par l'utilisation de leurs terres par le projet pétrolier. Plusieurs ONGs, la plus active étant « La'o Hamutuk », contestent d'ailleurs ce projet qui, selon eux, a jusqu'ici engagé énormément de dépenses dans l'industrie du pétrole, alors que ces financements auraient pu être investis dans d'autres secteurs tels que l'agriculture et les petites industries, et alors que le gouvernement timorais n'arrive pas à gérer et stabiliser le taux de chômage, qui augmente chaque année. Il faut savoir d'ailleurs que le secteur pétrolier est celui qui crée le moins d'emplois dans le monde (La'o Hamutuk Bulletin 2003).

Ainsi, au cours d'une réunion de « socialisation » du gouvernement à Kamanasa en juillet 2015, plusieurs habitants se sont élevés contre les agents de l'Etat, accusant le projet de publicité mensongère et de négligence vis-à-vis des populations locales, et la police a dû intervenir. De plus, la communauté locale accuse Timor GAP de traitement inégalitaire entre les hameaux touchés par le projet, ce qui accroît le climat de tension entre les différents acteurs.

Ce projet, qui a été conçu et mis en œuvre d'après mes informateurs sans concertation avec la population locale, présage encore d'autres changements sociaux, perçus comme dangereux par une grande partie de la population : la perte des traditions, la réforme du travail, les conflits entre générations et l'emprise de l'État sur les terres.

Après l'accaparement des espaces requis pour les aménagements de Tasi Mane a Suai, les terres qui restent disponibles pour l'exploitation forestière et agricole des habitants sont éloignées de l'emplacement actuel de leur hameau. De ce fait, les anciens craignent que les jeunes abandonnent les pratiques qui requièrent par exemple la plantation en continu du maïs (cérémonie des prémices du maïs) et la collecte des produits forestiers (construction des

maisons lignagères). De plus, les pratiques traditionnelles sont souvent délaissées, dans l'expectative de nouvelles activités, ou avec quelques petits emplois fournis aux populations, ce qui représente un danger pour la vie rituelle : le temps consacré aux cérémonies est abrégé, les savoir-faire artisanaux se réduisent face à l'arrivée d'objets et matériaux industriels, et les activités agricoles et forestières sont peu à peu oubliées face aux nouvelles facilités offertes par la vie moderne.

« Si le champ est par exemple à 3h de la maison, ce n'est pas grave car aujourd'hui les gens ne vont plus tous les jours aux champs, maintenant ils ont d'autres activités aussi. Mais il faut toujours avoir même un petit jardin pour pouvoir faire la cérémonie du maïs et continuer la tradition, sinon il y aura des punitions. Ça a changé principalement avec l'arrivée du projet de Timor Gap... avant on allait toujours au champ » (M.N., Fatisin).

Mais si d'un côté les membres les plus âgés de la communauté semblent s'inquiéter de la perte des traditions, de l'affaiblissement des sanctions spirituelles, et de la transgression des interdits, il n'en va pas de même pour les plus jeunes générations. Attirés par la perspective de nouveaux confort et d'une meilleure qualité de vie, les jeunes aspirent à la modernité, sans tout à fait évaluer les coûts qu'elle pourrait engendrer. Avec le développement, les habitants doivent désormais se contraindre à payer pour les « commodités » que sont, entre autres, l'électricité, le carburant, l'éducation, ce qui diminue drastiquement leur autonomie et augmente leur besoin de ressources financières. Ainsi, ces villageois qui autrefois vivaient de l'agriculture vivrière sont bien souvent confrontés à l'obligation de trouver des activités professionnelles en dehors du village, ce qui les éloigne de plus en plus de leur mode de vie ancien.

Finalement, l'emprise de l'État sur les terres fait craindre aux populations locales une rupture avec le système actuel de gestion collective sur le long terme des ressources (en *communs*) et un comportement plus individualiste dans lequel l'exploitation des ressources s'accélérerait, chacun exploitant les ressources au maximum sans penser à la communauté ou aux générations suivantes, ce qui rejoindrait paradoxalement les idées d'une « tragédie des communs¹⁹⁰ ».

¹⁹⁰ Dans la notion de « tragédie des communs » chaque individu démontre un intérêt personnel à utiliser la ressource commune de façon à maximiser son usage individuel, tout en distribuant entre chaque utilisateur les coûts d'exploitation, ce qui ne permettrait pas une gestion durable de la ressource acceptable par la société (Feeny *et al.* 1990).

De plus, la non reconnaissance par l'État des modes traditionnels de gestion et de partage des terres et l'exclusion des communautés locales du processus de gestion du territoire à long terme peuvent affaiblir les interdictions (*tara bandu_{tt}*) et les droits coutumiers (*lisan_{tt}*).

Comme rapporté par d'autres auteurs (D'Andrea 2003, McWilliam 2001), l'abandon de la gestion coutumière, qui évoque la notion d'utilisation collective du territoire, ou de « bien commun », peut entraîner la dégradation des forêts locales et des espaces protégés : quand les pratiques rituelles sont réduites à des gestes symboliques (comme par exemple l'interdiction de coupe dans les forêts sacrées) et quand les sanctions spirituelles ou matérielles sont affaiblies, les contraintes pour les personnes qui transgressent les interdits sont moindres et peuvent ne sont plus un élément dissuasif.

2.3.2 Les ONG et la crainte d'un impact culturel

Dès lors, des organisations d'intérêt public comme Fundasaun Mahein, Fundasaun Haburas, La'o Hamutuk, Luta Hamutuk, Timor Aid et Oxfam ont alerté le gouvernement et la population sur les problèmes que pouvaient entraîner l'exécution du projet. Les demandes que font ces institutions au gouvernement vont de l'arrêt total du projet et l'investissement des fonds dans d'autres activités économiques, jusqu'à la médiation et l'atténuation des conflits sociaux, politiques et environnementaux découlant du projet. La fondation Mahein demande d'ailleurs que le gouvernement développe un « mécanisme » pour atténuer l'impact culturel, surtout dans la communauté de Kamanasa.

L'impact culturel, dont ces organisations craignent les effets, fait référence au patrimoine transmis de génération en génération. Ce qu'ils comprennent par culture englobe alors, entre autres, l'architecture des maisons lignagères, les musiques, les danses, les récits d'origine des maisons lignagères, les vêtements traditionnels timorais (*tais_{tt}*).

Le gouvernement de son côté a défini le patrimoine culturel, à partir d'une résolution publiée le 18 novembre 2009, comme étant « *tous les biens, mobiliers ou immobiliers, matériels ou immatériels, qui, de par leur importance et valeur unique, contribuent à l'affirmation de l'identité culturelle d'une communauté, pays ou région*¹⁹¹ » et qui, par

¹⁹¹ Resolução do Governo N.º 24/2009 de 18 de novembro - Política Nacional da Cultura.

conséquent, doivent « être l'objet d'identification, recherche, classification et mesures de conservation et protection ». Le gouvernement emploie d'ailleurs les mots « *tradisaun_{id}* » (du portugais *tradição_{pt}*) et « *lisan_{in}* », qui correspondent respectivement à « tradition » et « coutume ». Ces deux mots se rapportent aux manifestations culturelles, indiquant des pratiques qui ont été gardés et transmises de génération en génération depuis la nuit des temps, et qui constituent alors le patrimoine culturel du pays.

Même si les pratiques et savoirs environnementaux et territoriaux sont inclus dans ces deux définitions de « culture », dans la pratique on ne leur prête pas d'attention spéciale. Or on sait (Friedberg 1999, Fitzpatrick et Barnes 2010, McWilliam 2006) que la terre est un élément fondamental de l'identité sociale et spirituelle, et de la cosmogonie locale. Selon un de mes informateurs, Bei Basin (Fatisin), « *la terre est tout ce qu'on est, tout ce qu'on a... elle nous donne la vie et l'ombre... si on ne laisse pas de terre à nos enfants quand on est mort, c'est comme si on disparaissait simplement... il faut de la terre pour continuer à exister* ».

La terre n'est pas seulement un patrimoine culturel, mais également l'atout économique le plus fondamental de la plupart des ménages le long de la côte sud. L'accès à ces réseaux sociaux intrinsèquement basés sur le territoire est essentiel pour la subsistance et l'identité de ces populations. Au Timor oriental, 97% de la terre est régie par des mécanismes coutumiers (Fitzpatrick 2002), qui représentent une ressource importante pour résoudre les conflits sociaux relatifs à l'appropriation de la terre, d'autant plus qu'aucune loi effective n'est proposée par le gouvernement pour identifier les propriétés privées, surtout dans les zones rurales (Fitzpatrick et Barnes 2010). Ainsi, tout processus de développement qui ne prend pas en compte les questions d'accès coutumier à la terre risque d'appauvrir et d'augmenter davantage la vulnérabilité des communautés locales. De plus, la constitution du Timor oriental n'assure aucune protection aux terres coutumières en dehors de l'article 2.4, selon lequel « *l'Etat identifiera et évaluera les normes et les coutumes du Timor oriental qui ne sont pas contraires à la constitution et à la législation traitant spécifiquement du droit coutumier* » (Cryan 2015b).

Timor a une longue histoire d'appropriation coloniale des terres, occupation militaire, déplacements conflictuels et corruption qui ont entraîné des enjeux territoriaux et fonciers très perturbés. Et même si l'article 54.3 de la constitution timoraise déclare que « *l'expropriation à des fins publiques aura lieu seulement avec une compensation juste selon la loi* », Cryan

(2015b) signale que le gouvernement l'a fréquemment ignoré, comme il apparaît pour le projet de Timor Gap.

3 Les effets des perturbations apportées par le projet et les réponses des populations locales

3.1 Les conséquences socio-politiques

3.1.1 Les conflits d'appropriation des terres

Comme c'est le cas dans toutes les sociétés rurales, la question de la propriété de la terre au Timor oriental passe par la question du droit coutumier local, acceptant des niveaux complexes de gestion et d'accès à la terre, et associé à des représentations cosmologiques spécifiques à chaque région.

A Kamanasa par exemple, des conflits caractéristiques opposent le hameau de Dais, établi de force dans la région par les Indonésiens dans les années 80, et venus du village bunaq de Belekasak, à Maukatar. Dais n'étant pas intégré au royaume de Kamanasa, à l'inverse de ce que s'est passé plutôt dans l'histoire pour Beko ou Labarai, ses habitants ont été priés par la population de Kamanasa de repartir vers leur région d'origine dans les années suivant l'indépendance du pays. Toutefois les gens de Dais ont refusé de partir et jusqu'à ce jour refusent toute négociation avec Kamanasa. Plus récemment, dans le cadre des compensations des terres du projet Timor GAP, Dais a fait appel au gouvernement pour obtenir des titres de propriété sur la terre, invoquant le droit¹⁹² de tout timorais d'avoir une terre. Le Secrétariat d'Etat aux Terres et Propriétés (Secretário de Estado das Terras e Propriedades) est venu alors parler avec le conseil des anciens¹⁹³ de Kamanasa, qui a refusé la donation de la terre puisque, selon eux, aucune frontière délimitée par des aïeux ne doit être

¹⁹² Ce droit fréquemment invoqué dans le pays serait inscrit dans l'article 54 de la constitution timoraise et règlementé par la proposition de loi sur le droit des terres (Regime Especial Para a Definição da Titularidade de Bens Imóveis). Cependant, bien que les représentants du gouvernement se soient référés à ce droit à plusieurs reprises, un problème d'interprétation semble subsister car l'article en question ne cite pas ce droit de façon claire et ouverte. Les mots de l'article sont ambigus parce qu'ils proposent que « la propriété relevant du domaine de l'Etat (...) peut être distribuée à ceux qui autrement n'ont pas accès à la terre ».

¹⁹³ Le conseil des anciens ou les *tesilia*_u, sont les « juges », les « médiateurs » du hameau, responsables pour intervenir et apaiser les conflits. Ils sont des sages *lianain*_u (maîtres de la parole), des autorités rituelles qui ont des connaissances spécialisées au sujet du passé ancestral.

redessinée, sous peine d'entraîner des catastrophes environnementales et sociales. Ce contexte est aggravé par le fait que les habitants de Dais ont toujours refusé de suivre les interdits locaux et de respecter les lieux sacrés, ce qui peut irriter davantage les esprits de la terre et les ancêtres.

En effet, à plusieurs reprises les habitants de Dais auraient été surpris dans la mangrove de Fesawa en train de chasser des chauve-souris (*niki_{tt}*), ce qui est strictement interdit, non seulement parce que le lieu est hautement sacré, mais aussi parce que les chauve-souris seraient, selon les croyances de Fatisin/Kamasa, les anciens habitants de Fesawa, morts dans une inondation citée dans le mythe d'origine du lieu¹⁹⁴. D'ailleurs, les habitants de Fatisin ont également trouvé des grands filets ou des chaluts sur le site, ainsi que de grands arbres coupés, ce qu'ils attribuent aux actions de Dais ; même si la pêche et l'exploitation du bois n'est pas complètement interdite à Fesawa, il faut quand même suivre quelques règles comme l'usage de petits matériaux et la modération dans la ponction des ressources.

Le refus de Dais de suivre les interdictions coutumières de Kamanasa repose sur le fait qu'ils ont été arrachés à leur territoire et envoyés à un endroit où ils n'avaient pas de propriété traditionnelle ni de droits d'usages : ne connaissant ni les lieux ni les pratiques interdites, la crainte des esprits de la terre les affecte peu, ou ils n'en sont pas conscients. De plus, récemment, Dais a commencé à jouer la « carte » de la modernité, puisque la région se développe et les lieux sacrés seront, d'après eux, de toute façon détruits. Pour finir, leur maison haute s'appelant également Babulo, ils se sont mis à affirmer être du même groupement d'origine que Holbelis, ce qui leur permettrait de bénéficier, par conséquent, du même droit à la terre que celui octroyé il y a longtemps aux ancêtres de Holbelis.

Suite à la réponse négative de Kamanasa, le ministre des terres a renvoyé le cas devant le Tribunal de Justice, qui ne s'est pas prononcé jusqu'ici. Les anciens de Kamanasa dénoncent le comportement autoritaire du gouvernement, qui n'a pas pris en compte le système traditionnel de justice¹⁹⁵, dont les *tesilia_{tt}* sont garants, et qui évite d'avoir à payer des avocats, ce qui représente une dépense inappropriée pour ces communautés.

¹⁹⁴ Les chauves-souris sont aussi appelés « *fetoran_{tt}* », qui signifie « vierge », reflétant la croyance que les morts célibataires se transforment en chauve-souris.

¹⁹⁵ Selon la justice traditionnelle, pour les conflits des terres les deux concurrents doivent s'asseoir l'un devant l'autre et dire : « *si hau mak sala, hau mak mate, se ita mak sala, ita mak mate_{tt} !* », qui signifie « Si c'est moi qui ai tort, c'est à moi de mourir, mais si c'est toi qui as tort, c'est à toi de mourir ». Puis ils se serrent la main, se quittent et attendent que l'un de deux périsse.

De plus, bien que le projet de loi foncière¹⁹⁶ au Timor fasse référence à des terres communautaires, dont les ressources sont gérées par les communautés locales, il ne fournit pas de garanties solides de leur protection, surtout dans un contexte de pression croissante sur la concession et l'exploitation des terres productives par des entreprises étrangères, comme dans le cas du projet Tasi Mane. La reconnaissance de simples usagers comme tenants légitimes de la terre a donc ouvert des brèches dans le système, et enclenché des stratégies pour une reconnaissance dans le cadre du droit moderne. D'autres questions importantes restent à discuter également dans le cas de l'implantation d'un projet de loi foncière national : Qui s'occupera de l'allocation de terres communautaires et de quel droit ? Qui recevra des compensations et sous quelle forme ? Comment aider les personnes vulnérables à revendiquer leurs droits à la terre ?

3.1.2 Des conflits sociaux émergents

Le projet a 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 qui seront utilisées par les structures du projet¹⁹⁷. Ces conflits qui opposent différentes familles et clans pour la possession de la terre, ou se déroulent au sein des familles même pour ce qui concerne le partage de l'argent, sont d'une telle ampleur que pendant la durée de mon terrain je pouvais les observer quotidiennement.

Un des conflits portait sur la revendication du lieu sacré appelé Au Betun -We Lulik, et opposait un membre de la famille royale, Na'i Atik (Fatisin), qui était le responsable de la surveillance du lieu, et le fils d'un portugais installé dans la zone, Rui Lopez, qui disait avoir acheté la terre à l'Etat. Le père de Rui Lopez s'était installé dans la zone à l'époque de la colonisation portugaise, il y a une cinquantaine d'années (années soixante), et avait acquis des titres de propriété de la terre auprès de l'administration portugaise, qui n'a pas consulté les communautés locales pour vérifier la disponibilité de ces terres. Or, il s'agissait de terres

¹⁹⁶ Proposition de loi sur le droit des terres (Regime Especial Para a Definição da Titularidade de Bens Imóveis).

¹⁹⁷ Voir aussi Cryan (2015, p.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.

considérées comme sacrées et utilisés pour le culte aux ancêtres de la famille royale¹⁹⁸. Le père de Rui Lopez a fini par conclure un accord avec la famille pour laisser intouché le centre rituel, tout en utilisant les terres tout autour pour sa plantation de coton. Aujourd'hui la famille royale réclame la restitution de ces terres en utilisant comme argument la non légitimité de la procédure d'acquisition des terres pendant la colonisation portugaise, ainsi que la très ancienne présence de leurs ancêtres dans la zone.

Un autre exemple est celui du conflit d'usage qui est apparu en janvier 2016 et portait sur une parcelle du site de Taten Lahuk, situé sur le mont Hamanas, à proximité de Sanfuk. Cette parcelle, appartenant originellement à Kamanasa, avait été allouée il y a quelques décennies à Holbelis et est à présent cultivée par un habitant de ce hameau. Quand Kamanasa a dû déplacer les tombes du cimetière royal de Fatisin, qui allait être détruites par le projet SSB, le hameau a décidé d'utiliser cette parcelle. Toutefois, pendant la cérémonie de déplacement des tombes (photo hors texte 28), les habitants de Holbelis ont envoyé la police, arguant que Kamanasa avait attribué la terre à leurs ancêtres il y a longtemps¹⁹⁹ et qu'ils ne pouvaient plus la reprendre. Or selon les anciens de Kamanasa, les droits d'usage peuvent être retirés à n'importe quel moment puisqu'il s'agit des terres de leur royaume. D'anciens récits ont été récupérés pour confirmer l'appropriation de Kamanasa sur l'endroit et pour attester de son importance coutumière : Hamanas serait en fait, d'après un informateur, un mont créé à partir des déchets alimentaires d'un prince de Kamanasa, Na'i Atik, de la maison lignagère Uma Alin et qui habitait à Mane Lima.

Dans quelques hameaux, comme celui de Fatisin et Sanfuk, la plupart des champs jadis utilisés par les habitants pour l'agriculture sont aujourd'hui abandonnés suite au transfert des terres au projet Timor Gap (photo hors texte 29). Toutefois, la construction de la plupart des infrastructures n'a pas encore débuté, ce qui ne permet pas aux jeunes de trouver un travail dans le secteur à l'heure actuelle. D'ailleurs un emploi dans des structures pétrolières exige des qualifications spécifiques qui ne se trouveront probablement pas dans une communauté où l'accès à l'éducation et aux formations professionnelles est limité. La force

¹⁹⁸ Cet exemple montre la superposition (et dans ce cas l'incompatibilité) de la propriété coutumière, dérivée de l'occupation clanique, et du droit de propriété « moderne », soutenu par un titre des terres, qui, sur la demande d'un simple colon, a été fourni par l'administration coloniale sans se soucier de la propriété locale.

¹⁹⁹ A une date incertaine, le chef coutumier de Kamanasa aurait conclu un accord avec des hameaux bunaq, placés en montagne, en les invitant à venir s'installer sur ses terres à condition de surveiller la terre. Cette migration semble être liée à la récolte des produits commerciaux des montagnes comme le santal, la cire et le miel.

de travail qui jadis était utilisé dans les champs est ainsi en passe de se transformer en chômage.

Les jeunes ayant beaucoup de temps libre, des activités de jeu ont été développées dans la zone, comme le combat de coqs (*futu manu_{it}*), la vente de jeux de hasard²⁰⁰ et une piste « off-road » pour le motocross à Maneikin. Les habitants de Fatisin se plaignent d'une grande augmentation de la consommation d'alcool et de la délinquance dans le hameau. Les accidents de la route sont aussi plus nombreux, ce qui, selon les anciens, est un signe de la réprobation des esprits de la terre concernant le développement moderne de la zone : « *on a trop ouvert la terre, on a fâché les « rainain » -maîtres de la terre-, alors la terre est « manas » -chaude-, c'est pourquoi on a des accidents et des conflits entre les gens* » (Bei Tuas, Fatisin). Un parallèle intéressant peut-être établi ici avec ce que Bovensiepen (2014) a trouvé dans les montagnes d'Idaté : plusieurs personnes de Laclubar soutiennent que pendant l'occupation indonésienne la terre a été « ouverte » pour combattre les occupants et que l'oubli de la « fermer » à nouveau a été responsable de plusieurs conflits qui ont éclaté en 2006. Bovensiepen conclut ainsi que la puissance du territoire est une ressource non-négligeable pendant les périodes de guerre, mais qui doit être mobilisée avec précaution.

Le projet Timor GAP a ainsi 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.

3.1.3 La monétarisation des échanges, un bouleversement majeur des genres de vie

Les compensations monétaires faites par le projet Timor Gap ont procuré une monétarisation importante et sans précédent de la zone, même si les trois dernières décades avaient déjà été un prélude à ce changement : pendant la période d'occupation indonésienne les échanges monétaires sont devenus un peu plus fréquents et l'arrivée des Nations Unies en 2000 a été suivie d'une injection d'argent (aide, salaires). Anciennement, si les échanges liés au commerce à longue distance pouvaient impliquer une monnaie - comme en témoignent les anciennes pièces d'argent dont on fait des parures -, la majeure partie des échanges entre les populations locales se faisaient sur la base du troc, comme par exemple les produits de la mer

²⁰⁰ Ces jeux ont été introduits par des sociétés chinoises et quelques membres des communautés locales assurent la vente des billets et le paiement des gains.

qui étaient échangés contre des produits de la montagne. Même les combats de coq (*futu manu*) qui procuraient un peu d'argent de poche depuis plusieurs années, n'étaient pas monétarisés à l'origine : le gagnant avait juste le droit d'emporter le coq perdant pour le manger. De ce fait, les habitants locaux n'étaient pas habitués à avoir des sommes importantes d'argent, comme en ont procuré les compensations données par le projet.

Ce grand afflux d'argent dans des sociétés qui précédemment avaient seulement un échange limité d'argent a renforcé l'illusion de richesse auprès des habitants qui ne voient pas l'argent comme une ressource qui doit être capitalisée et gérée, mais plutôt comme un surplus à dépenser rapidement. Ainsi, plusieurs familles ont utilisé la quasi-totalité de cet argent dans l'achat de biens de consommation comme des motocyclettes, minibus, télévisions, etc. D'autres ont même contracté d'importants prêts qu'ils pensaient être capables de rembourser rapidement avec les promesses du projet pétrolier. Seuls quelques-uns d'entre eux ont utilisé l'argent pour la scolarité des enfants.

Il est important de noter également que ces grands achats de biens de consommation sont pour la plupart faits par les hommes. Or les terres à Kamanasa appartiennent aux femmes qui perdent donc leur patrimoine contre des biens qui bénéficient davantage à leur mari. Cette réalité pose un problème dans le système de transmission matrilineaire et amplifie la vulnérabilité des femmes.

Finalement, les maisons traditionnelles qui étaient jadis confectionnées à partir de matériaux collectés dans les forêts environnantes ont commencé à être reconstruites en briques. Ce sont surtout les anciens qui, craignant la dégradation environnementale de la zone, voulaient assurer la durabilité de leurs maisons, puisque dans leur imaginaire d'un futur proche, le bois et les feuilles de palmiers utilisés pour les maisons traditionnelles ne seraient plus disponibles.

3.1.4 La transformation de l'agriculture et de l'alimentation

Selon le rapport du The United Nations World Food Programme (2005), les ménages auraient une période habituelle de soudure (« la saison de la faim ») qui va de 3 à 4 mois par an en moyenne, et Timor oriental est placé dans une zone fortement affectée par les catastrophes naturelles, et sa vulnérabilité est aggravée par la menace posée par les

changements climatiques, ce qui aggrave l'insécurité alimentaire. Or, comme nous l'avons vu, les terres jusque-là utilisées par les populations locales pour leur subsistance (agriculture, pêche, collecte) ont été évacuées et la communauté n'est désormais plus autonome pour son alimentation. La plupart des produits de première nécessité viennent à présent du marché local, où la majorité des vendeurs sont des montagnards des environs. Ce contexte a entraîné deux changements majeurs dans la région.

Le premier changement concerne les produits disponibles pour la consommation (et donc l'alimentation). Comme la plupart des produits sont originaires des montagnes, on relève un changement dans la composition et diversité alimentaire des communautés à Kamanasa : le maïs, le sorgho, les fruits et les feuilles vertes sont moins présents, laissant place aux patates douces et au taro, mais aussi au riz industriel et à la viande.

« Avant les gens passaient tous les jours avec des légumes à vendre. Maintenant c'est rare, il faut se déplacer pour en trouver... » (Jeny da Costa, Sanfuk)

Le second changement intéresse les échanges commerciaux et le coût de la vie. Comme la demande pour les produits de base s'accroît et que les quantités proposées diminue, leur prix a énormément augmenté. Le troc est aussi de moins en moins courant car les habitants n'ayant pas de champs dont tirer une production, ils utilisent pour acheter les produits de base de l'alimentation l'argent donnée par Timor Gap, ce qui a également contribué au renchérissement des coûts de la vie dans la zone.

Certains accusent ainsi la non-viabilité économique et technique du projet et demandent au gouvernement de mettre en place une politique qui assurera la durabilité économique et la souveraineté alimentaire à long terme de ces communautés. Selon Cryan (2015), la vulnérabilité des familles est intrinsèquement liée au statut de celles-ci, les familles nobles étant moins vulnérables que les familles modestes, puisque ni l'accès à d'autres terres que celles préemptées par le projet, ni la dépendance exclusive dans l'agriculture vivrière ou les possibilités de trouver d'autres moyens de subsistance²⁰¹ ne sont équitables.

D'ailleurs la population locale s'attend à ce que leurs autres terres soient achetées à la même valeur que les compensations pour les terres cédées à l'Etat, soit à 3\$ par m², laissant ainsi très peu d'argent pour recommencer une nouvelle production sur ces nouvelles terres et

²⁰¹ Pour plus de détails, voir Cryan (2015).

entraînant les familles dans un cycle de pauvreté, d'exclusion et de marginalisation (Cryan 2015).

3.2 La réinvention des traditions face aux menaces

Avec les bouleversements du développement économique du pays et les constructions comme celles de la base pétrolière, les responsables des lieux sacrés recourent de plus en plus fréquemment à des pratiques qui ont toujours existé : dans cet univers du sacré, lieux et objets peuvent parfois être remplacés, déplacés, multipliés et constituer des réseaux entre eux. D'une part, il est possible de créer une « réplique » à proximité des hameaux des autels qui sont trop éloignés, le principe étant que le caractère sacré de l'endroit original est transmis, par une cérémonie, à un nouvel autel qui en est la copie. D'autre part, les éléments sacrés peuvent être déplacés ou remplacés, le pouvoir étant transféré d'un lieu ou d'un objet à l'autre par une cérémonie ; c'est souvent le cas au cours des migrations des Bunaq, qui déplacent leurs autels de guerre (*kakaluk_{tt}*) et leurs maisons lignagères. Toute modification dans l'état de l'objet ou lieu sacré doit aussi s'accompagner d'une cérémonie.

Ainsi, pour faire face aux changements entraînés par le projet Suai Supply Base, il y a eu à Kamanasa un renforcement général des rituels liés au territoire, ce dernier étant vu comme l'élément le plus perturbé dans la situation actuelle.

3.2.1 Les rituels pour conforter la hiérarchie existante

Précédemment, nous avons mentionné le cas des tombes royales de Fatisin qui ont été déplacées à cause du projet pétrolier, donnant lieu à une grande cérémonie. Un tel processus concerne également d'autres cimetières (comme à Sanfuk) et tombes (comme à Holbelis), des lieux de rituels, et également des arbres sacrés. A côté des bambous sacrés présents sur le site de Au Betun-We lulik, se trouve un grand banyan (*hali_{tt}* ou *pür_{bq}*) qui était l'arbre sacré du roi de Kamanasa et qui est toujours un autel collectif (*ksadan_{tt}*). Du fait de sa proximité avec la zone de l'aéroport, il a dû être étêté le 9 juin 2017, afin de répondre aux normes de sécurité des terrains d'aviation. La cérémonie collective pour l'étêtement de l'arbre royal ainsi que pour le dégagement d'environ 500m² de forêt, appelée « *Tesi ai-lulik_{tt}* » (= abattage de l'arbre sacré), a regroupé plus de 100 personnes, réunissant tous les vassaux de l'ancien royaume de

Kamanasa - y compris d'autres régions comme Viqueque, Manufahi et Raimean. Cette grande réunion était nécessaire puisque le statut de « roi » est le plus élevé à Kamanasa et, pour rappeler le prestige de cette position, toute cérémonie accomplie par ce groupe social doit rassembler ses sujets. La cérémonie a inclus des rappels sur les accomplissements du roi à partir de récits, et des rituels pour empêcher la colère des esprits de l'au-delà et des ancêtres qui gardent ce lieu sacré.

La forêt sacrée de Au Betun ainsi que celle de Knua Laran constituent le centre rituel de la famille royale et sont un lieu de mémoire des périples du grand roi mythique de Kamanasa, dont les récits justifient l'organisation socio-politique actuelle et donc le statut des membres de la famille royale. Un morceau de cette forêt inclut un groupe de bambous de haute valeur symbolique, or certains de ces bambous ont été coupés par des transgresseurs, ce qui est considéré comme une forme de sacrilège. En réalisant que la forêt n'était plus respectée, les chefs coutumiers ont d'ailleurs organisé une cérémonie pour créer une interdiction *tara bandu*, afin de rétablir la puissance de l'endroit sacré et pour rappeler à la communauté le prix des transgressions.

De même, un autre banyan condamné par le passage de l'autoroute a été l'objet d'une cérémonie de déplacement. L'arbre, qui était autrefois un autel collectif du hameau de Fatisin, était placé en marge du hameau de Holbelis, depuis l'installation de ce dernier. Bien que pour le hameau de Fatisin, qui a transplanté une bouture de l'arbre dans son nouveau hameau, il ne soit plus sacré, les habitants de Holbelis le craignent et respectent, puisque les ancêtres de Fatisin pourraient encore être sur les lieux. Une branche de cet arbre a été rituellement coupée et replantée dans l'ancien hameau de Mukbelis - situé un peu plus loin de son emplacement originel - de façon à préserver la sacralité de l'arbre.

Pour les aînés de Fatisin, malgré les changements apportés par le projet pétrolier, il est indispensable de continuer à planter le maïs, au moins pour la cérémonie des prémices dont l'arrêt pourrait avoir des conséquences néfastes pour le hameau²⁰² : « *Même avec les changements apportés par Timor Gap on doit continuer à planter du maïs, pour continuer à faire le Hana'i, parce que c'est la tradition, s'on arrête on peut mourir ou avoir des malheurs. Si on n'a plus de champs alors il faut acheter le maïs* » (Bei Basin, Fatisin). Les

²⁰² Pour les communautés locales, un manque de respect pour tout ce qui est investi du pouvoir *lulik* (équivalent de sacré) peut entraîner le malheur et des événements funestes.

enjeux sont pour eux tellement important que cette cérémonie, dont la prochaine occurrence devrait se tenir en mars 2018, a été même avancée d'une année.

En réponse à cette menace, qu'ils perçoivent clairement dans les changements en cours, les chefs coutumiers ont déjà abandonné certaines pratiques, qui semblent obsolètes ou qui avaient peu d'importance, et se sont concentrés sur d'autres qui semblent plus cruciales. Ce phénomène s'est déjà produit dans le passé, entre 1975 et 1999, quand, sous la pression de l'occupation indonésienne qui a interdit la religion animiste, les rituels ont été abandonnés ou sont devenus clandestins, exécutés dans des endroits éloignés. Dans la période après l'indépendance, la population a regagné le contrôle de son système rituel et a repris leur pratique. Mais dans cette renaissance, puisque plusieurs anciens sont morts pendant les années de conflit et que des jeunes ont dû assumer des tâches rituelles importantes sans préparation, certains rituels ont été réinventés et redécouverts. A présent, il semble qu'il existe un choix entre les rituels qui seront maintenus ou pas.

Enfin, la cérémonie des « prémices du maïs » à Holbelis²⁰³ a été laissée de côté, du fait du « *manque de temps et de graines* » (D.C., Holbelis). Cette cérémonie marque tous les trois ans un moment important dans la réaffirmation des hiérarchies sociales du hameau et des identités locales. Les prémices sont le symbole de l'appartenance à la communauté rituelle. Leur abandon est sans doute un signe que ces hiérarchies sont affectées par le projet pétrolier et les transformations de la zone, et que les identités locales tendent à se reformuler.

3.2.2 Les nouvelles stratégies pour se positionner dans l'éventualité de nouvelles négociations sur la terre

Les habitants de Holbelis ont considéré qu'il était important néanmoins de réactiver leur cérémonie (abandonnée depuis l'invasion indonésienne) visant à demander la pluie aux ancêtres, et qui consiste à apporter des offrandes à l'endroit sacré appelé Foho Rate (= « la montagne du cimetière »), dans le mont Saneti. Même si jusqu'à présent aucune cérémonie n'a encore eu lieu, durant mon terrain en janvier 2016, j'ai pu accompagner deux chefs

²⁰³ Pendant la cérémonie bunaq des « prémices du maïs », Gop Garai, la communauté se rassemble autour des maisons nobles et royales, selon un ordre qui reflète la hiérarchie politique et sociale du hameau. Chaque homme doit apporter un nombre défini d'épis de maïs, selon le statut de sa maison (9 pour les deux maisons royales, 7 pour les maisons nobles et 5 pour les autres maisons), qui seront alors consommés collectivement.

coutumiers qui ont insisté pour me montrer le lieu, prenant le soin de dégager le chemin et nettoyer les pierres de sacrifice, pour indiquer leur droit sur la terre et leur intention de rétablir le rituel des pluies (photo hors texte 30). Ils ont ainsi mis des bougies sur les pierres de sacrifice pour rétablir le contact avec les ancêtres et les esprits du lieu. Il faut rappeler ici que Holbelis à son emplacement actuel n'occupe pas un territoire qui lui appartient en propre : la terre, comme nous l'avons vu, comporte plusieurs niveaux d'appropriation et à Saneti la communauté de Holbelis ne possède qu'un droit d'usage, ce qui fait de ce lieu un cas d'appartenance ambigu aux yeux du gouvernement. La réactivation de cette cérémonie laisse entendre ainsi que les habitants de Holbelis entreprennent (par sécurité ?) un processus de territorialisation qui leur permettrait d'avoir autant droit à la terre - et aux compensations proposées par l'Etat - que le village qui leur a prêté la terre à l'origine, Kamanasa.

Cette stratégie est également retrouvée dans le cas de la dispute entre un habitant de Holbelis et le roi de Kamanasa concernant la parcelle du site de Taten Lahuk, proche de Sanfuk : les habitants de Holbelis arguent qu'une terre attribuée il y a longtemps ne peut plus être reprise et qu'ils sont donc également des « ayant-droit », tandis que ceux de Kamanasa revendiquent un attachement à la terre inaliénable.

Face aux perspectives de compensations financières pour la terre et les cultures, les protagonistes de la région de Suai développent toutes sortes de stratégies pour affirmer une identité avantageuse dans les négociations qui pourraient avoir lieu au cas où Timor Gap aurait besoin de davantage de terres pour développer le projet.

3.2.3 La réappropriation des récits

D'autres stratégies consistent à revisiter des récits d'origines pour y puiser des arguments qui permettent de valider des droits territoriaux aujourd'hui.

Par exemple, les anciens de Holbelis ont commencé récemment à dire que la maison haute bunaq de Holbelis (Na'i Babulo) descendrait du frère aîné des trois princes qui ont

structuré et régné sur le royaume de Kamanasa dans le passé²⁰⁴. Cette affirmation, venant d'un hameau accueilli sur la terre des autres, est une manière d'y affirmer sa légitimité.

De même, la maison bunaq De Badani Kesimerah, qui avait abandonné son nom vers 2002, à l'heure de l'indépendance, pour un nom à consonance tetun : Badaen Makerek, afin de s'intégrer plus facilement à la société côtière tetun, a repris son nom bunaq initial pour renforcer son identité culturelle dans une stratégie commune de ce groupe installé en territoire tetun.

Dans ces stratégies visant à redéfinir des positions et statuts avantageux dans le contexte des compensations foncières, les hiérarchies traditionnelles ne sont pas épargnées non plus. La fonction de « roi » (*liurai*) mise en avant par les Portugais au moment de l'essor du commerce de comptoir à partir du 17^e siècle, désigne le personnage dont la position officielle permet de décider de l'utilisation des terres, ainsi que de l'accord pour leur exploitation²⁰⁵. Alors que cette fonction avait perdu de son importance à Kamanasa, le projet Tasi Mane a suscité une opposition violente entre deux personnages supposés « prétendants » à ce titre, et les responsables du projet ont penché pour celui d'entre eux qui était le plus favorable à leur entreprise²⁰⁶. Le projet aurait fait vaciller ainsi la hiérarchie traditionnelle au plus haut niveau en provoquant des conflits de légitimité.

En effet, selon la tradition de Kamanasa les rois sont normalement issus de la maison Uma Alin, la plus noble d'entre les quatre maisons sous Uma Dato Kaen Ha'at, la maison haute royale. Or, le deuxième candidat au titre de roi, celui qui a été choisi par Tasi Mane, appartenait à la maison Uma Kala Buk, considérée aujourd'hui comme inférieure à Uma Alin. Les raisons de l'apparition de deux candidats simultanés à la fonction de roi, et du différend qui en est résulté, résident dans le fait que, dans le passé, un des chefs du royaume, ayant appartenu à la maison Kala Buk, avait profané la maison lignagère royale. Selon les récits, la maison royale Kala Buk avait presque disparu il y a une centaine d'années, car tous ses

²⁰⁴ Na'i Babulo descendrait du *mane kwaik* (= frère aîné) des *loro tolu*, « trois princes » qui contrôlaient les terres du roi de Kamanasa, le plus ancien étant responsable de la région de Suai. Holbelis ici se met à une place dominante, puisque prétendre être le descendant du frère plus âgé est une manière de réécrire les mythes d'origine de manière à non simplement se donner de la légitimité, mais également une position de statut élevé.

²⁰⁵ Tandis que les *Lianain* sont les responsables pour parler de la culture, des droits liés aux ancêtres, et des récits qui valident les statuts, les *liurai* sont responsables des droits territoriaux qui en découlent.

²⁰⁶ Un des prétendants au trône a été assassiné début 2017, pour des raisons qui restent encore peu claires. Nous ne savons pas cependant si ce meurtre est en relation avec le projet Tasi Mane.

membres étaient morts, sauf un jeune homme. Le système matrimonial à Kamanasa étant uxori-local et matrilineaire, les autres maisons royales se sont mises d'accord pour un marché avec une famille habitant à Tilomar, Na'i Bak, probablement Bunaq, dont une des filles devait remplacer les anciens membres royaux. Cette maison, selon les murmures locaux, serait Uma Babulo, la maison haute de Holbelis, dont les membres portent encore le nom de Na'i Bak. Mais Na'i Bak est devenue une maison guerrière, connue pour ses conquêtes : elle serait allée jusqu'à Lorosa'e (partie orientale du Timor), ainsi qu'à Larantuka, pour conquérir des nouvelles terres pour son royaume, ce qui lui a valu le titre de nouveau chef du royaume, qui auparavant appartenait à Uma Alin. Toutefois, elle aurait échangé les objets sacrés des maisons royales pour des armes²⁰⁷, ce qui lui aurait valu, selon quelques-uns, d'être destituée de son dernier titre. Puis, plus récemment, un des membres de la maison Kala Buk avait été temporairement nommé roi, en attendant que le prochain jeune homme de la maison Uma Alin soit prêt pour le poste. Il serait néanmoins mort quelques jours plus tard, tombé du toit de la maison, pendant la cérémonie de reconstruction de la maison royale Uma Dato Kaen Ha'at. Ce serait là la preuve que la maison Kala Buk a été déshonorée et maudite par les ancêtres et que ses membres ne pouvaient plus prétendre à la fonction de roi. Le candidat de Kala Buk serait ainsi illégitime selon ceux de la maison Uma Alin, bien que ceux de la maison Uma Kala Buk réclament que la prospérité du royaume de Kamanasa est dû à leur ancêtre.

Ce long exemple, sans doute complexe, rend compte de la façon dont fonctionnent les appréciations sur la légitimité des prétendants au trône, et sur les arguments qui peuvent les appuyer ou les démonter. Mais quand les employés de Timor Gap ont cherché un appui local, ils ont décidé de reconnaître comme l'autorité traditionnelle authentique celui qui soutenait le plus le projet, c'est à dire le deuxième candidat, en s'adressant exclusivement à lui comme intermédiaire de la population locale et en citant son nom en tant que « chef » de Kamanasa dans leurs communiqués de presse, ce qui est revenu à lui conférer une légitimité publique.

3.2.4 L'innovation dans les pratiques rituelles

Face aux changements des temps modernes, on observe également une inflexion des rituels, un système qui a toujours été très adaptable. Un bon exemple de ces nouvelles

²⁰⁷ Il est considéré comme un sacrilège toute échange ou vente d'objets sacrés, le profanateur ayant soulevé la colère des ancêtres et maudit à jamais.

pratiques est la cérémonie imaginée pour la pose de la première pierre du projet Timor GAP : les chefs coutumiers ont préparé un *koba_{tt}* (panier rituel) avec du bétel et un *tanassak_{tt}* (panier des alliances) avec des morceaux de coton qui contenaient des raclures d'un *ulsuku_{tt}* (attache de cheveu en forme de pique) sacré appartenant à la maison la plus noble de Fatisin. Ce matériel a été placé dans un trou (photo hors texte 31) et ensuite recouvert de pierres et ciment, à l'emplacement de la première structure du projet pétrolier qui devait être construite, pour calmer l'animosité des esprits de la terre. Ensuite un porc a été sacrifié et son sang recueilli dans un *kala buk_{tt}* (noix de coco verte utilisée pour les rituels) a été utilisé pour « refroidir²⁰⁸ » la terre. La cérémonie a rassemblé le plus noble maître de la parole, le représentant de la maison la plus ancienne, le maître des rituels, mais aussi des fonctionnaires administratifs et des membres des entreprises privées, tous impliqués dans le déroulement de la cérémonie et parés de tissus traditionnels.

Cette cérémonie a été adaptée d'une procédure coutumière appelé « *matak malirim_{tt}* », un rituel pour apporter le « froid et le cru » aux habitants de la maison lignagère ainsi que dans tout le hameau. Ce rituel se déroule lors de la construction des maisons lignagères et est normalement exécuté pour la pose du « poteau mâle » (près duquel on range les objets sacrés) de la maison : le responsable rituel de la maison devant être inaugurée prépare un *koba_{tt}* avec sept feuilles de bétel et sept noix d'arec et un *tanassak_{tt}* avec du coton et des raclures d'*ulsuku_{tt}*, qui seront déposés dans le trou préalablement excavé pour la pose du poteau, ainsi qu'un *kala buk_{tt}* contenant du sang de cochon sacrifié, qui sera utilisé pour « refroidir » la terre. Le choix de ce rituel s'est appuyé sur le fait que dans les deux cas, la terre est « ouverte » pour accueillir des constructions humaines. La conformité avec les règles coutumières d'usage de la terre est alors prise en charge pour éviter toute manifestation maléfique des esprits maîtres de la terre.

De même, de nouveaux rituels visant la protection des motos et des voitures font leur apparition, directement inspirés par des rituels traditionnels de guerre : dans le deux cas un poulet est sacrifié et son sang versé directement sur l'autel guerrier de la maison concerné ou sur l'objet à être utilisé en tant que talisman de protection personnelle, ce qui dans le cas présent sont les motos et autos.

²⁰⁸ Pour rappel, dans la cosmogonie timoraise, la chaleur est liée à la fertilité et aux guerres. Dès lors, pour garder la paix et le bon fonctionnement de la société, il faut « refroidir » la terre, condition qui est atteinte à partir du sang de cochon sacrifié.

Enfin, une réunion a eu lieu à Fatisin pour discuter du nombre de buffles exigés pour les cérémonies : avec le nombre croissant de maisons alliées et la croissance démographique, il n'était plus possible que chaque maison fournisse un buffle, et la réduction du nombre d'animaux sacrifiés permettrait aux cérémonies de continuer : le nombre de habitants étant en augmentation dans le hameau mais le nombre de buffles étant le même, il fallait diminuer la consommation de viande lors de ces rituels pour garantir leur continuité. Cet exemple montre comment les rituels peuvent être adaptés aux conditions présentes.

Le suivi de ces changements rapides indique parallèlement à quels éléments de leur culture ces communautés sont plus particulièrement attachées : le constat que les rituels dédiés aux ancêtres et les itinéraires rituels sont en intensification, tandis que ceux soulignant la hiérarchie politique et les positions sociales sont en décadence, montre ici l'importance de la bonne entente avec les ancêtres et la démarcation du territoire, des éléments inséparables selon leur cosmogonie ; cela montre aussi qu'un changement politique et social est en cours. A Kamanasa, comme dans d'autres parties du pays, les principes d'appui mutuel et d'harmonie se montrent plus importants que l'entretien de l'organisation hiérarchique. Selon Rose (2017, p. 6), « *la réticence pour aider un voisin dans le besoin (particulièrement avec le travail agricole), ou le comportement qui crée la discorde (telle que le vol) est tabou, pas simplement en raison de la rupture sociale qu'il peut créer, mais parce qu'il peut provoquer la colère des ancêtres toujours attentifs, qui peuvent faire connaître leur colère par le mauvais temps ou la maladie* ».

Le bouleversement spatial qu'a entraîné le projet souligne d'ailleurs comment la structure territoriale est ponctuée par des lieux sacrés, qui lient les groupes à leur territoire ainsi qu'à leur passé. Tous les aspects de la vie sociale, dans cette période de mutations, sont affectés par les tensions entre les groupes, mais c'est particulièrement la terre qui catalyse la plupart des conflits. Finalement, l'opposition entre les valeurs économiques et les valeurs symboliques, explicitée par les attentes sur le projet Timor Gap, dans l'ensemble, a dressé les générations les unes contre les autres. Ces conflits pourraient ainsi affecter, à long terme, la cohésion sociale, si centrale dans la vie de ces communautés.

Conclusion générale

Vers une résilience culturelle ?

Tout au long de cette thèse, j'ai tâché de décrire et d'analyser les modalités de la gestion rituelle du territoire et l'évolution de ces pratiques au long du temps, approches nécessaires pour aborder la situation actuelle dans laquelle les populations locales sont confrontées à des changements importants une fois de plus apportés de l'extérieur. Ces changements questionnent bien sûr, d'une façon générale, le développement exogène et son impact sur des sociétés traditionnelles, 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 tradition et développement. De façon plus pertinente pour les sociétés locales de Suai, les changements en cours questionnent la capacité qu'elles ont de s'adapter voire d'absorber ces changements tout en continuant à maintenir les fondements de leur société, et est l'occasion d'interroger ce qui fonde l'identité locale, ce jeu de complémentarités et d'oppositions entre les Bunaq et les Tetun.

La souplesse du système : une société intégrative

L'insertion ancienne du Timor dans les réseaux d'échanges régionaux ainsi que les nombreuses transitions socio-politiques, matérielles et techniques auxquelles ont été confrontés les habitants de Kamanasa tout au long de leur histoire a contribué à la naissance d'une société flexible et résiliente. Certes, les dynamiques en cours dans la région et la tension foncière perceptible autour du projet Tasi Mane tendent à raviver les différences de statut, et à différencier les stratégies des Tetun, qui affichent leur antériorité de l'occupation dans la région, de celles des Bunaq, qui soit cherchent à se raccrocher aux généalogies tetun, soit cherchent une légitimité du côté du droit moderne favorisant les usagers de la terre (plutôt que leurs détenteurs traditionnels).

Mais d'une façon générale, ces deux groupes linguistiques ont en réalité des histoires similaires, aussi bien qu'une culture très proche. Il n'y aurait pas ainsi entre eux d'opposition ni de clivage aussi tranché que le fait penser la linguistique, qui les désigne comme deux groupes complètement différents, appartenant à deux mondes éloignés, celui des Papous et celui des Austronésiens. Ainsi on constate que la langue ne rend pas compte du phénomène de syncrétisme qui s'est imposé il y longtemps au sein de ces deux populations. L'ensemble de

récits, rituels et musiques partagés entre Bunaq et Tetun, suggère également une grande proximité entre les deux groupes. Mais le moteur principal de leur rassemblement a été l'organisation du commerce.

On a vu dans le chapitre 2 comment ces deux groupes sont parvenus, dans l'histoire, à composer entre eux une société originale, en particulier basée sur des règles matrilineaires communes permettant une complémentarité assez parfaite entre Tetun et Bunaq. L'hypothèse que l'on peut avancer concernant ce point est celle d'un emprunt des pratiques matrilineaires d'un groupe à l'autre. Les Tetun de leur côté apparaissent assez résolument liés au commerce et les récits concernant leur venue semblent décrire plusieurs vagues successives, vectrices chacune de normes sociales et politiques différentes, telles que les illustrent les récits des « trente-deux voyageurs », de Suri Tuan « l'ancienne épée » ou Suri Nurak « la nouvelle ». Mais au gré des alliances matrimoniales et politiques que les récits laissent entrevoir, la constitution des deux groupes semble davantage basée sur des références géographiques que sur des différences culturelles (outre la langue, bien sûr) : les Bunaq dans leurs récits se réfèrent à la montagne, et les Tetun systématiquement à la plaine. Ceci n'est pas seulement une référence à l'origine, mais aussi une référence à la spécialisation opérationnelle qui a permis au commerce de fonctionner, associant les approvisionneurs des produits de la forêt et des montagnes, aux gérants des comptoirs de commerce placés sur la côte. Là réside sans doute un champ encore à explorer, associant l'histoire et la linguistique.

L'histoire démontre en tout cas, à l'échelle des royaumes ou des villages, que l'incorporation des nouveaux arrivants dans la hiérarchie des groupes d'origine, ou la recomposition sociale pour absorber les migrants, est une stratégie systématique qui a permis par le passé la résilience du système économique, social et culturel. Le récit de la mangrove de Fesawa, où deux reines tisserandes de la côte refusent l'alliance avec les deux princes de la montagne, illustre comment ce refus d'alliance et d'intégration est générateur de destruction : le village est submergé par le déluge que déclenchent les princes, et ceux-ci sont en retour frappés par une énorme vague qui détruit leur royaume. La voie de l'alliance et de l'intégration dans le territoire est ainsi à la base du fonctionnement de la société.

Cette intégration de ce qui est nouveau ou étranger est facilitée par une caractéristique qui transparaît à travers tous les récits. Ceux-ci tendent à décrire en effet la naissance d'un nouvel ordre de façon positive par rapport à l'ordre antérieur, qui est assimilé au « sauvage », à un élément antinomique de la civilisation. Ainsi, les trente-deux voyageurs apportent la

civilisation et l'ordre à un monde décrit comme brutal et sauvage, sans chefs ni lois. Suri Nurak apporte lui aussi l'ordre et la paix dans un royaume agité par les guerres et les destructions. Tout ce qui vient de l'extérieur est auréolé de prestige et de noblesse, comme on l'a vu, et de fait il n'est pas étonnant de voir que le projet pétrolier a été accueilli avec cette même attitude, les habitants voyant dans Tasi Mane la perspective d'une amélioration de leur sort, d'un élément qui viendrait apporter un changement positif à leur société. Cela n'empêche pas les inquiétudes qu'ils peuvent avoir quant au maintien de leur système rituel et territorial, qui est une priorité, et quant à la représentation de la modernité comme étant vectrice de bouleversement voire de chaos. On le verra ci-dessous.

Un élément de stabilité : le territoire

Nous avons également vu que la recherche de la continuité est une notion clé dans une société où les changements de cycles sont fréquents et la variabilité du milieu est extrême. Dans le royaume de Kamanasa, la tradition orale est le véhicule de cette continuité, puisqu'elle garantit le fonctionnement social à travers la légitimation du pouvoir et de la territorialité d'un groupe, de même qu'elle agit en tant que marqueur temporel à travers la succession des faits dont font état les récits. Bonte et Izard (1991) avaient déjà insisté sur le fait que les mythes ont pour fonction de rassembler les individus d'une société autour d'une même cosmogonie et que, lors des périodes de changements (géographique, social ou politique) et de crise, les créations mythiques interviennent pour que la société s'ajuste à un nouveau contexte idéologique et politique et permette de conférer cette continuité à leur existence.

De même, on peut voir que les récits associés aux lieux sacrés, qui eux-mêmes balisent un territoire, ont été un élément crucial qui a permis aux populations locales de garder et de reproduire leurs pratiques rituelles et leur territorialité ; et qu'au-delà, la capacité de modifier les références symboliques à travers l'adaptation des récits, c'est-à-dire leur souplesse, permet l'intégration de nouveaux éléments captant et assimilant les changements en cours. Le territoire, que légitime l'ensemble des récits, et que réactivent les rituels, 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 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.

La situation cependant est en passe de changer avec la mise en place du cadastre foncier, 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, 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. On voit ainsi ce qui était un système qui fonctionnait sur une base consensuelle se transformer en arène où chacun va tenter d'obtenir une reconnaissance via le droit moderne. Il n'est pas exclu que les deux systèmes traditionnel et moderne continuent de coexister longtemps, étant donné la capacité que les habitants ont montré pour concilier les principes très différents, comme l'administration coutumière et celle des Portugais. Mais le domaine foncier est désormais l'objet de tensions, le temps que tout ceci s'ajuste.

En revanche, on peut s'interroger sur la performance de tout ce système coutumier à maintenir et préserver la biodiversité, ce qui est une fonction qu'on attribue généralement aux formes locales de gouvernance ou aux dispositifs endogènes liés à la gestion de la nature. Ainsi, la vie rituelle définit constamment les modalités d'usage des ressources naturelles et d'inscription du groupe dans le territoire. On pourrait penser que les règlements et coutumes traditionnels qui entourent les lieux sacrés jouent un rôle de protection communautaire de ces lieux et permettent la conservation de leurs ressources naturelles, ce qui dans les faits peut s'observer, du moins sur de petits espaces, par exemple avec la forêt sacrée de Knuia Laran, ou dans certains autres sites comme la mangrove de Fesawa. Mais la finalité ultime de ces rituels semble davantage être de réaffirmer l'ordre social que de protéger directement l'environnement, dont la conservation apparaît secondaire dans les préoccupations des habitants, par rapport à une dimension spirituelle qui est primordiale.

Vers l'achèvement d'un cycle temporel ?

Par ailleurs, toutes les cultures n'ont pas les mêmes représentations du temps : cette notion peut recouvrir des représentations très différentes, des manières d'évoquer

l'enchaînement des événements aussi diverses que les cultures et langues qui les renferment. En Occident prédomine une conception linéaire du temps, selon laquelle ce temps est défini par rapport aux mesures de l'horloge et où les événements précurseurs d'un nouvel ordre peuvent survenir à tout moment. En Asie du Sud-Est en revanche, le temps est plutôt perçu comme cyclique, avec une succession d'événements qui se reproduisent dans une boucle sans fin. Selon Bloch (2017), dans les cultures occidentales les humains sont perçus comme des créatures individuelles, uniques, limitées dans le temps et dans l'espace, tandis que dans certaines cultures orientales ils ne sont pas limités par le corps physique et sont perçus avec une dimension impersonnelle et éternelle : ce sont des êtres transcendants et intemporels.

En Insulinde, la structure sociale, avec une hiérarchie fondée sur la précédence, ou encore les richesses et le prestige qui leur sont associés et qui peuvent être transmis d'un groupe à l'autre, sont autant de moyens de percevoir et même parfois de contrôler le temps présent. La répétition des étapes et des trajets de chaque groupe marque le temps passé, avec une succession d'événements verbalisée par l'espace ; il s'agit ici d'un temps « spatiotemporel » (Itéanu 2017).

C'est à travers ce temps rythmé par les saisons et les travaux agricoles annuels que les perceptions du passé se trouvent appuyées sur une organisation rituelle sophistiquée, qui ordonne à la fois la hiérarchie des valeurs et l'agencement des relations sociales (Barraud 2017). Par l'intermédiaire des « topogénies », cette organisation rituelle fait bien souvent référence aux mythes et récits, des événements passés ancrés sur le territoire. Il en va de même avec les récits d'origine et les mythes trouvés à Kamanasa, où l'itinéraire des ancêtres est marqué par des étapes se situant dans un temps cyclique et dans l'espace. On voit ainsi les « moments » de l'histoire locale se succéder avec des perceptions récurrentes d'un « nouvel ordre » venant se surimposer à un « ancien ordre », dans un modèle de temporalité cyclique. Lorsque les principes de rapports équilibrés avec le territoire et les esprits ne sont pas respectés, le monde converge à un état de désordre et de guerres pour ensuite, à travers les rituels, être conduit à nouveau à l'ordre et à l'équilibre universel.

Si le système de gestion coutumier de la terre a montré une résilience et une capacité adaptative face aux événements de l'histoire et de l'environnement, la conception d'un temps cyclique, qui puisse se renouveler à travers des rituels qui rétablissent l'ordre universel suite à une période de chaos, est un élément important dans cette capacité de résilience. Cette

recherche d'un équilibre, entre ordre et chaos, est d'ailleurs commune dans les populations locales de l'Asie du Sud-est.

Les représentations du projet pétrolier assimilent la « modernité » à un élément de prestige, susceptible de procurer la richesse, mais parallèlement elle est perçue par les populations locales comme un élément déclencheur du chaos : c'est un retour au point départ dans le temps cyclique qui prévaut localement, une fatalité dans un monde qui converge toujours vers un état de désordre et de guerres pour ensuite, à travers les rituels, être conduit à nouveau vers l'ordre et à l'équilibre universel. Le rôle des humains dans ces cycles qui s'enchaînent est ainsi de favoriser le retour à l'ordre, qui s'obtient en grande partie avec l'appui des non-humains, c'est-à-dire par le biais des rituels.

La renaissance des populations locales

Aujourd'hui, on peut percevoir un début de ces réajustements à Suai, avec des réactions qui concernent trois domaines : celui des rituels bien sûr, celui des stratégies sociales et hiérarchies traditionnelles, et celui des identités culturelles, les trois étant indissociables. Ces stratégies englobent, entre autres, la réactivation du pouvoir et la réappropriation des lieux sacrés, l'adaptation des rituels pour des situations nouvelles et le renforcement des rituels liés à la terre. D'autres stratégies impliquent le renouvellement des repères identitaires, qui s'opère via la validation des droits des groupes sur la terre, laquelle est procurée par l'invocation des récits de la tradition orale, ce qui peut expliquer à la fois l'empressement de les faire valoir, et la crainte de les diffuser car une fois énoncés, leur contenu peut être mis en question. D'autres ajustements concernent les nouvelles configurations et clivages dans la société, dont il a été question au chapitre 5. D'une façon générale, on peut dire que le projet pétrolier a été déclencheur d'un renouveau culturel, social et coutumier, et qu'il a réactivé des enjeux majeurs dans le domaine de la coutume qui, dans le contexte de l'après indépendance, ne recouvrait à Suai, région difficilement accessible laissée jusque-là à l'écart, qu'une faible importance. Les responsables de la coutume ont d'ailleurs été très fortement revitalisés par les négociations autour de la terre et la mise en place de transactions permettant de se concilier le bon vouloir des non-humains et des ancêtres dans l'aménagement d'une base pétrolière et d'un aéroport.

Dans le monde, après les années quatre-vingt-dix, les populations locales se sont vues confrontées à une intégration de plus en plus rapide dans le système global ainsi qu'à une conséquente accélération des transformations, mais cela n'a pas été synonyme d'un affaiblissement de leurs identités, qui sont au contraire très dynamiques (Tcherkézoff et Douaire-Marsaudon 1997 : 10, Peltier 1997). Mais ce processus de renouvellement culturel n'est pas nouveau au Timor ; en fait, il y a été surtout observé dans le cas des maisons lignagères, cible de l'armée indonésienne parce qu'elles étaient à la fois le symbole de l'identité timoraise et celui d'une société « primitive » par les cultes rendus aux ancêtres ou aux esprits ; les exactions de l'armée ont abouti à la destruction de bon nombre d'entre elles et à leur abandon forcé, la plupart des maisons traditionnelles en bois ayant été brûlées à plusieurs reprises, contre la résistance, pour obliger les populations à se déplacer, ou encore en représailles après le référendum de 1999. Après le départ de l'armée indonésienne, ces maisons ont non seulement résisté en tant qu'entité sociale, mais ont été systématiquement reconstruites, au fur et à mesure que les communautés timoraises reprenaient le contrôle de leur organisation politique et rituelle, comme l'a décrit Sousa (2007).

Bien que l'avenir de ces populations soit impossible à prédire, les stratégies mises en place témoignent la volonté de ces groupes de sauvegarder leur système traditionnel d'organisation socio-territorial ; le fait qu'ils aient accepté que je réalise cette étude sur leur société envoie le même message. Ce choix ne peut être compris que dans un cadre de réappropriation et réinterprétation de la modernité selon les principes qui régissent la vie de ces sociétés.

Dans le cadre de cette étude et de beaucoup d'autres où des populations locales se voient confrontés à des projets de réaménagements territoriaux et de construction de grandes infrastructures qui entraînent des grands changements socio-environnementaux rapides, se pose la question de l'interaction entre développement et coutume, et de la façon dont la modernité peut être intégrée dans un cadre considéré comme « coutumier », « traditionnel ». Nous avons vu que l'assimilation de la coutume au sous-développement est souvent un argument utilisé dans les discours gouvernementaux visant à promouvoir le développement, même si « *c'est le plus souvent l'incapacité à leur donner un cadre de résolution politique qui est en cause et non d'hypothétiques obstacles naturels à la croissance* » (Raulin 2005 : 12). Un thème fréquemment mis en avant est celui de l'immutabilité voire de l'immobilisme des sociétés d'autrefois, qui n'est comme on sait qu'un mythe.

De même, la notion de coutume, utilisée tantôt pour unifier, tantôt pour affirmer des différences, est née de l'affirmation des identités des populations locales face à l'Occident : méprisés par les administrations coloniales et les missionnaires, les traditions ont commencé à être employés en tant qu'armes contre la domination coloniale et sont devenues dès lors objets de fierté locale. Ce retour à la tradition n'était donc pas une réaction anti-moderne, mais plutôt une affirmation identitaire face au dénigrement politique occidental (Keesing 1982, Hobsbawn 1983, Hamelin et Wittersheim 2002 : 12).

La théorie des traditions inventées et la distinction entre culture vécue et culture représentée implique que les sociétés n'auraient pas conscience de leur spécificité culturelle avant l'arrivée des Européens, ce qui est largement contredit par la connaissance des anciens réseaux d'échanges et d'alliances. Par ailleurs cette théorie conclut à une acculturation irréversible face à une « modernité » appauvrissante, et stipule que tout syncrétisme est une forme inauthentique et une manipulation instrumentale (Hamelin et Wittersheim 2002 : 15).

Néanmoins le cas du rituel de la première pierre du projet pétrolier, accompli par les populations locales, ainsi que les multiples rituels aménagés et concessions faites pour accueillir un méga-projet pétrolier dans un territoire coutumier est un exemple concluant de la façon dont l'ancien et le nouveau, la modernité et la coutume, sont capables de s'allier pour permettre aux populations locales d'intégrer les changements. Comme dans le cas étudié par Bensa (2002 : 193), l'intégration du projet dans les pratiques coutumières laisse entendre « *un ferme refus de se laisser inventer par d'autres, la volonté nette de se tenir dans la continuité d'habitudes qu'on ne saurait abandonner* ». Ainsi les habitants de Kamanasa s'impliquent-ils dans la réalisation du projet et intègrent les changements sans pour autant rompre avec les obligations sociales qui constituent la base de leur identité, partageant ainsi une vie « moderne » et une vie « culturelle ».

Bibliographie

Abinales, Patricio N. 1996. Review of *In the Shadow of Mount Ramelau: The Impact of the Occupation of East Timor* by George J. Aditjondro; *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation* by Peter Carey, G. Carter Bentley, par George J. Aditjondro, Peter Carey, et G. Carter Bentley. *The Journal of Asian Studies* 55 (3): 774-76.

<https://doi.org/10.2307/2646502>.

Acciaoli, Greg. 2009. « Distinguishing Hierarchy and Precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi ». In *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*, par Michael P. Vischer, 51-90. ANU E Press.

Aditjondro, George J. 1994. *In the Shadow of Mount Ramelau: The Impact of the Occupation of East Timor*. Édité par Rudie Trienes. Leiden, the Netherlands: INDOC, Indonesian Documentation and Information Centre.

Albuquerque, Davi Borges de. 2010. Elementos para o estudo da ecolinguística de Timor Leste. *Revista Eletrônica de Linguística* 4 (1): 21-36.

Barrkman, Joanna. 2014. « The textiles of Suai-Camenaça ». In *Textiles of Timor : island in the Woven Sea*, édité par Roy W. Hamilton et Joanna Barrkman. Los Angeles : UCLA Press.

Barrkman, Joanna. 2014b. *The textiles of Covalima, Timor-Leste*. Dili : Timor Aid ; SEAC, RDTL.

Bensa, Alban. 2002. « Résistances et innovations culturelles Kanak : 'l'aire coutumière' du centre Tjibaou (Nouvelle-Calédonie) ». In *La tradition et l'Etat : Eglises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, édité par Christine Hamelin, et Eric Wittersheim, 185-205. L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain, n.2.

Barker, Graeme, et Martin B. Richards. 2013. « Foraging-Farming Transitions in Island Southeast Asia ». *Journal of Archaeological Method and Theory / Discontinuities and Continuities: An Historical and Sociological Approach to Evolution of Past Societies* 20 (2): 256–280. <http://www.jstor.org/stable/43654353>.

Barnes, Robert H. 2005. A Ritual Resurgence in Eastern Indonesia. *Anthropos* 100 (2): 359-77.

Barnes, Susana, Hans Hägerdal, et Lisa Palmer. 2017. An East Timorese Domain: Luca from Central and Peripheral Perspectives. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 173 (2-3): 325-55.

<https://doi.org/10.1163/22134379-17302020>.

Barraud, Cécile. 2017. Rythmes et jalons : réflexions sur la perception du présent dans une société de l'est des Moluques (Indonésie). *Communication orale* au Colloque international Temps et temporalité en Asie du Sud-Est - Projet CAMNAM : Enquête sur les formes de la mémoire collective dans l'espace khmer et en Asie du Sud-Est. Institut National des Langues et Civilisations Orientales, du 29 novembre au 2 décembre 2017 : 20.

Bellwood, Peter. 1997. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bellwood, Peter. 2002. « Farmers, foragers, languages, genes: the genesis of agricultural societies ». In *Examining the farming-language dispersal hypothesis*, par Peter Bellwood, Colin Renfrew, 17–28. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Bellwood, Peter. 2005. *First farmers: the origins of agricultural societies*. Oxford: Blackwell.

Bellwood, Peter, et Marc Oxenham. 2008. « The Expansions of Farming Societies and the Role of the Neolithic Demographic Transition ». In *The Neolithic Demographic Transition and Its Consequences*, édité par Jean-Pierre Bocquet-Appel et Ofer Bar-Yosef, 13-34.

Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8539-0_2.

Berthe, Louis. 1959. Sur quelques distiques Buna' (Timor central). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 115(4): 336-371.

Berthe, Louis. 1972. *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres*. Paris : CNRS.

Biblioteca Nacional de Lisboa. 1980. Timor do século XVI ao século XX. *Catalogue d'exposition*, 66p.

Blaser, Mario, Harvey A. Feit et Glenn McRae (eds). 2004. *In the way of development: Indigenous peoples, life projects, and globalization*. London: Zed Books.

Blench, Roger M. 2012. « Vernacular names for taro in the Indo-Pacific region and their possible implications for centres of diversification ». In *Irrigated Taro Colocasia esculenta in*

the Indo-Pacific: Biological, Social and Historical Perspectives, édité par Matthew Spriggs, David Addison, and Peter J. Matthews, *Senri Ethnological Studies* 78: 21-43. National Museum of Ethnology.

Bloch, Maurice. 2017. Can there be a specific understanding of time and temporality in particular places? *Communication orale* au Colloque international Temps et temporalité en Asie du Sud-Est - Projet CAMNAM : Enquête sur les formes de la mémoire collective dans l'espace khmer et en Asie du Sud-Est. Institut National des Langues et Civilisations Orientales, du 29 novembre au 2 décembre 2017 : 18.

Bonnemaison, Joël. 1986. *L'arbre et la pirogue. Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Essai de géographie culturelle*. Collection Travaux et documents 201, livre I. Paris : Editions de l'ORSTOM.

Bonnemaison, Joël. 1992. Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie. *Géographie et cultures* 3: 71-88.

Bonte, Pierre ; Izard, Michel (dir.). 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF. 842p.

Bovensiepen, Judith. 2014. Paying for the Dead: On the Politics of Death in Independent Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15 (2): 103-22.

<https://doi.org/10.1080/14442213.2014.892528>.

Bovensiepen, Judith. 2014b. Installing the Insider "Outside": House Reconstruction and the Transformation of Binary Ideologies in Independent Timor-Leste. *American Ethnologist* 41 (2): 290-304. <https://doi.org/10.1111/amet.12076>.

Bovensiepen, Judith, Monis Filipe et Flaviano Freitas. 2016. « Expectations of Development: the Tasi Mane Project in Suai-Covalima ». In *Timor-Leste: the Local, the Regional and the Global. Refereed proceedings of the Timor-Leste Studies Association's 2015 conference (9-10 July 2015)*, par Sarah Smith, Nuno C. Mendes, Antero B. Silva, Alarico C. Ximenes, Clinton Fernandes et Michael Leach, 220-224. Hawthorn: Swinburne Press.

Bovensiepen, Judith, et Frederico Delgado Rosa. 2016. Transformations of the Sacred in East Timor. *Comparative Studies in Society and History* 58 (03): 664-93.

<https://doi.org/10.1017/S0010417516000311>.

Brady, Cynthia, David Timberman. 2006. The Crisis in Timor-Leste - Causes, Consequences and Options for Conflict Management and Mitigation. *A Report for USAID Timor-Leste*.

Bornand, Sandra. 2010. Entre ciel et terre : de la construction de l'espace à la construction d'une identité collective dans deux récits d'origine des Zarma (Niger). *Journal des africanistes : L'expression de l'espace dans les langues africaines II* 79 (2): 13-42.

Bouma, George A., et Halina T. Kobryn. 2004. Change in vegetation cover in East Timor, 1989–1999. *Natural Resources Forum* 28 (1): 1-12.

Bubandt, Nils. 2008. Rumors, Pamphlets, and the Politics of Paranoia in Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 67 (3): 789–817. <https://doi.org/10.1017/S0021911808001162>.

Bulbeck, David. 2008. An integrated perspective on the austronesian diaspora : The Switch from Cereal Agriculture to Maritime Foraging in the Colonisation of Island Southeast Asia. *Australian Archaeology* 67: 31–51.

Bulbeck, David, et Ian Caldwell. 2000. *Land of Iron: The Historical Archaeology of Luwu and the Cenrana Valley ; Results of the Origin of Complex Society in South Sulawesi Project (OXIS)*. Centre for South-East Asian Studies - University of Hull, School of Archaeology and Anthropology - Australian National University.

Cabasset-Semedo, Christine. 2009. « Thinking about tourism in Timor-Leste in the era of sustainable development. A tourism policy emerging from grass-roots levels ». In *East Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century*, édité par Christine Cabasset-Semedo et Frédéric Durand, 213-232. Bangkok: IRASEC.

Caldwell, Ian, Kathryn Wellen. 2017. Finding Cina: A New Paradigm for Early Bugis History. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 173 (2-3): 296-324.

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): 312-45.

<https://doi.org/10.1163/22134379-17102006>.

Catry, Jean-Pierre. 2004. Quand l’Australie spolie le Timor-Oriental. *Le monde diplomatique*, Pétrole et souveraineté (novembre 2004): 10. Available at: <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/CATRY/11646> [Accessed 7 mars 2018].

CAVR (Comissão de Acolhimento, Verdade, e Reconciliação Timor Leste). 2005. *Relatório da Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR) de Timor-Leste: Resumo Executivo*. CAVR, 215p.

CAVR (Comissão de Acolhimento, Verdade, e Reconciliação Timor Leste). 2013. *Chega! The final report of the Timor-Leste commission for Reception, Truth and Reconciliation (CAVR)*. Jakarta: KPG in cooperation with STP-CAVR. 5 volumes ; vol. i: xxvii + 594p.

Choi, Jae Young, Adrian E. Platts, Dorian Q. Fuller, Yue-Ie Hsing, Rod A. Wing, et Michael D. Purugganan. 2017. The Rice Paradox: Multiple Origins but Single Domestication in Asian Rice. *Molecular Biology and Evolution* 34 (4):969–979. <https://doi.org/10.1093/molbev/msx049>.

Cordell, John. 2000. *Remapping the waters : the significance of sea tenure- based protected areas. Third Conference on Property Rights, Economics and Environment : Marine Resources*. International Center for research on Environmental Issues, Université d’ Aix-Marseille III.

Cowan, Hendrik Karel Jan. 1963. Le Buna’ de Timor : une langue « ouest-papoue ». *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 119 (4): 387-400.

Crowther, Alison, Leilani Lucas, Richard Helm, Mark Horton, Ceri Shipton, Henry T. Wright, Sarah Walshaw, et al. 2016. Ancient Crops Provide First Archaeological Signature of the Westward Austronesian Expansion. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113 (24): 6635-40. <https://doi.org/10.1073/pnas.1522714113>.

Crush, Jonathan. 1995. *Power of development*. London: Routledge.

Cryan, Meabh. 2015. Dispossession and Impoverishment in Timor-Leste: Potential Impacts of the Suai Supply Base. *SSGM Discussion Paper 2015/15*. Canberra: ANU. <http://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/SSB/2015/DP-2015-15-Cryan.pdf>

- Cryan, Meabh. 2015b. « Empty Land? The Politics of Land in Timor-Leste ». In *A New Era? Timor-Leste after the UN*, édité par Sue Ingram, Lia Kent et Andrew McWilliam, 141-51. Canberra: ANU Press.
- Cunningham, Clark E. 1964. Order in the Atoni house. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120(1): 34-68.
- D'Andrea, Claudia. 2003. The Customary Use of Natural Resources in Timor Leste. *Regional workshop on « Land Policy Administration for pro-Poor Rural Growth »*, Dili, pp.1-35.
- Denham, Tim. 2011. Early Agriculture and Plant Domestication in New Guinea and Island Southeast Asia. *Current Anthropology*, 52(S4): S379–S395. Available at: <http://www.jstor.org/stable/info/10.1086/658682> [Accessed March 17, 2018].
- Denham, Tim. 2013. Early farming in Island Southeast Asia: an alternative hypothesis. *Antiquity* 87 (335): 250–257.
- Devant, Sara Gonzalez. 2008. Displacement in the 2006 Dili Crisis: Dynamics of an Ongoing Conflict. Refugee Studies Centre, *Working Paper* n.45. Oxford: Oxford University Press.
- Di Méo, Guy. 1998. *Géographie sociale et territoires*. Editions Nathan, Collection Henri Mitterand, Série « Géographie ». 320p.
- Donohue, Mark, Tim Denham. 2010. Farming and Language in Island Southeast Asia: Reframing Austronesian History. *Current Anthropology* 51 (2): 223-256.
- Douglas, Mike, K.C. Ho and Giok Ling Ooi. 2008. *Globalization, the city and civil society in Pacific Asia*. Routledge Taylor & Francis Group, Series Rethinking Globalizations. 312p.
- Dumont, Louis. 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil.
- Durand, Frédéric. 2002. *Timor Lorosa'e, Pays au carrefour de l'Asie et du Pacifique. Un atlas géo-historique*. Presses Universitaires de Marne-la-Vallée ; IRASEC.
- Durand, Frédéric. 2008. *Timor-Leste en quête de repères, perspectives économique-politiques et intégration régionale 1999-2050*. Editions Arkuiris-IRASEC, Toulouse-Bangkok, 216p.

- Durand, Frédéric. 2009. Timor-leste face à la récurrence des crises failed state, ou pays en quête de projet ?. *Lusotopie* XVI (2): 65-81.
- Durand, Frédéric. 2009b. *42000 ans d'histoire de Timor Est*. Editions Arkuiris. 130p.
- Durand, Frédéric. 2012. *Timor Leste e o Mundo*. Editions Arkuiris.
- Eliade, Mircea. 1989. *Traité d'histoire des religions*. Payot. 390p.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Feeny, David, Fikret Berkes, Bonnie J. McCay, et James M. Acheson. 1990. The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later. *Human Ecology* 18 (1): 1-19.
- Feijó, Rui Graça, et Susana de Matos Viegas. 2016. Património edificado e construção da memória social. Reconhecimento e homenagens aos mártires em Lautém. *Veritas - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e* 4 (3): 61-77.
- Fitzpatrick, Daniel. 2002. *Land Claims in East Timor*. Australia: Southwood Press. 246p.
- Fitzpatrick, Daniel, et Susana Barnes. 2010. The relative resilience of property: first possession and order without law in East Timor. *Law & Society Review* 44 (2): 205-238.
- Foale, Simon. 2001. 'Where's our development?'. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2 (2): 44-67. <https://doi.org/10.1080/14442210110001706105>.
- Forestier, Hubert, et Dominique Guillaud. 2005. Des Austronésiens en Asie-Pacifique. Continuités et ruptures sur le chemin des migrations anciennes. *Aséanie* 16: 11-40.
- Fox, James J. 1971. « A Rotinese dynastic genealogy: Structure and events ». In *The translation of culture : Essays to E E Evans-Pritchard*, édité par T. Beidelman, 37-77. London: Tavistock Publications Limited.
- Fox, James J. 1977. *Harvest of the palm: ecological change in eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fox, James J. 1977b. Notes on the southern voyages and settlements of the Sama-Bajau. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 133(4): 459-465.

Fox, James J. 1988. « The historical consequences of changing patterns of livelihood on Timor ». In *Contemporary issues in development*, édité par Deborah Wade-Marshall et Peter Loveday, (1): 259-279. Northern Australia : Progress and prospects. Casuarina: ANU North Australia Research Unit.

Fox, James J. 1993. « Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay ». In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, édité par James J. Fox, 1-29. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School of Pacific Studies. The Australian National University.

Fox, James J. 1995. Installing the Outsider Inside: The Exploration of an Epistemic Austronesian Cultural Theme and Its Social Significance. *Revised draft*. Presented at Local Transformations and Common Heritage in Southeast Asia, the first Conference of the European Association for Southeast Asian Studies, Leiden University, June 29-July 1.

Fox, James J. 2000. « Tracing the path, recounting the past: historical perspectives on Timor ». In *Out of the ashes: destruction and reconstruction of East Timor*, édité par James J. Fox et Dionisio Babo Soares, 1-29. ANU Press.

Fox, James J. 2006. « Genealogy and Topogeny: Toward an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names ». In *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, édité par James J. Fox, 89-100. Canberra : Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies, Dept. of Anthropology.

Fox, James J. 2006b. « The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of precedence in Eastern Indonesia ». In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, édité par James J. Fox et Clifford Sather, 133-156. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Fox, James J., et Dionisio Babo-Soares. 2003. *Out of the Ashes: Destruction and Reconstruction of East Timor*. Canberra: ANU E Press.

Francillon, Gérard. 1967. Some matriarchic aspects of the social structure of the southern Tetun of middle Timor. *Thèse de doctorat*, The Australian National University. 478p.

Francillon, Gérard. 1989. Un Profitable échange de frères chez les Tetun du Sud, Timor central. *L'Homme* 29 (109): 26-43.

Friedberg, Claudine. 1971. L'agriculture des Bunaq de Timor et les conditions d'un équilibre avec le milieu. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 18 (12): 481-532.

Friedberg, Claudine. 1978. *Comment fut tranchée la liane céleste et autres textes de la littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*, recueillis et traduits par Louis Berthe. Séries SELAF - Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France 150, Tradition Orale 25.

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*, Université Paris V- René Descartes. V tomes.

Friedberg, Claudine. 1990. *Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*. Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, série B Botanique, Tome 32. Paris, Editions du MNHN.

Friedberg, Claudine. 1992. « La question du déterminisme dans les rapports homme/nature ». In *Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières*, édité par Marcel Jollivet, p. 55-68. CNRS Editions.

Friedberg, Claudine. 1999. « Les relations aux ancêtres aujourd'hui et la gestion de la forêt tropicale dans l'Indonésie de l'est ». In *L'Homme et la Forêt Tropicale*, par Serge Bahuchet, Daniel Bley, Hélène Pagezy, et Nicole Vernazza-Licht, pp.45-57. Travaux de la Société d'Ecologie Humaine.

Galipaud, Jean-Christophe. 2014. *Sanan Rai, a vanishing heritage in Timor-Leste*. State Secretariat for Art and Culture, Dili. 78 pages.

Galipaud, Jean-Christophe. 2015. Réseaux néolithiques, nomades marins et marchands dans les petites îles de la Sonde. *Archipel : L'Est insulindien* 90: 49-74.

Galipaud, Jean-Christophe, I-Lin Wu, Anne Di Piazza. 2014. « Un monde sans frontières : la diaspora austronésienne en Asie du Sud-Est et en Océanie ». In *Les sciences humaines et*

sociales dans le Pacifique Sud, édité par Laurent Dousset, Barbara Glowczewski, Marie Salaün, 3-14. Cahiers du Credo, Pacific-credo Publications.

Galipaud, Jean-Christophe, Rebecca Kinaston, Siân Halcrow, Aimee Foster, Nathaniel Harris, Truman Simanjuntak, Jonathan Javelle, et Hallie Buckley. 2016. The Pain Haka Burial Ground on Flores: Indonesian Evidence for a Shared Neolithic Belief System in Southeast Asia. *Antiquity* 90 (354): 1505-21. <https://doi.org/10.15184/aqy.2016.185>.

Glantz, Meyer, et Jeannette Johnson. 1999. *Resilience and development: positive life adaptations*. New York: Kluwer Academic/Plenum.

Glover, Ian C. 1971. « Prehistoric research in Timor ». In *Aboriginal Man and Environment in Australia*, édité par Derek John Mulvaney et Jack Golson, 158-181. Canberra: The Australian National University.

Godelier, Maurice. 1978. Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement. *Information sur les Sciences sociales (Social Science Information)* XIII (6): 31-60.

Godelier, Maurice. 1984. *L'idéal et le matériel : pensées, économies, sociétés*. Paris, Fayard Éditions. 348 p.

Gow, David D. 2008. *Countering development: Indigenous modernity and the moral imagination*. Durham: Duke University Press.

Grillo, Ralph D., et R. L. Stirrat. 1997. *Discourses of development: Anthropological perspectives*. Oxford: Berg.

Guillaud, Dominique. 2014. « Territoires locaux et développement ». In *Une archéologie pour le développement*, édité par Jean-Christophe Galipaud et Dominique Guillaud, 25-36. Les Editions La Discussion.

Guillaud, Dominique. 2015. Le vivrier et le sacré. Systèmes agricoles, rituels et territoires dans l'Est indonésien et à Timor-Leste. *Archipel : L'Est insulindien* 90: 245–274.

Guillaud, Dominique, Dorothee Dussy, et Hubert Forestier. 2006. Rapport de mission exploratoire à Timor Leste dans le domaine archéologique et ethno-géographique. *Rapport*, IRD-CNRS.

Guillou, Anne Yvonne. 2011. La Boromey (Transl. Parami), principe énergétique circulant dans les lieux puissants Khmers. *4ème Congrès du Réseau Asie & Pacifique*, Atelier « Les lieux puissants en Asie du Sud-Est - Définition, caractérisation, fonction », 14-16 sept. 2011, Paris, France.

Gunn, Geoffrey C. 2011. *History Without Borders. The Making of an Asian World Region, 1000–1800*. Hong Kong : Hong Kong University Press, 444p.

Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial developments: Agriculture in the making of modern India*. Durham: Duke University Press.

Hägerdal, Hans. 2012. *Lords of the land, lords of the sea : Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*. Leiden, The Netherlands : KITLV Press.

Hameiri, Shahar et Lee Jones. 2017. Beyond Hybridity to the Politics of Scale: International Intervention and ‘Local’ Politics. *Development and Change* 48 (1): 54-77.
<https://doi.org/10.1111/dech.12287>.

Hamelin, Christine et Eric Wittersheim. 2002. Introduction : au-delà de la tradition. In *La tradition et l’Etat : Eglises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, édité par Christine Hamelin et Eric Wittersheim, 11-23. L’Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain, n.2.

Haudricourt, André-Georges. 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans. *L'Homme* 4 (1): 93-104.

Hawkins, Stuart, Sue O’Connor, Tim Ryan Maloney, Mirani Litster, Shimona Kealy, Jack N. Fenner, Ken Aplin, et al. 2017. Oldest Human Occupation of Wallacea at Laili Cave, Timor-Leste, Shows Broad-Spectrum Foraging Responses to Late Pleistocene Environments. *Quaternary Science Reviews* 171 (septembre): 58-72.
<https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2017.07.008>.

Hicks, David. 1974. Laver la jambe du buffle : un rite tetum. *L'Homme* 14 (1): 57-72.

Hicks, David. 1976. *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community*. Palo Alto, CA: Mayfield.

- Hicks, David. 1983. Unachieved syncretism : the local level political system in Portuguese Timor, 1966-1967. *Anthropos* 78: 17-40.
- Hobart, Mark. 1993. *An anthropological critique of development: The growth of ignorance*. London: Routledge.
- Hobsbawn, Eric. 1983. « Introduction : inventing traditions ». In *The invention of tradition*, édité par Eric Hobsbawn et Terence Ranger, 1-14. Cambridge : Cambridge University Press.
- Huetz de Lempis, Christian. 1998. Les grands déplacements de population en Indonésie : transmigration et migrations spontanées. *Annales de Géographie* 107 (599): 84-88.
- Hull, Geoffrey. 1998. The languages of Timor 1772–1997: A literature review. *Studies in Languages and Cultures of East Timor* 1:1–38.
- Ingram, Sue, Lia Kent, et Andrew McWilliam. 2015. *A New Era? Timor-Leste after the UN*. ANU Press. <http://www.oopen.org/search?identifiant=578881>.
- Ionescu, Serban, Eugène Rutembesa, et Valérie Boucon. 2010. La résilience : perspective culturelle. *Bulletin de psychologie* Numéro 510 (6): 463-468.
<https://doi.org/10.3917/bupsy.510.0463>.
- Itéanu, André. 2017. Le temps et le rituel. *Communication orale* au Colloque international Temps et temporalité en Asie du Sud-Est - Projet CAMNAM : Enquête sur les formes de la mémoire collective dans l'espace khmer et en Asie du Sud-Est. Institut National des Langues et Civilisations Orientales, du 29 novembre au 2 décembre 2017 : 19.
- Jacobsen, Michael and Ole Bruun. 2000. « Modernization without westernization ? Asian values and human rights discourse in east and west ». In *Human rights and Asian values. Contesting national identities and cultural representations in Asia*, édité par Hugo Stokke, 134-158. Richmond: Curzon Press.
- Keesing, Roger. 1982. « Kastom and anticolonialism on Malaita : « culture » as political symbol ». In *Reinventing traditional culture : the politics of Kastom in Island Melanesia*, édité par Roger Keesing et Robert Tonkinson, 357-373. *Mankind* 13/4 special issue.
- Kehi, Balthasar, et Lisa Palmer. 2012. Hamatak Halirin: The cosmological and socio-ecological roles of water in Koba Lima, Timor. *Bijdragen tot de taal-, land-en*

volkenkunde/*Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 168 (4): 445–471.

King, Robert J. 2002. *The Timor Gap, 1972-2002*. Australia : Parliament of Australian, House of Representative. Available at:

www.aphref.aph.gov.au_house_committee_jsct_timor_subs_sub43.pdf [Accessed June 17, 2017].

Lameiras-Campagnolo, Maria Olimpia. 1975. L'habitation des Fataluku de Lorehe, Timor portugais. *Thèse de doctorat*, Paris : EPHE-Université Paris Descartes.

La'o Hamutuk Bulletin. 2003. *Bulletin* 4 (3-4) : august 2003.

La'o Hamutuk. 2011. *South Coast Petroleum Infrastructure Project*. 16 September 2011, updated 19 June 2016. Available at:

<http://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/11TasiMane.htm> [Accessed 02 July 2017].

La'o Hamutuk. 2013. *The Suai Supply Base: part of the Tasi Mane South Coast Petroleum Infrastructure Project*. 25 April 2013, updated 25 May 2017. Available at:

<https://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/13SSBen.htm> [Accessed 23 October 2017].

La'o Hamutuk. 2014. *Submisaun Ba Prezidente da Repúblika Timor-Leste Husi La'o Hamutuk relasiona ho Esbosu Dekretu Lei Transmissão de Direitos sobre Bens Imoveis no projecto Suai Supply Base*. Available at:

<http://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/SSB/2014/LHsubPresSuaiLand21Oct2014te.pdf> [Accessed 23 October 2017].

La'o Hamutuk. 2016. *Relatóriu peskiza hosi La'o Hamutuk Kona-ba Impaktu hosi Konstrusaun Aero-Portu Suai ba comunidade sira iha Aldeia Lohorai, Suku Matai, Posto Administrativu Maukatar, Munisipiu Covalima*. Available at:

<http://www.laohamutuk.org/Oil/TasiMane/SSB/PeskizaSuaiOct2016.pdf> [Accessed 25 October 2017].

Lape, Peter V., et Chao Chin-Yung. 2008. Fortification as a Human Response to Late Holocene Climate Change in East Timor. *Archaeology in Oceania* 43 (1): 11-21.

<https://doi.org/10.1002/j.1834-4453.2008.tb00026.x>.

Lopes, Paula Duarte. 2013. Construção da paz e desenvolvimento em Timor-Leste: uma análise crítica. *Universitas: Relações Internacionais* 11 (2): 53-60.

<https://doi.org/10.5102/uri.v11i2.2532>.

Luta Hamutuk. 2012. *Carta Popular II: Povu Suai nia Lian Husi Matai, Belecasak, Labarai to'o iha Camanasa. Community Briefing iha Distritu Covalima 3 (25–27 September)*.

Available at: <http://www.lutahamutukinstitute.org/document/index/page/20> [Accessed 24 October 2017].

McDowell, Andrea. 2004. Real Property, Spontaneous Order, and Norms in the Gold Mines. *Law & Social Inquiry* 29(4): 771-818.

McGrath, Kim. 2014. Oil, gas and spy games in the Timor Sea. Australian scheming for the Greater Sunrise oilfield has a long history. *The Monthly*, April 2014. Available at:

<https://www.themonthly.com.au/issue/2014/april/1396270800/kim-mcgrath/oil-gas-and-spy-games-timor-sea> [Accessed 04 juillet 2017].

McWilliam, Andrew. 1994. De l'invocation à Timor ouest. *Anthropologie de la prière, L'Homme* 34 (132): 121-131.

McWilliam, Andrew. 2001. Prospects for the sacred grove. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2 (2): 89-113.

McWilliam, Andrew. 2002. *Paths of Origin, Gates of Life: A Study of Place and Precedence in Southwest Timor*. Séries Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, v.203. Leiden, The Netherlands : KITLV Press.

McWilliam, Andrew. 2003. New beginnings in East Timorese forest management. *Journal of Southeast Asian Studies* 34 (2): 307–327.

McWilliam, Andrew. 2006. « Mapping With Metaphor : Cultural topographies in West Timor ». In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, édité par James J. Fox, 101-113. ANU E Press.

McWilliam, Andrew. 2007. Introduction: Restorative Custom: Ethnographic Perspectives on Conflict and Local Justice in Timor. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 8(1): 1-8.

McWilliam, Andrew. 2008. Fataluku Healing and Cultural Resilience in East Timor. *Ethnos* 73 (2): 217-40. <https://doi.org/10.1080/00141840802180371>.

McWilliam, Andrew. 2010. Exchange and resilience in Timor-Leste. *ANRC Workshop: Human security and religious certainty in Southeast Asia*. 15-17 January 2010, Chiang Mai, Thailand.

McWilliam, Andrew, et Elizabeth Traube. 2011. « Land and life in timor-leste : Introduction ». In *Land and life in Timor-Leste: Ethnographic essays*, édité par Andrew McWilliam et Elizabeth G. Traube, 1-21. ANU E Press.

McWilliam, Andrew, Lisa Palmer, et Christopher Shepherd. 2014. “Lulik” Encounters and Cultural Frictions in East Timor: Past and Present. *The Australian Journal of Anthropology* 25 (3): 304-20. <https://doi.org/10.1111/taja.12101>.

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*. Development Studies Centre, Monograph n.8, Series editor E.K.Fisk, The Australian National University, Canberra.

Monk, Kathryn A., Yance De Fretes, et Gayatri Reksodiharjo-Lilly. 1997. *The ecology of Nusa Tenggara and Maluku*. Periplus Editions, The ecology of Indonesia series, v.5, 966 p.

Morwood, Mike. 2001. « Early hominid occupation of Flores, East Indonesia, and its wider significance ». In *Faunal and Floral Migrations and Evolution in SE Asia–Australasia*, édité par Ian Metcalfe, Jeremy M.B. Smith, Mike Morwood et Iain Davidson, 387-398. Lisse : Balkema Publishers.

Myers, Norman, Russell A. Mittermeier, Cristina G. Mittermeier, Gustavo AB Da Fonseca, et Jennifer Kent. 2000. Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403 (6772): 853-858.

Nicolas, Edith. 1998. « La fonction de l'espace dans la culture aborigène ». In *Le voyage inachevé : à Joël Bonnemaison*, édité par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, et Annie Walter, 135-140. Paris : ORSTOM.

O'Connor, Sue, Matthew Spriggs, et Peter Veth. 2002. Excavation at Lene Hara Cave Establishes Occupation in East Timor at Least 30,000–35,000 Years Ago. *Antiquity* 76 (291): 45-49. <https://doi.org/10.1017/S0003598X0008978X>.

O'Connor, Sue, Andrew McWilliam, Jack N. Fenner, et Sally Brockwell. 2012. Examining the Origin of Fortifications in East Timor: Social and Environmental Factors. *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 7 (2): 200-218. <https://doi.org/10.1080/15564894.2011.619245>.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*. Collection « Hommes et sociétés ». Marseille : Paris: APAD ; Karthala.

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 University Press. 280p.

Pélissier, René. 1996. *Timor en guerre, le crocodile et les Portugais (1847-1913)*. Orgeval : Pélissier éditeur.

Peltier, Philippe. 1997. « Maison des hommes, maison des autres ». In *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*, édité par Serge Tcherkézoff et Françoise Douaire-Marsaudon, pp.83-109. CNRS Editions, Ethnologie.

Pigafetta, Antonio. 1922. *Primer viaje en torno del globo [1519-1522]*. Traduction en castillan de F. R. Morcuende. Madrid: Calpe.

PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement). 2016. *Rapport sur le développement humain 2016*. Le développement humain pour tous (dirigé par Selim Jahan et Eva Jespersen). 31p.

Pogodda, Sandra. 2014. As culturas de desenvolvimento e o local em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 104 (septembre): 151-74. <https://doi.org/10.4000/rccs.5733>.

Racine, Jean-Bernard, et Olivier Walther. 2003. Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré. *L'Information géographique* 67 (3): 193–221.

Rappoport, Dana. 2010. L'énigme des duos alternés à Flores et Solor (Lamaholot, Indonésie). *Archipel* 79: 215-56.

Rappoport, Dana. 2011. Les pierres Nuba Nara (Flores, Indonésie). *4ème Congrès du Réseau Asie & Pacifique*, Atelier « Les lieux puissants en Asie du Sud-Est - Définition, caractérisation, fonction », 14-16 sept. 2011, Paris, France. 379p.

Rappoport, Dana. 2016. Why do they (still) sing stories? Singing narratives in Tanjung Bunga (eastern Flores, Lamaholot, Indonesia). *Wacana* 17 (2): 163-190.

Rappoport, Dana. 2017. Singing in Dangerous Places (Flores, Lamaholot, Indonesia). *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 18 (5): 462-82.
<https://doi.org/10.1080/14442213.2017.1372515>.

Rappoport, Dana, et Dominique Guillaud. 2015. Reconsidérer l'Est insulindien. *Archipel : L'Est insulindien* 90: 3-13.

Raulin, Arnaud de. 2005. « Les statuts des pacifiques : entre traditions et modernité ». In *Stratégies dans le Pacifique : tradition et modernité*, édité par Maryvonne Nedeljkovic, 11-36. L'Harmattan, tome I.

Renard-Clamagirand, Brigitte. 1982. *Marobo : une société Ema de Timor*. Paris : SELAF.

RDTL-CNA (Republica Democratica do Timor-Leste - Comissao Nacional do Aproveisionamento). 2011. Procurement of Consultancy Services : Environmental Impact Assessment of proposed development in the Southern Coast of Timor-Leste. *Contract No: ICB/016/MNR-2011*, issued on August 2011. 85p.

Rose, Michael. 2017. 'Development', Resistance and the Geographies of Affect in Oecussi: Timor-Leste's Special Economic Zone (ZEESM). *Singapore Journal of Tropical Geography* 38(2): 201-215. <https://doi.org/10.1111/sjtg.12190>.

Sachs, Wolfgang. 1992. *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. London: Zed Books.

Schapper, Antoinette. 2011. « Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor ». In *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Papers*, édité par Andrew McWilliam et Elizabeth Traube G., 163-186. Canberra: ANU E-Press.

Schapper, Antoinette. 2015. Wallacea, a Linguistic Area. *Archipel : L'Est insulindien* 90: 99-151.

Schapper, Antoinette. 2017. « Introduction to The Papuan languages of Timor, Alor and Pantar ». In *Papuan languages of Timor, Alor and Pantar*, édité par Antoinette Schapper, 1-54. Sketch grammars, vol.2.

Schulte Nordholt. 1971. *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: M. Nijhoff.

Sevin, Olivier. 2004. Timor Lorosa'e : naissance d'un nouvel État. *Les Cahiers d'Outre-Mer* 57 (228): 387-424. <https://doi.org/10.4000/com.496>.

Shepherd, Christopher. 2009. Participation, Authority, and Distributive Equity in East Timorese Development. *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal* 3 (2-3): 315-42. <https://doi.org/10.1007/s12280-009-9098-1>.

Shepherd, Christopher. 2010. Mobilizing Local Knowledge and Asserting Culture: The Cultural Politics of In Situ Conservation of Agricultural Biodiversity. *Current Anthropology* 51 (5): 629-54. <https://doi.org/10.1086/656424>.

Shepherd, Christopher et Andrew McWilliam. 2011. Ethnography, Agency, and Materiality: Anthropological Perspectives on Rice Development in East Timor. *East Asian Science, Technology and Society* 5 (2): 189-215. <https://doi.org/10.1215/18752160-1262876>.

Shepherd, Christopher, et Andrew McWilliam. 2013. Cultivating Plantations and Subjects in East Timor: A Genealogy. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 169 (2-3): 326-61. <https://doi.org/10.1163/22134379-12340047>.

Shepherd, Christopher, et Andrew McWilliam. 2014. « Divide and cultivate: Plantations, militarism and environment in Portuguese Timor, 1860–1975 ». In *Comparing apples, oranges, and cotton: Environmental histories of the global plantation*, édité par Frank Uekotter, 139-66. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Shepherd, Christopher, et Lisa Palmer. 2015. The Modern Origins of Traditional Agriculture: Colonial Policy, Swidden Development, and Environmental Degradation in Eastern Timor.

Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia 171 (2-3): 281-311. <https://doi.org/10.1163/22134379-17102005>.

Silva, Kelly. 2013. Negotiating Tradition and Nation: Mediations and Mediators in the Making of Urban Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14 (5): 455-70. <https://doi.org/10.1080/14442213.2013.821155>.

Silva, Kelly. 2014. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 104 (septembre): 123-50. <https://doi.org/10.4000/rccs.5727>.

Silva, Kelly, et Daniel Simião. 2012. Coping with “traditions”: the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 9 (1): 360-81. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100013>.

Silva, Kelly, et Daniel Simião. 2017. « Negotiating Culture and Gender Expectations in TimorLeste: Ambiguities in Post-colonial Governance Strategies ». In *Women and the Politics of Gender in Post-Conflict Timor-Leste: Between Heaven and Earth, 187-206*, edited by S. Niner. Abingdon: Routledge.

Silva, Kelly, et Andreza Ferreira. 2016. A objetificação da cultura para construção nacional em Timor-Leste. Perspectivas à partir de coleções de tais. *Veritas - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e* 4(3): 43-59.

Simião, Daniel. 2016. Memória, patrimônio e cultura na construção do valor social da pessoa em uma aldeia timorense. *Veritas - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e* 4(3): 79-86.

Smith, Sarah, Antero B. da Silva, Nuno Canas Mendes, Alarico da Costa Ximenes, Clinton Fernandes, et Michael Leach. 2015. *Timor-Leste: The local, the regional and the global*. Publisher: Swinburne Press, Melbourne.

Smyntyna, Olena. 2016. Cultural resilience theory as an instrument of modeling human response to global climate change. A case study in the north-western black sea region on the pleistocene-holocene boundary. *Riparia* 2: 1-20. <https://doi.org/10.25267/RIPARIA.2016.v2.01>.

Sousa, Lucio Manuel Gomes de. 2007. As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste. *Etnografia* (Actas do III Congresso Internacional): 196-227.

Sousa, Lúcio, et Vicente Paulino. 2016. Introdução - Futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático. *Veritas - Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e* 4(3): 5-9.

Spillet, Peter. 1999. *The pre-colonial history of the island of Timor together with some notes on the Makassan influence in the island*. Darwin: Museum and Art Gallery of the Northern Territory.

Spriggs, Matthew. 2011. Archaeology and the Austronesian expansion: where are we now? *Antiquity* 85 (328): 510–528.

Stevens, Chris J, Charlene Murphy, Rebecca Roberts, Leilani Lucas, Fabio Silva, et Dorian Q Fuller. 2016. Between China and South Asia: A Middle Asian Corridor of Crop Dispersal and Agricultural Innovation in the Bronze Age. *The Holocene* 26 (10): 1541-55.
<https://doi.org/10.1177/0959683616650268>.

Sugden, Robert. 1986. *The Economics of Rights, Cooperation, and Welfare*. New York and Oxford: Basil Blackwell.

Tasi Mane Project. 2012. Suai Supply Base Environmental Impact Assessment (EIA), Final Report. *Rapport*, Democratic Republic of Timor-Leste: WorleyParsons Services Pty Ltd, 2012.

Taylor-Leech, Kerry. 2008. Language and Identity in East Timor. The Discourses of Nation Building. *Language Problems & Language Planning* 32 (2): 153-80.
<https://doi.org/10.1075/lplp.32.1.04tay>.

Taylor-Leech, Kerry. 2009. The Language Situation in Timor-Leste. *Current Issues in Language Planning* 10 (1): 1-68. <https://doi.org/10.1080/14664200802339840>.

Tcherkézoff, Serge et Françoise Douaire-Marsaudon. 1997. « Introduction : le cargo ne viendra plus... ». In *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*,

édité par Serge Tcherkézoff et Françoise Douaire-Marsaudon, pp.9-36. CNRS Editions, Ethnologie.

The United Nations World Food Programme. 2005. *Food Insecurity and Vulnerability Analysis*. Dili, Timor Leste.

Therik, Tom. 2004. *Wehali, the Female Land: Traditions of a Timorese Ritual Centre*. ANU: Pandanus Books.

Theron, Linda C., et Linda Liebenberg. 2015. « Understanding Cultural Contexts and Their Relationship to Resilience Processes ». In *Youth Resilience and Culture*, édité par Linda C. Theron, Linda Liebenberg, et Michael Ungar, 11:23-36. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9415-2_2.

Thomaz, Luís Filipe F.R. 2017. « La chronologie historique de Timor Oriental ». *Archipel : Études interdisciplinaires sur le monde insulindien* 93: 199–217.

Timor GAP. 2014. Relatoriu Annual. *Rapport*. Available at: [https://www.timorgap.com/databases/website.nsf/vwAll/Resource-TG Annual 2014/\\$File/AnnualReport TIMORGAP EN paginas 02.pdf.pdf?openelement](https://www.timorgap.com/databases/website.nsf/vwAll/Resource-TG Annual 2014/$File/AnnualReport TIMORGAP EN paginas 02.pdf.pdf?openelement) [Accessed 25 October 2017].

Timor GAP. 2015. *Newsletter* No. 10/ October 2015. 4p.

Timor GAP. 2017. *Newsletter* No. 7 / July 2017. 4p.

Traube, Elizabeth. 1986. *Cosmology and social life : ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago : University of Chicago Press.

Tsamenyi, Martin B. et Donald R. Rothwell. 2000. *The maritime dimensions of independent East Timor. Seminar on East Timor and Its Maritime Dimensions: Legal and Policy Implications for Australia*. Centre for Maritime Policy, University of Wollongong.

Vroklage, Bernardus Andreas Greg. 1953. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*. Leiden : E.J. Brill.

Warren, James Francis. 2007. *The Sulu zone 1768-1898. The dynamics of external trade, slavery, and ethnicity in the transformation of a Southeast Asian Maritime State*. Singapore, Nus Press. 390p.

White, Ben. 2000. Rice Harvesting and Social Change in Java: An Unfinished Debate. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1 (1): 79-102.
<https://doi.org/10.1080/14442210010001705860>.

Whitten, Anthony J. 1987. Indonesia's Transmigration Program and Its Role in the Loss of Tropical Rain Forests. *Conservation Biology* 1 (3): 239–246.

Williams, David, et Tom Young. 2013. « The International Politics of Social Transformation ». In *Empire, Development and Colonialism*, organisé par Mark Duffield et Vernon Hewitt, 102-115. Woodbridge: James Currey.

Williams-van Klinken, Catharina, et Rob Williams. 2015. Mapping the mother tongue in Timor-Leste Who spoke what where in 2010?. *Working paper*, Dili Institute of Technology.

Wittouck, S. F. 1938. Exploration of Portuguese Timor. *The Geographical Journal* 92 (4): 343-50. <https://doi.org/10.2307/1787219>.

Ximenes Belo, Dom Carlos Filipe. 2013. *Os Antigos Reinos de Timor-Leste. Reys de Lorosay e Reys de Lorothoba, Coronéis e Dados*. SDB e Porto Editora, 334p.

Yampolsky, Philip. 2015. Is Eastern Insulindia a Distinct Musical Area? *Archipel : L'Est insulindien* 90: 153-87. <https://doi.org/10.4000/archipel.373>.

Yoder, Laura S. Meitzner. 2011. « The Tobe and Tara Bandu. A Post-independence Renaissance of Historical Forest Regulation Authorities and Practices in Oecusse, East Timor ». In *Modern Crises and Traditional Strategies: Local Ecological Knowledge in Island Southeast Asia*, édité par Ellen Roy, 220-37. Berghahn Books.

Zerbe, Richard O., et C. Leigh Anderson. 2001. Culture and Fairness in the Development of Institutions in the California Gold Fields. *The Journal of Economic History* 61 (1): 114-43.
<https://doi.org/10.1017/S0022050701025062>.

Figures hors texte

Figure hors texte 1. Les structures prévues par Timor GAP à Suai et les lieux sacrés de la zone. © L. Billault/B. Crespi.

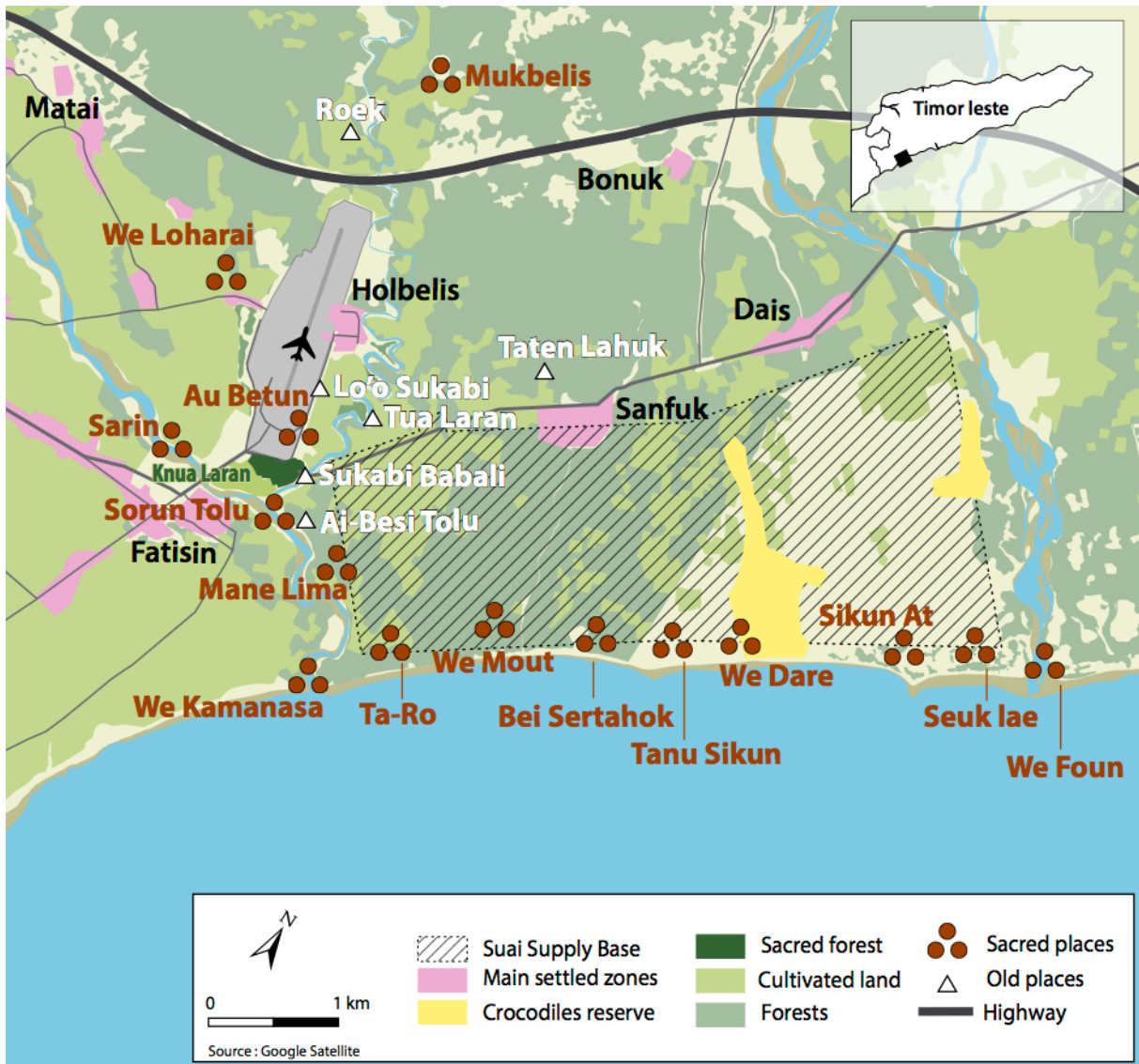


Figure hors texte 2. Circuit rituel de Fesawa. © L. Billault/B. Crespi.

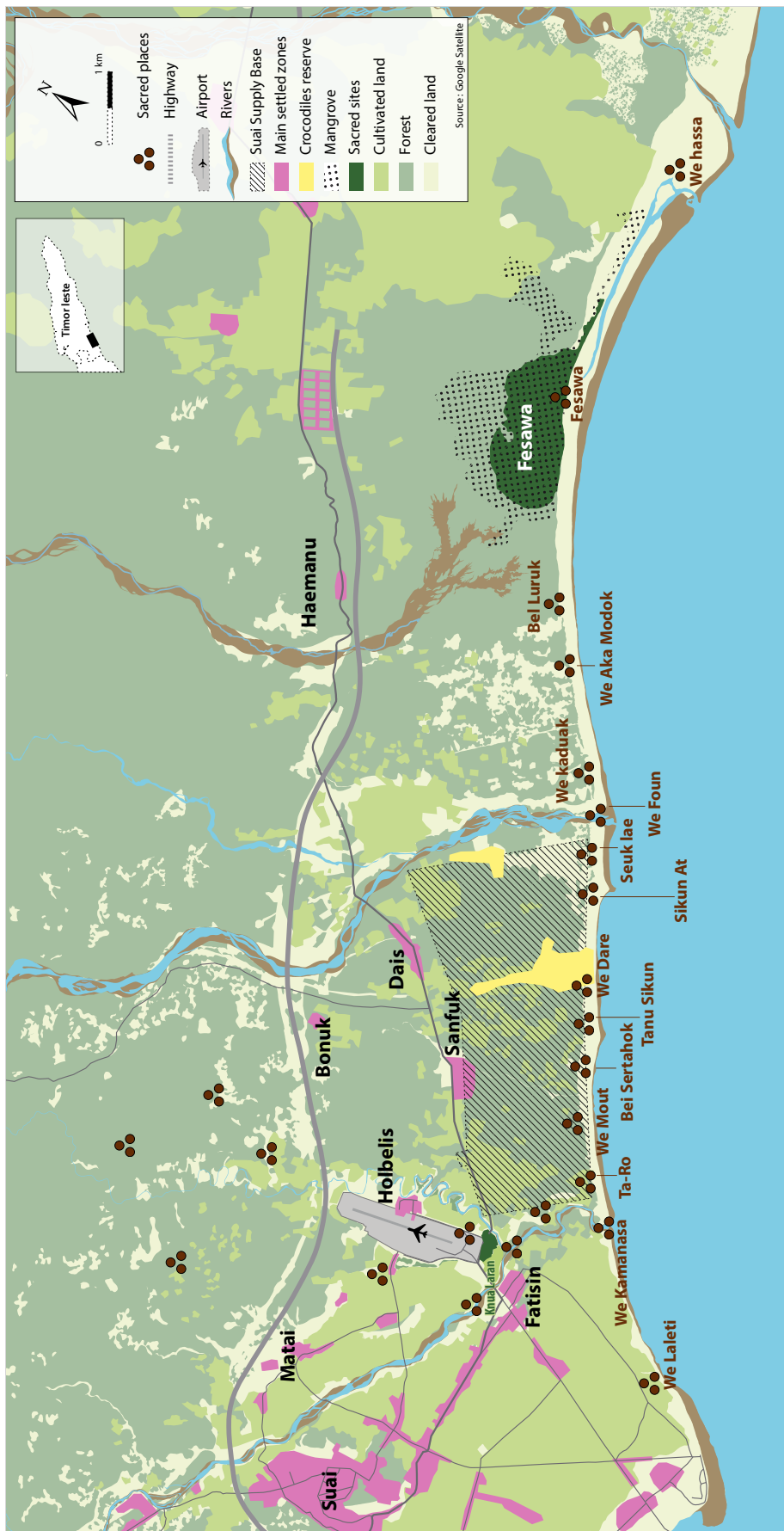


Figure hors texte 3. Région de Bobonaro et Lolotoi, sites d'origine Bunaq. © L. Billault.

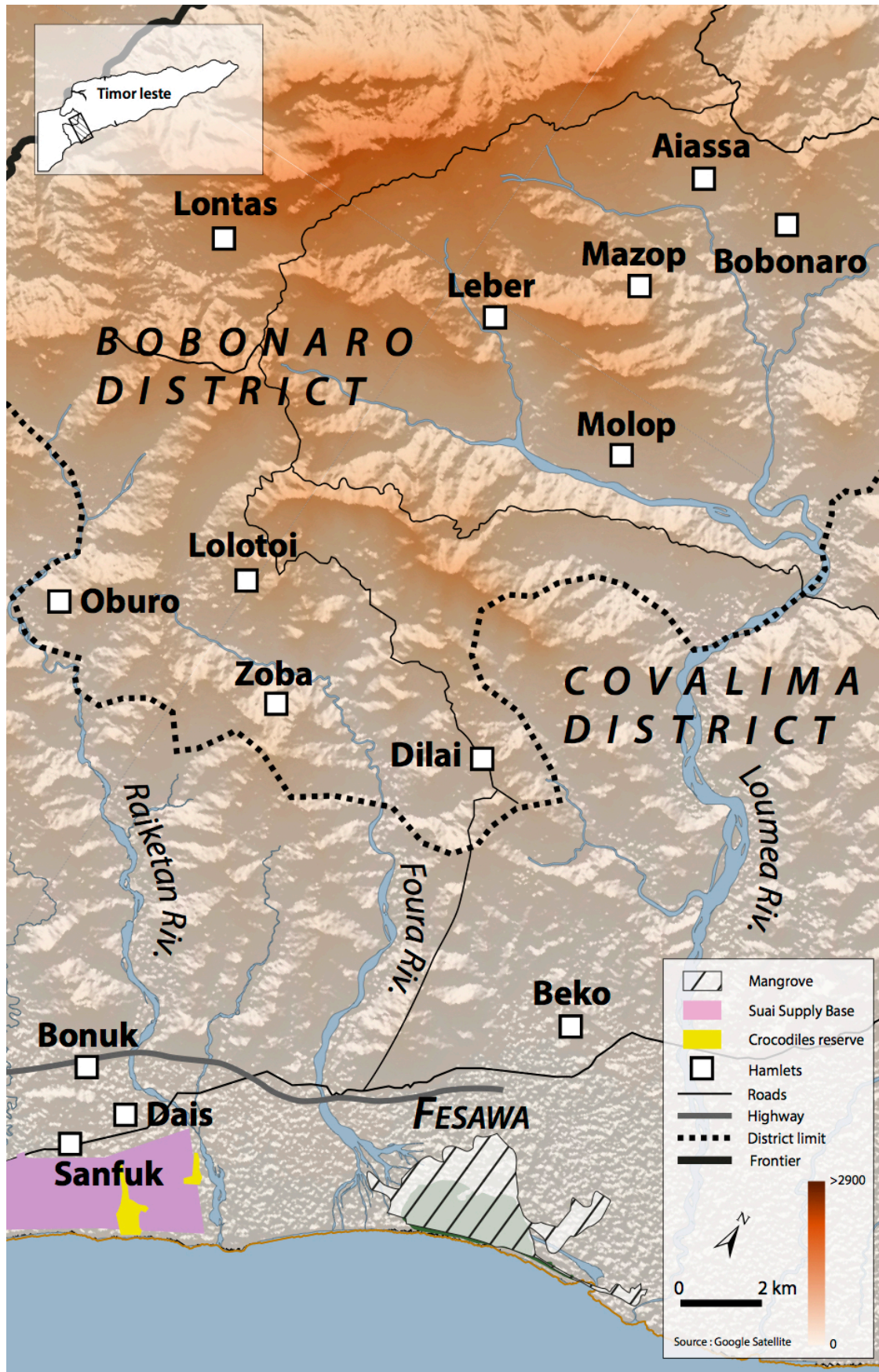


Figure hors texte 4. Sites d'origine de Fatisin et villages du côté indonésien. © L. Billault.

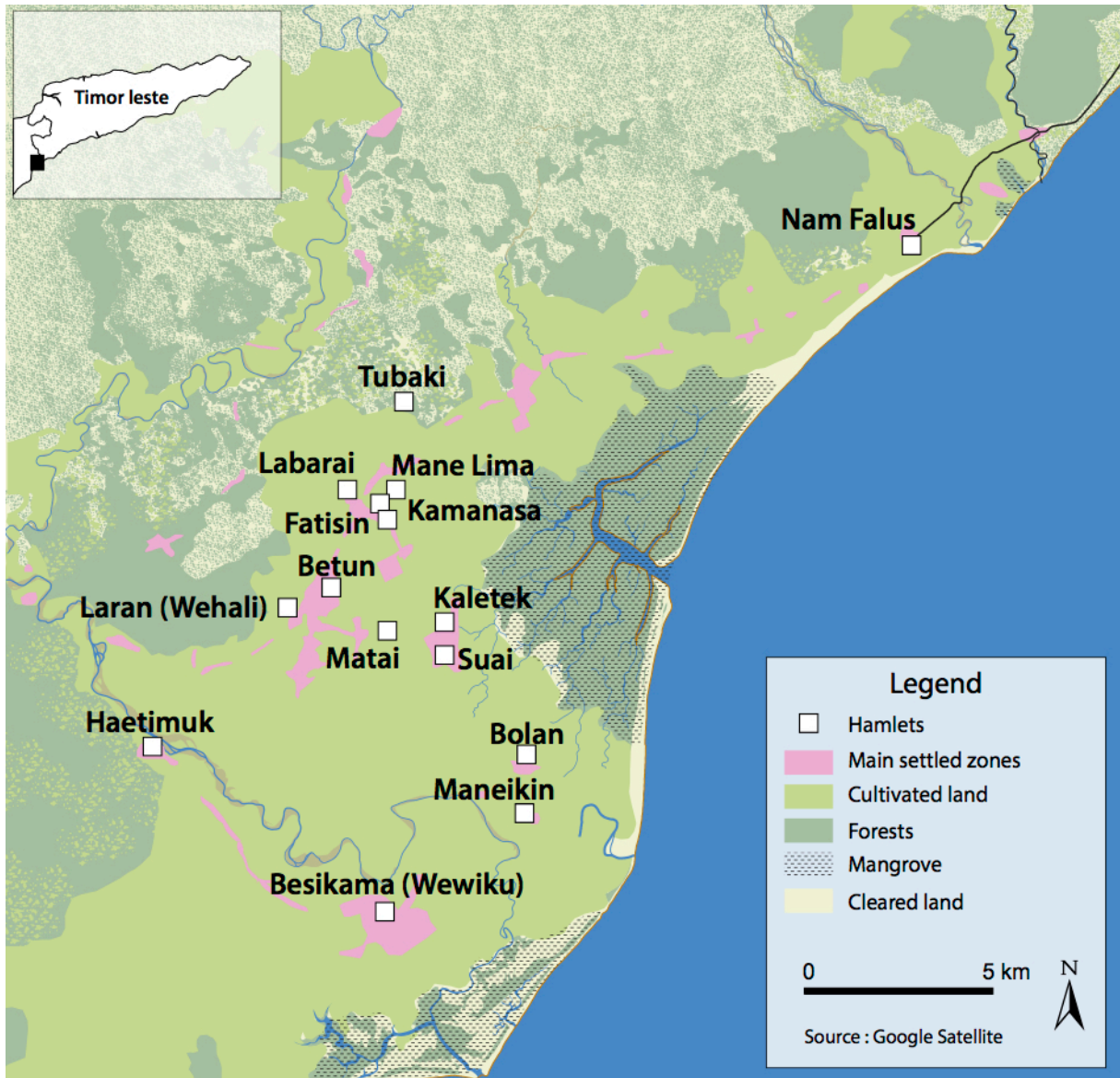


Figure hors texte 5. Zone des royaumes de Raimean, Suai Kamanasa et Wehali. © L. Billault.

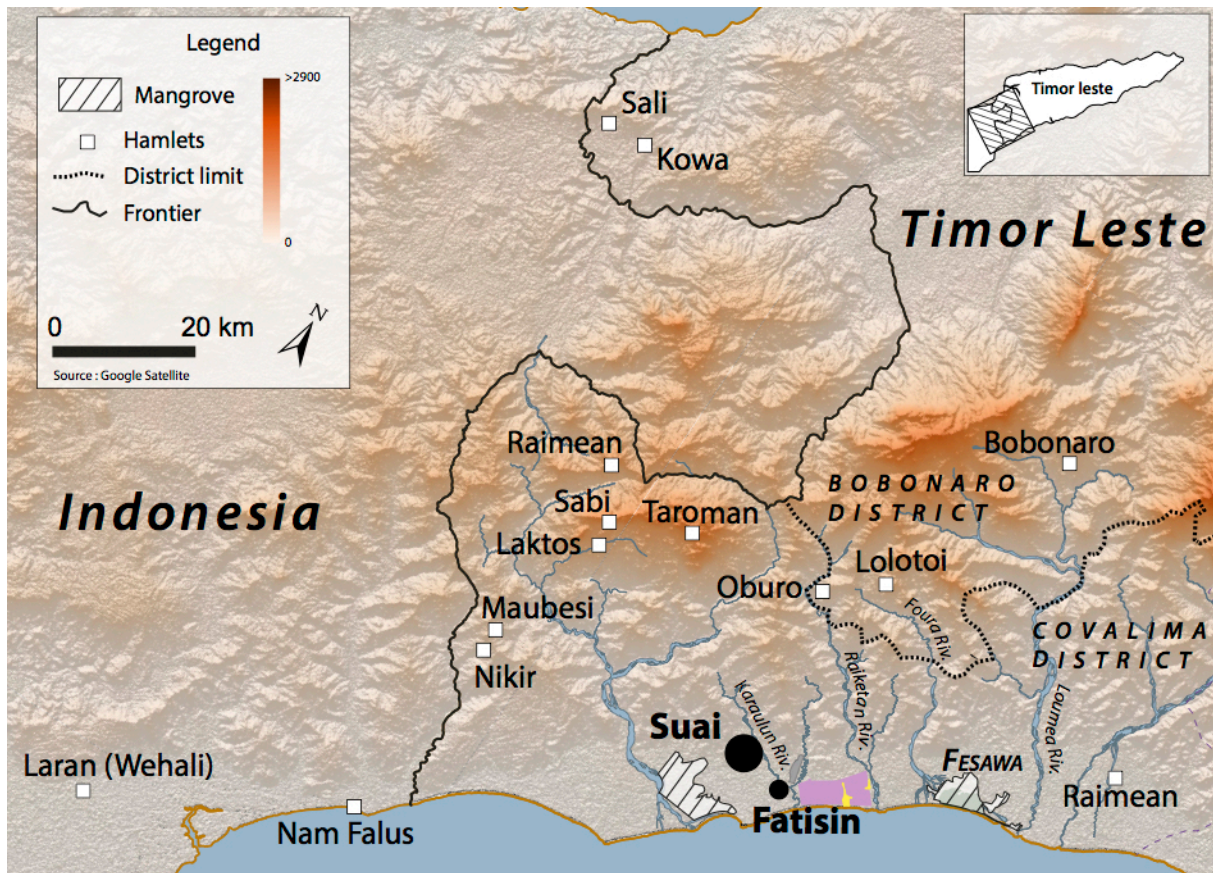


Figure hors texte 6. Anciens sites de Holbelis. © L. Billault/B. Crespi.



Photos hors texte

Photo hors texte 1. Paysage de mangrove à Suai. © B. Crespi.



Photo hors texte 2. Paysage de dunes côtières à Suai. © B. Crespi.



Photo hors texte 3. Echanges entre maisons *fetosawa-umane*, lors d'un mariage bunaq. © B. Crespi.



Photo hors texte 4. Mangrove sacrée de Fesawa. © B. Crespi.



Photo hors texte 5. Bâtons à fourir (*ai-suak_{tt}* et *zoq_{bq}*) et levier. © B. Crespi.



Photo hors texte 6. Rizières (*natar_{tt}*, *loeq_{bq}* ou *roeq_{bq}*). © B. Crespi.



Photo hors texte 7. Mélange de cultures (maïs et manioc ; maïs, haricot et arachide). © B. Crespi.



Photo hors texte 8. Autel collectif bunaq du type *bosok_{bq}* à Holbelis foho. © B. Crespi.



Photo hors texte 9. Autel collectif bunaq du type *sarin_{bq}* à Mukbelis. © B. Crespi.



**Photo hors texte 10. Autel collectif tetun du type *ksadan*_{tt} : Hali Na'i Fatisin, à Fatisin.
© B. Crespi.**



**Photo hors texte 11. Autel collectif tetun du type *ksadan*_{tt} : Au Betun-We lulik, à Sanfuk.
© B. Crespi.**



Photo hors texte 12. Autel privé du type *sidin*. © B. Crespi.



Photo hors texte 13. Autel privé du type *kakaluk*. © B. Crespi.



Photo hors texte 14. Maison *kakaluk_{tt}*. © B. Crespi.



Photo hors texte 15. Autel des champs (*taroman_{tt}* ou *umon_{bq}*). © B. Crespi.



Photo hors texte 16. La forêt sacrée de Knua Laran. © B. Crespi.



Photo hors texte 17. Autel royale Suri Nurak, à Knua Laran. © B. Crespi.



Photo hors texte 18. Noix de coco cérémonielle *kala buk*. © B. Crespi.



Photo hors texte 19. Cérémonie royale à Knua Laran. © S. Nahak



Photo hors texte 20. Habitants locaux habillés en *tais* pendant la cérémonie de Hana'i. © S. Nahak.



Photo hors texte 21. Bataille rituelle de maïs à Fatisin. © S. Nahak.



Photo hors texte 22. Repas cérémoniel pendant le Hana'i. © S. Nahak.



Photo hors texte 23. Danse cérémonielle pendant le Hana'i. © B. Gonçalves.



Photo hors texte 24. Rituel *matak malirin* pendant le Hana'i. © B. Gonçalves.



Photo hors texte 25. Gong sacré (*tala*) de la maison Babulo, à Holbelis. © B. Crespi.



Photo hors texte 26. Site sacré de Sorun Tolu e Kanasa, à Fatisin. © B. Crespi.



Photo hors texte 27. Cérémonie de « pose de la première pierre » à Fatisin. © B. Crespi.



Photo hors texte 28. Cérémonie de déplacement des tombes royales de Fatisin. © B. Crespi.



Photo hors texte 29. Survol de la zone : champs abandonnés. © B. Crespi.



Photo hors texte 30. Nettoyage du site sacré de Foho Rate. © B. Crespi.



Photo hors texte 31. Offrandes rituelles à l'emplacement de la première structure du projet pétrolier, Fatisin. © B. Crespi.



Annexes

Annexe 1. Terme de Consentement Préalable Informé (TCPI).



... an East Timorese non-government aid organization providing relief,
reconstruction and development assistance for Timor...

Hon. Chairman: Nobel Peace Laureate Dr José Ramos-Horta

FORMULÁRIU KONSENTIMENTU

Ha'u _____, nudar representante husi comunidade _____, aseita atu fó informasaun kona-ba kultura ema Suai nian ba iha peskizadór/a sira. Ha'u lori comunidade nia naran mós aseita atu hasai ami nia fotografia no fotografia husi atividade ne'ebé ami halo.

Ho asina formuláriu ne'e, ami hatene katak peskizadór/a sira esplika tiha ona oinsá sira atu uza istória, informasaun husi intrevista, filme badak sira ne'e ba futuru.

Peskizadór/a sira sei fó oportunidade ba ami lee, rona, no haree ami-nia kontribuisaun. Sira mos esplika katak sira sei uza informasaun hirak ne'e atu valoriza, promove no halekar kultura local Suai nian iha Timor Leste no mos iha rai liur.

Ami fó konsentimentu ba peskizadór/a sira atu uza buat hirak ne'e iha dalan oioin:

- a. Iha publikasaun (livru ka artigu) husi rezultadu peskiza BELE/LAE
- b. Iha espozisaun balu ne'ebé peskizadór/a sira sei realize BELE/LAE
- c. Iha internet BELE/LAE
- d. Iha filme BELE/LAE
- e. Publikasaun fotografia, inklui ami-nia imajen
- f. Ami aseita katak iha possibilidade atu rekonese ami-nia naran BELE/LAE
- g. Ami aseita katak ami nia naran bele mensiona iha publiksaun sira, filme no espozisaun ne'ebé sei realiza husi projetu ne'e iha tempu tuir mai iha futuru BELE/LAE

ASINATURA _____

DATA _____

ALDEIA NO SUCO _____

SUBDISTRITU NO DISTRITU _____

NÚMERU TELEFONE _____

Annexe 2. Likit Lesu (texte versifié récolté auprès du maître de la parole Bei Dino, Fatisin)

« *Likit lesu mai ami likit sa tone* = Ils ont levé le drapeau de guerre et sont venus d'abord chez nous

Buat ami oan kiak likit sa tone = alors on a levé notre drapeau d'orphelins

Atu kberan ko imi ami kiak basu = on est trop pauvres pour faire un concours de force avec vous

Kiak basu lakoi beran ko imi = trop pauvres alors on ne veut pas tester la force avec vous

Ema dale mai ra'ak tasi buis basuk = les gens viennent raconter que la mer est trop sauvage

Nain ha'u ba koko hori ai-tanen = je vais essayer avec mes propres pieds

Laku liman mai ami uluk hek tone = on hèle pour qu'on vienne chez nous avant tout

Buat ami oan kiak lei tuir tone = car on est orphelins et on doit encore les suivre après

Kosi uma ba uma kanoin sa = d'une maison à l'autre, qu'est-ce que tu en penses ?

La'o nuru la kodi tebok la kodi = je marche sans amener de cuillère, sans amener d'assiette

Tama motu laluan keta sui malu = ils rentrent ensemble à la maison, il ne faut pas se battre

Keta redok sai malu sai sai malu = il ne faut pas se disputer et s'en aller

Tu'ur ema rain sia toman da'ar ona = s'asseoir sur la terre d'autres gens et s'habituer complètement

Toman nodi nalua rai tu'ur fatin = s'habituer et oublier la terre de laquelle on vient

Mota masin babulo keta rai rua = Mota Masin Babulo ne peut pas être divisé en deux

Keta nalo rai rua soe lo'os malu = il ne faut pas diviser en deux les terres et couper complètement les liaisons

Lalete uma rua keta ta kotu = la liaison entre les deux maisons ne peut pas être coupée

Ta motu imi le'et ami le'et ona = vous restez tout seuls et nous restons tout seuls aussi

Dalan sa'e mata-bian mesa dei dalan = le chemin vers la mort est un chemin solitaire

Se'es karuk la sala kwana la sala = si on prend la droite on ne se trompe pas, si on prend la gauche on ne se trompe pas

Ko ina ko ama rota la kona = avec la mère et le père la rota¹ ne touche pas

Tama atu ba Bete rota foin kona = quand on rentre avec Bete² la rota nous touche

Sotir diak sei ko ina no ama = on a de la chance quand on est encore avec la mère et le père

Inan aman la iha uman laek ona = quand la mère et le père n'existent plus, la maison aussi disparaît

Ina su'uk te ita fetu no mane = la vraie mère berce les filles et les garçons

Nalo fetu tu'ur uma mane sai ema = fait s'asseoir la fille à la maison et partir le garçon à la maison des autres

Uma dalan oin sia uma tu'ur tuli = la maison qui mène vers l'avant c'est une maison pour se reposer un peu (avant de continuer le chemin)

Tu'ur tuli kamara kosar lei liu = se repose un peu et sèche la sueur avant d'avancer

Diak imi hadulur uluk hek ona = les bons amis vont devant

A'at ami hadulur lei tuir tone = les mauvais amis restent derrière

Imi mota baen balu ami baen balu = on vient d'un autre lieu, on est d'à côté

Hosi do'oc sabole lian ba malu = on crie de loin pour se parler

Atu kore sa fali dale sa fali = mais on va raconter quoi déjà, on va dire quoi déjà

Dale fali lia basuk lia liu ona » = car la conversation est déjà vieille, le temps de la parole est déjà passé

¹ Rota est une plante, mais signifie aussi le « travail lourd ».

² Bete est un nom de femme et qui donne le sens ici de « se marier ».

Annexe 3. Akalau Daok (texte versifié récolté auprès du maître de la parole Bei Klaran, Fatisin).

« *Sa Akalau Daok, Akalau Daok* = Le Akalau Daok, Akalau Daok

Sa Usi³ Lau Da'o, Usi Lau Da'o = Le roi Lau Da'o, roi Lau Da'o

Lau Da'o tetobur ain ba tete = Lau Da'o avance élevant le pied⁴

Lau Da'o tesama ain ba tete = Lau Da'o marche élevant le pied

Sama ain ba tete bolu leo tolu = marche élevant le pied et appelle les trois villages

Leo tolu to'o mai ta'a lain ida = les trois villages viennent ici et coupent une brindille⁵

Leo tolu to'o mai teri lain ida = les trois villages viennent ici et tranchent une brindille

Ta'a nola lain ida so'e ba tasi = coupent vraiment une brindille et jette à la mer

Teri nola lain ida li'a ba meti = tranchent vraiment une brindille et lance à l'océan

Tasi no'i dadoko Akalau Eki = la mer balance Akalau Eki

Meti no'i tatiti Akalau Eki = l'océan oscille Akalau Eki

Dadoko no ba no mai nias = balance en va et vient

Tatiti no ba no mai nias = oscille en va et vient

No mai tetula Halik Na'i lolon = et vient ancrer à Hali Na'i⁶

No mai kekaek Halik Na'i lolon = et vient s'accrocher à Hali Na'i

Sei ta'a ta'a ba luraik toman = ils coupent, coupent, jusqu'à la fin de la journée

Sei ke'e ke'e ba luraik toman = ils sectionnent, sectionnent, jusqu'à la fin de la journée

³ *Usi* est le nom donné aux rois dans la langue Atoni - Dawan.

⁴ « Elever le pied » veut dire « monter ».

⁵ Le sens ici de « couper une brindille » est de parler avec autorité.

⁶ Hali Na'i est l'autel dont le banyan signale la frontière entre Suai et Kamanasa, appelé We Laleti.

Luraik toma atu toba ba sa = à la fin de la journée ils veulent dormir où ça ?

Luraik toma tau mai ba sa = à la fin de la journée ils veulent rentrer où ça ?

Kalan hitu rua tolu, hitu rua tolu = la nuit sept deux trois, sept deux trois

Ma'e ba sia nalo odan fuan murak = couchent et font une porte nouvelle

Toba ba sia nalo odan fuan murak = dorment et font une porte nouvelle

Se atu sama ba nak nei dei = quand ils marchent les pas font du bruit

Se atu lete ba nak nei dei = quand ils se déplacent les pas font du bruit

Nak nei sia hori leten sia ba = font du bruit et vont en haut

Nak nei sia hori aas sia ba = font du bruit et vont au sommet

Nak nei sia hori leten sia rona » = font du bruit et en haut on les entend

Annexe 4. Le récit d'origine de Fatisin et Kamanasa (version récolté auprès du maître de la parole Bei Tuas, Fatisin⁷)

Il y a très longtemps il y a un roi (*Liurai*), de nom Mane Ikun (aussi connu par Suri Tuan) et ses deux princesses (*Loro*), Fatisin et Bekiruk, qui sont venus de Belu Mau Sabu Mau jusqu'à un lieu que s'appelaient Nam Falus, sur l'île de Timor, où il y avait un fleuve qu'ils ont nommé Babulo. Ils étaient nomades⁸, alors ils marchaient d'un lieu à l'autre, pour conquérir de nouvelles terres, sans y établir de demeure. Ils sont passés par cette région où ils sont aujourd'hui, mais que dans l'époque il n'avait pas de nom, et sont allés jusqu'à Wekéké (*Viqueque*), plus à l'est sur la côte sud timoraise, où ils se sont séparés. Fatisin et Bekiruk sont allés jusqu'à Brasa Likifau, sur la côte nord timoraise, tandis que Suri Tuan est resté sur place pour y faire un royaume. Ils devraient se retrouver, mais ils se sont attendus mutuellement sans que personne ne se déplace.

Après une longue attente, les deux princesses sont retournées jusqu'à Tubaki Matan, lieu proche de Nam Fallus, en Indonésie, où elles avaient débarqué. Elles se sont installées dans un lieu nommé Marlilu Haholen, où elles ont fait connaissance avec trois princes, appelés *Loro Tolu*. Le nom de chacun de ces princes étaient Loro Mane Kwaik Suai nain, Loro Mane Klaran Raimean nain et Loro Mane Ikun Manufahi nain.

Ces princes étaient venus chercher un roi car au Timor les guerres avaient commencé. Ces guerres venaient du fait que plusieurs princes s'étaient déclarés comme souverain de la zone est de Timor, sans qu'un accepte la souveraineté de l'autre : ils commencent alors une chasse aux têtes en quête de conquérir du pouvoir et de l'honneur. Après avoir rencontré les princesses, les trois princes se sont dirigés vers Selidikin, une montagne voisine de Marlilu Haholen, pour chercher un roi de nom Suri Nurak.

Suri Nurak a accepté d'aller en guerre contre les princes qui faisaient la guerre à l'est de l'île de Timor. Plus tard il tuerait ces princes, restant le seul souverain de la zone. Il choisirait ensuite la côte sud timoraise pour établir le centre de son royaume. Le lieu où ce roi s'est assis pour régner et rétablir la paix au Timor s'appelaient Sorun Tolu e Kanasa.

Quand il est arrivé, toutefois, les chefs du lieu ne l'ont pas accepté comme souverain et ont décidé de lui faire la guerre. Berek Taran Mauk Taran et Tetifatuk Metan Mauk Lohorai étaient

⁷ Voir liste des informations sur chaque interviewé.

⁸ Les informateurs ne m'ont pas donné des précisions sur les raisons du nomadisme des personnages.

deux puissants guerriers du lieu qui pratiquaient la magie noire. Ils ont marché contre Suri Nurak et son royaume. Suri s'est alors raclé la gorge et tous ceux qui s'étaient levés contre lui sont morts. Loro Tolu lui a demandé alors : Hommes, femmes, princes et rois sont tous morts, qui donc allons-nous gouverner ? Alors Suri les a fait ressusciter. Mais les gens ont continué à lui faire la guerre. Il a ensuite toussé et tous moururent de nouveau. Loro Tolu a encore demandé : Les femmes et les hommes sont tous morts, sur qui allons-nous régner ? Suri à nouveau les a ressuscités. Les gens ont alors posé les armes : Nous sommes déjà vos subordonnés (*ami hana'i*). Cependant, Tetifatuk Metan Mauk Lohorai a continué de ne pas l'accepter : C'est moi le roi de la terre ici, les rois des montagnes, le roi de la plaine, il n'est pas d'ici et il est celui qui veut nous gouverner ?! Lui c'est lui, moi c'est moi. Alors Suri a expiré avec son nez un grand vent qui a emporté au loin Tetifatuk, les gens ne savent pas où. Suri a alors dit à Loro Tolu : J'ai envie d'écrire une musique. Loro Tolu lui a répondu : Nous, hommes et femmes, attendons pour entendre votre musique, seulement le rire, seulement la rigolade, le vrai rire, c'est celui qui achète des terres ici, achète toutes les choses (*Kamnasa deit, Kahaek deit, Kamnasa Kahaek kola rai ne'e, kola buat hotu*). Cette phrase est répétée jusqu'à aujourd'hui pour expliquer la naissance du nom Kamanasa.

Les Loro Tolu ont alors donné des limites aux territoires des différents groupes pour cesser la guerre entre eux : le Loro Mane Kwaik est devenu le chef de la région de Suai, de Mota Babulo jusqu'à Foura ; Loro Mane Klaran est devenu le chef de la région de Raimean, de Foura jusqu'à Kasaela Usu ; et finalement Loro Mane Ikun est devenu le chef de la région de Manufahi, de Kasaela Usu à Brassa Likufau. C'est pourquoi encore aujourd'hui ces trois régions sont des vassaux de Kamanasa.

Version originelle en tetun terik

Antigo ne'e liurai ne'e mak bot, Mane Ikun neeba. La'o mai, nia Mane Ikun Liurai (Suri Tuan) ho Loro rua ne'e, Loro Fatisin - Klara Tuan, entaun Loro Tuan Fatisin – Tuan Bekiruk.

Sira mai husi rai ida Belu Mau – Sabu Mau, sira la'o mai to fatin ida, iha rai ida, naran Nam Falus, maibee tan mota iha ne'e entaun sira naran Babulu Mota.

Ne'e sira la'o mai ne'e, rai ne'e naran la iha ona. Sira la'o deit, funu la'o ba to, ba to iha Viqueque liurai. Ne'e sira la'o to Viqueque, loro rua ne'e sae la'o to rai ida naran Brassa Likifau.

Loro rua, Loro Tuan Fatisin – Tuan Bekiruk ne'e sae la'o ba Brassa Likifau. Sorun Tuan hela iha Viqueque, nia fain ukun Viqueque, ukun nia rai ida naran Viqueque.

Ne'e mak rai ne'e tan Viqueque-Manufahi rai nain Viqueque. Se rai rua ne'e liu ba rai naran Brassa Likifau. Brassa mak Dili ne'e, Nain feto ne'e iha Bidau, Likifau iha Oecussi neeba.

Hotu sira hein malu, Suri Tuan hein loro rua ne'e, loro rua ne'e mos hein Suri Tuan, tanba sira la fahik manu sei hein malu. Neeba hein, neeba hein. Loro Tolu Fatisin – Tuan Bekiruk hein Suri Tuan iha Brassa Likifau, Surin Tuan hein iha Viqueque.

Depois nu ne'e loro tuan rua ne'e hein mak liu liu ona, entaun ita fali fila ona. Sira fila fali ba rai naran Tubaki Matan (Indonésia). Ne'e halai ba hikas sira rai, ba hikas sei uman, ne'e Tubaki Matan, maibee Marlilu - Haholen.

Foin loro rua ne'e mak ita bele fila ona. Ba hikas sia leo, sia rai, Marlilu Halolen – Tubaki Matan.

Ne tian sira tur lia ida la iha, ne mak foin loro tolu ne hanoin – ukun la iha, dadi la iha.

Ne'e mak foin sira tuur iha ne'e, ne'e husi fali, Loro Tolu ne'e fali. Loro Tolu hanesan ne'e tamba iha Timor ne'e uluk funu hanesan ne'e la paz la dadi, ne'e mak loro tolu foin mai (Tasi Tolu- Dili).

Liurai nia naran, loro ida Mane Kwai, ne'e husi Suai, Suai nain. Loro ida Mane Klaran, Raimean nain. Loro Mane Ikun ne'e, Manufahi nain.

Ne'e mak sia nain tolu ba foin hakoi sae nain Suri Nurak ne'e atu ba iha Timor ne'e. Suri Nurak husi rai naran Selidikin (beisik Kamanasa, Indonésia).

Ne foin sia buka no halai ba rai ida naran Selidikin ne'e atu hakous hola habonan hola Suri Nurak, atu hasak no loin atu hodi mai hanuk hatur iha rai Sorun Tolu e Kanasa, ne'e foin ema atu hasoru Suri Nurak atu funu fila fali. Bere Taran Mauk Taran, Tetifatuk Metan Mauk Lohorai, ne'e atu hasoru Suri Nurak. Taran laloro, Suran laloro. Ne'e mai hasoru Suri Nurak. Ne'e mak foin funu nai Suri Nurak no nia atan nia reino, atu mai funu hasoru nai Suri Nurak. Ne'e mak foin nai Suri Nurak kaser deit hotu hotu ne'e mate hotu.

Ne'e mak nai Loro Tolu dehan inan no aman nai no liurai sira mate hotu ita ukun se fain nia nak nete imi ba fua ba ?

Nia lian atu ba fua ne'e ema hotu hader (moris hotu fila fali). Ne tian ema ne mai nafatin, ne nia mehar fali, hotu hotu mate depois nain Loro Tolu ne'e dehan inan no aman sira mate hotu ita ukun se'e ? Depois sira moris fila fali depois sira foti liman. Nai ami hanai ona ba ne'e, ami hahulu ona ba ne'e.

Ne'e mak Tetufatuk Metan Mauk Lohorai ne'e Teberai nia mak atu hasoru fali Nai Suri Nurak. Tetufatuk nia liafuan dehan hau mak foho nain, rai nain, nain badaen nain bafoho, nia lao rai, nia mak atu mai ukun fali ba rai ne'e ? Nia o nia, hau o hau.

Ne'e mak foin Suri Nurak sut nia inus sai anin boot soe nia monu ba neba ema la hatene.

Nia ne nia dehan ba Loro Tolu sia hau atu dadolin nananuk oan ida. Loro Tolu simu dehan, inan no aman ami hein rona, heim hananu, Kamenasa deit, Kahaek deit, Kamenasa Kahaek kola rai ne'e, kola buat hotu.

Loro tolu ne'e sia fahe Timor :

- Loro Kwai : mota Babulo (Suai Loro) to nai iha Foura
- Mane Klaran : Foura to iha Kasaela Usu (Tutuala ?)
- Mane Ikun : simu fali husi Kasaela Usu to fali Brassa Likufau

Ne'e ema loro tolu nia direito. Liurai la iha tiha ona.

Ne'e hotu sira atu lori mai iha ne'e diak katak Kamenasa ne'e. Sira nain tolu ba fotin nia lori mai Kamenasa. Lori nia mai iha Sorun Tolu – Kanasa (agora iha ponte we mota ne'e). Ne'e hodi mai halo tur iha ne'e, nia lori nai Kamanasa Kahaek ba funu, mate nain hotu hotu, Kamanasa deit, Kanasa Kahaek deit manaan, entaun naran Kanasa Kahaek.

Annexe 5. Lihuwai Wetalas (version récolté auprès des maîtres de la parole Bei Basin et Bei Rai Ulun, Fatisin)

Selon le mythe d'origine de Fesawa, là où aujourd'hui il existe une lagune entourée de mangrove, il existait jadis un village du nom de Benabuen. Ce village, gouverné par des femmes tisserandes, Rika Lihuwai et Dahu Lihuwai, appartenait au grand royaume de Lihuwai Wetalas.

Ces femmes étaient des princesses, et elles passaient leur journée à tisser des *tais*. Lorsqu'elles tissaient, le bruit de leur métier à tisser (*au-tatak_{tt}*) était tellement fort, que même en haut de la montagne il était possible de les entendre.

Un jour, les deux princes de Hae Manu, une montagne de l'intérieur, près de Lihuwai Wetalas, ont entendu ce bruit bizarre qui venait d'en bas, des plaines. Les deux princes, Sera Sumaen et Laka Sumaen, sont descendus pour vérifier qui était le responsable par ce bruit qu'ils n'ont jamais entendu auparavant. A leur arrivée à Lihuwai Wetalas, ils ont vu les deux femmes assises à leur métier à tisser, et sont tombés amoureux d'elles tout de suite. Ces deux femmes avaient de longs cheveux et étaient si belles ! Ils sont allés alors demander les femmes en mariage. Toutefois, elles n'ont pas voulu les épouser, car ils avaient les « pieds larges⁹ » (*ain tanen mahar_{tt}*).

Vexés, ils rentrèrent chez eux et firent pleuvoir à Lihuwai Wetalas jusqu'à ce que tout dans le village soit englouti par l'eau, pour punir les deux femmes : « *nous sommes les fils du plus haut roi, comment osent-elles nous refuser !* ». Tout était détruit mais les deux princesses continuaient à tisser sans se déranger, et les deux princes, en écoutant encore les machines à tisser, se sont dit qu'elles étaient vraiment des femmes fortes.

Mais Rika et Dahu n'ont pas tardé à s'en apercevoir que tout le royaume était détruit et que leur peuple était noyé. Humiliées, car elles n'avaient pas pu protéger leur royaume, elles se sont transformées en crocodiles et sont parties à la mer. Lorsqu'elles furent dans l'eau, elles envoyèrent des vagues géants pour détruire le royaume de Hae Manu, pour se venger. Il n'a pas eu de survivants. On voit encore aujourd'hui les traces de destruction causées par ces vagues envoyés par les deux femmes crocodiles. Il y a un marécage salé à la place où les deux princes sont morts.

⁹ Au Timor, avoir des pieds larges signifie venir de la montagne, être « sauvage ».

Non loin de Lihuwai Wetalas, le roi de Fatisin, Na'i Akalau Da'ok, fit un mauvais rêve dans lequel une grande vague inondait et détruisait tout un village : « *Tasi sae rai, metin likurai* »¹⁰ ». Il appela son serviteur de confiance, Bei Rai Ulun, de la maison Ai-Lasa'en, pour qu'il s'occupe de vérifier que tout allait bien dans les environs. Bei Rai Ulun envoya alors le chasseur Bisi Rafatu avec son chien pour inspecter le territoire. Arrivant à Lihuwai Wetalas, il vit quelque chose bouger dans le noir. Le chien commença à aboyer et il entendit une voix que lui dit « amenez-moi au roi ». Il s'approcha et vit deux crocodiles au milieu du village détruit. Il prit peur et s'enfuit. En arrivant à Fatisin il raconta ce qu'il a vu au roi, qui lui demanda de retourner chercher les crocodiles.

Une fois les crocodiles à Fatisin, les gens de la maison Bei Klau, qui était l'unique maison à savoir faire de la nourriture pilée pour les crocodiles, se sont occupés des princesses pendant leur croissance. En grandissant, elles sont redevenues des femmes, mais leur queue de crocodile n'a pas disparu. Les princesses ne sortaient jamais de la maison de peur d'être découvertes, mais un jour, lors d'une cérémonie funéraire, elles ont eu l'idée de couvrir leur queue avec un *tais*¹¹ pour pouvoir y aller. En arrivant à la fête, tous trouvaient les princesses très belles, mais leur joie n'a pas duré. Un des convives, trouvant ces femmes étranges, alla sous la maison pour voir ce qu'il avait sous leur tissu et découvrit leur queue.

Le lendemain de la fête, les deux femmes vexées demandèrent à ce qu'on les ramène à Lihuwai Wetalas. En arrivant là-bas, elles remercièrent ses hôtes et leur dirent qu'elles leur seraient toujours redevables. Elles leur dirent « quand il fera trop de soleil, venez nous demander la pluie ; quand il fera trop de pluie, venez nous demander le soleil ; quand vous n'aurez plus de maïs, venez nous demander les graines. Amenez-nous un porc à sacrifier et un coq blanc et nous vous donnerons un buffle en retour ». C'est pourquoi, jusqu'à aujourd'hui, le temps venu, ils se déplacent jusqu'à ce site pour faire honneur à leur accord.

Version originelle et intégrale en tetun terik

Lihuwai Wetalas uluk knua ida, mak naran Lihuwai Wetalas. Knua ne'e Na'in fetu sira mak ukun iha ne'eba.

¹⁰ La signification de cette phrase est « la mer englouti la terre, nous devons sécuriser le *likurai* » ; *Likurai* étant un type de tambour utilisé lors des cérémonies sacrées à Suai et chaque maison sacrée a le sien.

¹¹ Textile timorais tissé traditionnellement.

Na'in fetu rua ne'e ida naran Rika Lihuwai no ida naran Dahu Lihuwai. Sira nain rua nia servisu lor-loron mak soru tais no haré renu.

Wain hira sira soru, sira nia autatak sei lian ba to'o foho tutun hotu-hotu no ba fatin barak mos rona.

Iha loron ida, Na'in mane rua, ida naran Seran Sumaen no ida naran Laka Sumaen, hakfodak ho autatak lian ida ne'e (autatak katak au ida ne'ebe ema fera nia tutun halo tarutu, hodi tau iha soru fatin).

Na'in mane rua hahu bolu malu tur hamotuk, atu ba buka tuir autatak lian ida ne'e iha ne'ebé.

Sira nain rua hahu tene malu (konvida malu) atu hodi asu ba la'o (kasa) hodi buka tuir autatak lian ne'e iha los ne'ebe ?

Sira nain rua buka tuir duni to'o hetan Na'in fetu rua ne'e soru hela tais. Na'in mane rua haré tiha hakbesik ba, hodi hateke lolos ba Na'in fetu rua ne'e, oin furak no ilas tebes, no fuk mos naruk dada rai.

Na'in mane rua matan monu kedas ba sira, hodi hahu kebit malu (ku'u malu) atu tama husu.

Tuir mai Na'in mane rua tama husu duni Na'in fetu rua, maibe Na'in fetu rua lahatan (lasimu) sira nain rua ba sira nia la'en.

Na'in fetu rua hateten ba sira nain rua katak, imi foho aitanen ma'al (mahal) ami la hola.

Ho liafuan foho aitanen mahal ida ne'e, mak halo Na'in mane rua sente mo'e, hodi fila fali ba sira nia fatin, tur hodi hanoin.

Na'in mane rua dale ba malu, hodi hanoin katak, « ita mos ema, ita mos Na'in i ita mos Liurai », diak liu ita koko to'ok sira nain rua, tebe-tebes sira Na'in uan kalae ?

Na'in mane rua koko duni Na'in fetu rua ne'e.

Sira nain rua tuku tur ba rai hateke sa'e ba leten, hodi hamulak no husu tulun ba ona no bei sira, halo udan bot no mota bot, ba sobu kari (estraga) sira nia knua ne'e.

Na'in mane rua hamulak hotu, udan bot la para, halo mota hotu suli tun ba kona Na'in fetu rua nia knua, halo ema renu tomak sira nia uma rahun no renu mos mate hotu.

Maibe Na'in fetu rua lamate, we bele lubur, sira nain rua sei soru nafatin i autatak mos sei lian nafatin, halo Na'in mane rua rona hodi hatene.

Na'in mane rua hakfodak ho autatak lian ida ne'e sente triste, tamba ema nain rua ne'e we bele lubur maibe la mate.

Ho ida ne'e Na'in mane rua tur hamotuk hodi dale ba malu, tansa uma hotu rahun, ema ho animal hotu mate, sira nain rua labele mate ? Ita labele koko tan ona, sira nain rua mos ema Na'in uan duni.

Na'in fetu rua mos hare ba we lubur ona, sira nain rua tur hamotuk hodi dale ba malu, dehan nune'e, ita nain rua mesak deit ona, knua rahun ona, ema ho balada (animal) mos laiha ona, diak liu ita nain rua hakfilak an ba lafaek deit ona.

Molok atu nakfilak an ba lafaek, sira nain rua sei koko mos Na'in mane rua, haruka tasi nakali liu hosi rai okos ba fera Na'in mane Seran Sumaen no Laka Sumaen sira nia uma, halo sira nain rua mate ho ema renu barak no balu halai namkari ba iha Lolotoe no balu ba iha Raimean no fatin selu-seluk tan.

Seran Sumaen no Laka Sumaen sira nia knua mos sai rahun dadi ba we kolan ki'ik ida, hanesan tasi nawan i we ne'e mos mer hanesan tasi wen.

Ikus mai, Na'i Fatisin iha kalan ida mehi katak, mota sa'e rai, meti luku rai. Ho mehi ida ne'e, Na'i Fatisin bolu ba Dato uan Ailasaen Bei Rai Ulun, atu haruka nia ema asu nain ida (kasador ida) atu ba haré leo (knua) Lihuwai Wetalas ne'e sei iha ka lae ?

Katuas Bei Rai Ulun, haruka duni nia ema ida naran Bisi Rafatu atu ba haré leo ne'e.

Wainhira Bisi Rafatu to'o ba iha knua ne'e hakfodak, hareba knua laiha ona, mesak we ho tahu deit ona.

Bisi Rafatu nia asu halai uluk, lakleur nia asu hatenu hodi hateke ba tahu laran.

Bisi Rafatu hakbesik ba nia asu, teki-tekis rona ema dale hodi husu ba nia, o ne'e se ? O mai hosi ne'ebe ? Hakfahik (hapara) o nia asu, tamba ami lahos bibi fuik no karau fuik, ami Rika Lihuwai no Dahu Lihuwai. Atu ba Liurai.

Asu nain rona tiha ema kualia ida ne'e, hateke halo lolos tun ba tahu laran, lafaek uan rua mak toba hela (hoku hela). Asu nain Bisi Rafatu tauk atu tun ba foti.

Nia fila fali ba uma hodi hato'o ba Bei Rai Ulun, atu hato'o liuba Na'i Fatisin katak, leo (knua) Lihuwai Wetalas laiha ona, Na'in fetu rua nakfilak an ba lafaek ona.

Tuir mai Na'i Fatisin bolu nia Dato uan nain hat no nia Fukun hotu atu Na'in fetu rua ne'e hodi mai uma.

Maibe Dato uan nain hat no Fukun sira hotu husu ba Na'i Fatisin atu Na'in fetu rua ne'e hodi mai atu ba hasa'e (tau) los iha ne'ebe ?

Na'i Fatisin hatan ba Dato uan sia katak, ba hasa'e (tau) iha Klokas Lalor.

Dato uan husi Ailasaen husu nafatin ba Na'i Fatisin katak, Lalor ida ne'ebe ? Na'i Fatisin hatan Bei Fahik Bei Kalau nia mak ikis nain lawen nain, nia mak hahikis nia mak nalawe, nodi fo han ba sira nain rua.

Tuir mai ema Dato uan nain hat, Fukun no renu tomak sa ba foti (ba hola) Na'in fetu rua ne'e hodi mai.

Wain hira hodi mai, Bei Bisi Rafatu mak kous duni ba hasa'e (tau) iha Bei Fahik Bei Kalau Klokas Lalor hodi ta ahok rua tau sira ba hodi hakiak.

Loron ba loron, fulan ba fulan no tinan ba tinan, lafaek uan rua bot ba bebeik, sira nia oin ho isin lolon tomak mos fila an ona hanesan ema, maibe sira nia ikun mak la muda.

Sira nain rua mos fetoran ona, loron lasai ba mai, kalan mak sai, tamba sira sente mo'e tamba iha ikun.

Maibe, wainhira rona ema mate iha knua ida ne'e kalan sira sai, tamba sira mos ber (hakarak) atu ba hader ahi uan (mete) atu hodi hedi (tato) no suku aitahan hodi taru kadeli.

Iha kalan ida sira nain rua tene malu ba uma maten. Wainhira to'o iha uma maten sira tama liu ba uma laran, nain ida nodi fudik (halo finji) loke hadak kuak hodi hamonu foer ruma tun ba rai para ema labele hatene, tur tenke loke hadak kuak tamba sira iha ikun.

Na'in fetu rua ne'e wainhira tur, halo nia fetu maluk sira hotu hirus no laran moras, tamba sira nia diak no sira nia ilas, halo mane klosan hotu-hotu iha uma laran matan monu hodi hateke los deit ba sira nain rua.

Ho laran moras ida ne'e, ema fetu klosan balu futu lia hamotuk ho mane klosan sira hahu buka tuir atu hodi hatene, tamba sa mak sira tur tenke loke hadak halo kuak ? Aban kalan sira mai ita mos hamonu ti uan ida (mama fatin) tun ba rai ohak laran, atu ema ida lori ahi uan tumba buka no hodi hatene tuir saida mak iha ohak laran ne'eba (uma okos ne'eba).

Ema ne'e sa'e mai, ema hotu-hotu hahu nau-naun (komesa murmura) katak, ema nain rua ne'e fetu diak maibe sira iha ikun.

Ho nau-naun (murmura) ida ne'e halo sira mo'e hodi la ba tan iha uma maten.

Iha laron ida, katuas hosi uma Bei Fahik Bei Kalau nain atu ba fo han ba sira, sira sei dale ba katuas ne'e katak, imi ba fo hatene ba Na'i Fatin, hodi ami ba iha ami fatin Lihuwai Wetalas, tamba ami moris lahanesan ho imi iha rai klaran ne'e, ami ho ikun.

Katuas hosi Bei Fahik Bei Kalau Klokas Lalor ba fo hatene ba Dato uan hotu hodi tur hamotuk, atu fo hatene liuba Na'in Fatin, hodi sira ba tau fila fali ba sira nia fatin iha Lihuwai Wetalas, Fesawa.

Dato uan nain hat no Fukun hotu no renu tomak lori sira ba sira nia fatin.

To'o iha fatin ne'eba ua reno sira sei taka klobor (tenda) ba ema Dato uan hat no Fukun sira hotu atu hela ba.

Klobor ou tenda hat atu hari, mak hanesan tuir mai ne'e :

1. Klobor Ailasaen Ailatoban
2. Klobor Lalor Bei Fahik Bei Kalau
3. Klobor Liurai Klaran Hae Molin
4. Klobor Lawalu Falus Linain

Klobor hotu ona, Dato uan han no Fukun hotu sei hamotuk iha klobor Liurai ba aban atu hatun ona Na'i nurak uan (lafaek uan) rua ba we laran.

Aban dader uan deit ema Dato uan hat no Fukun no ua reno tomak atu ko'us ona Na'i nurak uan rua hatun ba we laran.

Wain hira hatun ba we laran sira sei la mout, sei dale ho Dato uan nain hat no Fukun no renu tomak hodi hameno hela liafuan ba sira.

Liafuan sira hameno mak hanesan tuir mai ne'e :

1. Wainhira imi mai Rika no Dahu lalika temi, se imi temi tasi no we sei nakali.
2. Wainhira udan at no loro at, imi mai husu ra'e wen no lor wen.
3. Se loro liuresi, imi mai husu udan.
4. Se udan liuresi, imi mai husu loro.
5. Se fini ainaruk fini malae la iha, imi mai husu fini.
6. Tinan to'o imi mai, mai hodi fahi ida no manu ida.
7. Sa ida mak imi husu ami sei fo.
8. Wainhira imi mai ami sei kesi karau Timor ida hodi hein imi, no liafuan selu-seluk tan imi atu dale no temi, mak hanesan tuir mai ne'e :

1. Ema mane bot = besi nain bot
2. Ema mane ki'ik= besi nain ki'ik
3. Ema fetu bot = ahi nain bot
4. Ema fetu ki'ik = ahi nain ki'ik
5. Ema nia hatais = asu neras
6. Ema nia sintu kesi kabun = futu kabun

7. Mai = hais mai
8. Ba = hais ba
9. Uma = knuk
10. Laen to'os = batane
11. Tama = hais tama
12. Sai = hais sai
13. Tasi = meti
14. We = kramas
15. Ta'u/tahu = kratas
16. Taha/katana = aukbaluk
17. Tali tahan = taha tomak
18. Kuda = aiktomak
19. Kakibat = kuda leut
20. Susu = kidukme'ik
21. . Niki = fetora
22. Dai/rede = labadain
23. Lahat = asu lotu
24. Ikan no boek = seka
25. Diu/kadiuk = kukuwa'ik
26. Lafaek = Bei Na'i
27. Samea no samodok = heti knotak

28. Bei nailun = kakaluk talin
29. Sakunar = kakeit
30. Ahi = matameak
31. Sanan ho bikan = asu han fatin
32. Han etu = kari fos

Tuir mai iha tempu ikus liu japones atu tama Timor, sira kesi deit ona bibi fuik hodi hein sira.

Ho kesi bibi fuik ida ne'e halo katuas lianain sira uluk hanoin katak, awan wain rua japones tama, ita sei kotu malu no sei fuik malu, hanesan sinal ida hatudu mai ita, sira kesi bibi fuik hodi hein ita.

Ida ne'e mak ami nia aiknanoik (istoria) Lihuwai Wetalas, Fesawa. Liafuan Fesawa ne'e ikus ona, tamba Na'in mane rua atu hola Na'in feto rua haloba fetosa umane sira lakohi.

Annexe 6. Bui Nahak (version récolté auprès du maître de la parole Ar.A, Holbelis). Récité en bunaq et traduite en portugais par un deuxième informateur présent, F.N.A.

Dans le village de Fesawa il avait une femme tisserande tetun que s'appelait Bui Nahak. Elle était la préférée du roi, le Liurai Laku Leik, un tetun originaire de la montagne.

Un jour, le roi est venu de Suai Loro avec de l'eau sacrée dans un sceau et l'a mis sur un pilon. Mais sans faire attention, il a donné un coup de pied au pilon, qui est tombé par terre en versant tout son contenu. L'eau s'est transformée en lac et quand Bui Nahak s'est levée de son métier à tisser, l'eau était déjà à la ceinture. Elle a alors enlevé le tais, pris ses choses et partie en montagne avec Laku Leik, à Molop Leo Ualu. Là-bas elle a rencontré un vieux de Mazop Lianain, appelé Bere Bau, que les a demandé d'aller avec lui à Leber pour diffuser la « culture Leo Siwe », des objets sacrés (*mugens*). De Leber ils sont partis à Lakus et Pur Belis, où le Liurai est monté sur un hali pour chanter la poésie « *Manu Laku Leik Nain* » et ensuite sur un tamarinier pour chanter la musique « *Hele Hoi Tak Laku Loe Tak* ». Ensuite ils sont allés à Mazop et finalement à Oburo où ils se sont transformés en bunaq. Un jour Bere Bau a demandé Bui Nahak en mariage. Ils se sont mariés et fondé la maison Buak, qui est aujourd'hui à Holbelis. Liurai Laku Leik est revenu à Suai Loro.

A l'origine, Fesawa était habité que pour des gens bunaq. Ce n'est qu'après que les tetun arriveraient et fonderaient un deuxième village à côté.

Il avait beaucoup de gens à Fesawa, ce fût le premier lieu habité au Timor. Mais avec l'inondation ils sont partis, quelques-uns à Mazop, d'autres à Molop Leo Ualu, et d'autres à Suai Loro. Ils se sont mariés et ont eu beaucoup d'enfants. Ils se sont dispersés et ont fondé d'autres villages dans tout le Timor.

Annexe 7. Bei Mau Sali Bei Bui Sali (version récolté auprès du maître de la parole Bei Tuan, Fatisin). Récité en tetun terik et traduite en portugais par un deuxième informateur présent, Bei Rai Ulun.

Bei Mau était tout seul avant, puis *Maromak* (Dieu) a fait Bei Bui avec un os de la côte de Bei Mau¹². Un jour ils ont voulu faire un jardin, ils ont coupé quelques arbres (2 ou 3) et puis brûlé. Mais après ils n'avaient pas de graines de maïs à semer. Alors *Maromak* les a dit d'utiliser le « *tarratur* » (l'instrument pour retourner la terre au jardin) pour frapper les troncs qui n'étaient pas complètement brûlés. Ils l'ont fait et le lendemain quand ils retournent voir le jardin, le maïs était né déjà. Bei Mau et Bei Bui étaient surpris car personne n'en avait semé et il n'avait pas de pluie non plus.

Puis quand il avait déjà beaucoup de choses plantés dans le jardin, il y a un *rainain* en forme serpent qui est apparu et a dit « pourquoi vous ne mangez pas les fruits de votre jardin ? C'est le fruit de votre travail ! ». Ils ont expliqué au *rainain* qu'ils ne mangeaient pas car c'était interdit par *Maromak*, ils pouvaient tout manger sauf les fruits de l'arbre du milieu du jardin. Un jour le *rainain* a dit à Bei Bui de manger le fruit pour devenir comme *Maromak* et elle a obéi. Alors ils ont tout connu sur le monde, la mer, la montagne. Bei Mau s'est fâché avec Bei Bui, car *Maromak* allait les donner des punitions : le maïs est fini et la pluie ne venait plus.

Un jour il y a un homme très moche qui est apparu, Dasi Felu Nuak¹³, et qui a dit « père, mère, pourquoi ne semez-vous pas le maïs ? », ils répondirent « parce que nous n'avons plus de pluie ». L'homme alors est allé au jardin et a vu un pied de palmier *akadiru*. Il a dit à Bei Mau et Bei Bui de lui enlever son eau, mais ils ne savaient pas faire l'utilisation de ce palmier. Alors Dasi Felu Nuak demande un couteau aiguisé pour couper l'inflorescence du palmier et lui enlever son eau. Le lendemain matin, quand Bei Mau et Bei Bui sont allés au jardin, tout était mouillé. Ils sont revenus réveiller Dasi Felu Nuak terrorisés car la pluie n'était pas venue la nuit dernière, mais Dasi les a dites de ne pas s'inquiéter parce que c'était de l'eau de l'*akadiru*, et qu'ils pouvaient aller planter les graines maïs qu'ils avaient encore gardés à la maison. Après qu'ils aient semé, après trois nuits le plus tard, le maïs était déjà prêt.

¹² Bei Bui et Bei Mau sont des ancêtres de Fatisin.

¹³ Dasi Felu Nuak était originaire de Ai-Lotuk Laran. Suri Tuan, le roi de Kamanasa, lui envoie chercher les graines de maïs.

Dans un jardin à côté, il y avait un *Liurai*¹⁴ qui faisait des cérémonies pour demander la pluie, sans que la pluie vienne. Dasi Felu Nuak a entendu sur la cérémonie mais eux ils n'avaient pas besoin de pluie car ils avaient déjà le maïs. Puis deux kawa (corbeaux) sont venus, pris deux épis de maïs, amené sur le banyan où le *Liurai* se tenait, et les ont laissé tomber. Les gens ont eu peur, alors le *Liurai* a dit d'arrêter la fête et a demandé que tout le royaume cherche le jardin d'où venaient ces maïs miraculeux, car il avait déjà deux ans que la pluie ne venait pas ! Le *Liurai* a demandé aux gens qui ont vu les corbeaux de quelle direction ils venaient, et ils ont répondu que c'était de l'orient ! Alors tout le monde est allé chercher le jardin jusqu'à ce qu'ils trouvent Bei Bui et Bei Mau. Les gens étaient curieux sur comment ils avaient fait pour avoir de maïs sans pluie, et Bei Mau a alors raconté sur Dasi Felu Nuak. Les gens voulaient aller lui voir, mais Bei Mau était gêné car Dasi Felu Nuak était très moche et il puait, car il ne se douchait pas. Mais Dasi Felu Nuak était *Liurai* lui aussi et il savait que le *Liurai* qui demandait la pluie avait 7 jolies filles, alors au entendre la confusion dehors, il est sorti de la maison. Les gens voulaient lui amener au *Liurai*, mais encore une fois Bei Mau était gêné. Dasi Felu Nuak a alors promis aux gens que quand le maïs serait sec, Bei Mau laisserait tous les gens venir chercher et le diffuser. Bei Mau a eu peur car son jardin était petit et le royaume était grand, « si tout le monde vient prendre le maïs, il sera fini et alors on mangera quoi ? », mais Dasi lui a rassuré en disant que le maïs ne finirait jamais. Quand le maïs a séché, les gens venaient les uns après les autres, mais le maïs était toujours là dans le jardin. C'est pour ça que jusqu'à aujourd'hui les gens n'oublient pas Bui Lalawar¹⁵ et Mau Aik Notak¹⁶.

¹⁴ Le *Liurai* était Daci Taek Tabein, ou Na'i Ai-Lotuk Wehali Na'i.

¹⁵ *Lalawar* est le mot pour désigner « jardin » en tetun terik.

¹⁶ *Aik-notak* est un mot en tetun terik utilisé quand un morceau de tronc n'est pas complètement brûlé.

Annexe 8. Histoire de la liane céleste (version récolté auprès du maître de la parole L.A., Holbelis)

Dans le temps des aïeux le ciel et la terre n'étaient pas encore loin l'un de l'autre. Il y avait des gens au ciel et des gens sur terre et ils étaient amis. Ils pouvaient passer d'un côté à l'autre puisqu'un chemin liait les deux lieux. Ce chemin était fait par un bambou et une liane qui liait le ciel à la terre. C'est pourquoi jusqu'à aujourd'hui les bambous montent haut dans le ciel et les lianes tombent en direction à la terre.

A cette époque il avait un couple de nom Bui Lelo et Mau Lelo qui habitait au ciel et un couple de nom Bui Soi et Mau Soi qui habitait sur terre.

Un jour Mau Soi est allé labourer les champs tandis que Bui Soi est resté à la maison. Quand Mau Soi est retourné, Bui Soi n'avait pas encore fait à manger car elle n'avait plus de feu : son mari avait pris le dernier pour apporter aux champs et oublié de le ramener. Mau Soi qui avait très faim a demandé alors à son épouse de chercher du feu chez Bui Lelo et Mau Lelo. Bui Soi est monté au ciel, mais puisqu'il faisait longtemps que Bui Soi et Bui Lelo ne s'étaient pas vues, elles se sont avant assises ensemble pour mâcher la noix d'aréca et le feuille de bétel ensemble. Elles ont passé longtemps à discuter et ont finalement oublié le feu. Alors Mau Koli, le fils de Bui Soi et Mau Soi s'est mis à pleurer de faim.

Mau Soi, très fâché puisqu'il et son fils avaient très faim, a pris alors sa machette et a coupé la liane qui liait ciel et terre. Le ciel s'est alors éloigné de la terre et depuis ce n'est plus possible d'aller et venir de l'un à l'autre. Mau Soi et Mau Koli sont restés tous les deux seuls sur terre tandis que Bui Soi est resté au ciel. À partir de ce jour, Mau Koli pleurait tous les jours sans sa maman. Mau Soi très triste a demandé alors le pardon à son épouse car c'était de sa faute s'ils étaient tous les deux séparés. Il et son fils pensaient à Bui Soi tous les jours. Bui Soi écoutant son mari pleurer lui ai répondu du ciel qu'elle était aussi désolée et qu'elle serait là pour eux si un jour ils rencontreraient de la souffrance. Alors Mau Soi et Mau Koli ont été très contents d'entendre cela de Bui Soi.

Un soir Bei Mau Soi a rêvé que sa femme lui disait « ne sois pas triste, tu vas sentir ma jupe avec du sang ». Avec tristesse et regret Bei Mau Soi est parti au ciel pour retrouver son épouse. Quand il est arrivé au ciel toutefois il y avait plein de femmes ressemblantes, donc Bei Mau Soi n'a pas pu reconnaître la sienne. Puis le soir, il a rêvé qu'une puce lui disait qu'elle allait lui aider à trouver sa femme en la mordant. Ainsi la puce est allée sentir l'odeur de toutes les

femmes, et quand elle a trouvé celle de Bei Mau Soi, elle l'a mordue en la réveillant, ainsi il a pu trouver sa femme.

Version originelle en tetun praça

Iha abô sira nia tempo lalehan ho rai sei la dook malu. Ema balu hela iha lalehan e ema balu hela iha rai. Hori uluk sira sei ba malu e mos koalia ba malu hatan malu. Atu ba lalehan iha mos dalan hodi ba lalehan e sira ba malu nafin. Dalan nebe sira iha dehan katak sae ou liu husi ai talik ida (tupa) nebe bobar iha au hun e au moris sira ne nia dikin to'o lalehan ou liu tan. Nune ohin loron ita hare au sira ne naruk e nia dikin sei tabile ou dikin tun tun fila fali mai sai.

Ema sira nebe mak hela iha lalehan naran Bui Lelo no Mau Lelo. Ema sira nebe mak hela iha rai mundo naran Bui Soi no Mau Soi.

Iha loron ida Mau Soi ba to'os e Bui Soi hela iha uma. Mau Soi fila husi to'os mai Bui Soi sei ba dauk te'en tamba ahi la iha. Mau Soi lori ahi ba to'os. Mau Soi to'o mai Bui Soi husu liu ahi iha Mau Soi. Mau Soi hatan dehan ketak hare ahi iha bote laran, tamba ahi nia haluha hela iha to'os. Mau Soi hamalaha la diak nia haruka Bui Soi bah ola ahi iha Bui Lelo no Mau Lelo sira nebe hela iha lalehan.

Bui Soi ho Bui Lelo la hetan malu kleur ona entaun sira rua sei lok malu hodi mama. Sira nain rua tesi lia kleur los e haluha atu foti ahi. Mau Soi no Bui Soi nia oan ida naran Mau Koli tanis tamba hamalaha.

Mau Soi hirus bo'ot tamba sira nain rua hamalaha la terus. Derepentni Mau Soi ba foti katana hodi ba ta ai talik nia hun. Nune ai talik hun ne kotu lalehan komeça halai ba leten as ba to'o ohin loron. Iha loron ne kedas Mau Soi no nia oan Mau Koli moris mesak. Loron-loron Mau Koli tanis buka nia inan Bui Soi e Mau Soi tur triste hela.

Nia laen Mau Soi husu deskulpa ba nia feen Bui Soi dehan katak nia mak sala, tamba nia hahaloli ita rua fahe malu. E ami nain rua Mau Koli la haluha temi ita nia naran. La kaliur Bui Soi mos hatan husi lalehan katak Mau Soi hau mos husu deskulpa. Bui Soi dehan katak hau sei tulun nafatin baihira imi nain rua hetan susar. Nune Mau Soi ho nia oan Mau Koli ronon Bui Soi nia lian husi lalehan contenti tebes tamba nia promete ba sira nain rua iha mundo ne !

Loro ida Mau Soi mehi ho nia ferik oan « keta triste, o atu horon ran iha hau nia lipa ». Bei Mau Soi ne triste hela mak nia ba lalehan atu hasoru nia ferik oan. Nia ba maibe ferik barak hanesan,

nia la hatene se mak nia ferik oan. Kalan ona nia mehi fali asu kutun atu mai tata nia ferik oan, atu ajuda hasoru nia. Asu kutun ne ba horon se mak Bei Mau nia ferik oan nia tata no fetu hader, entaun Bei Mau Soi hatene ona se mak nia ferik oan.

Annexe 9. Le couple primordial (version récolté auprès du maître de la parole Bei Kehi, Fatisin).

Avant le ciel et la terre étaient liés, ensembles, mais à cause du couple primordial, le ciel s'est éloigné. L'histoire raconte que un jour la femme est partie au ciel pour chercher du feu et qu'elle a oublié de regarder le temps. En bas son enfant a commencé à pleurer et le mari furieux, car la femme ne revenait pas, a coupé la liane qui liait ciel et terre. Le lieu où était la liane est proche de Bobonaro.

Puis la femme est restée au ciel et l'homme tout seul en bas. Il a cherché alors une nouvelle femme pour se marier. Il a trouvé dans la forêt une femme qui faisait les choses apparaître juste en demandant à son anneau. Pour qu'ils se marient la femme a demandé l'homme de collecter du bois pour faire du feu. Il a récolté mais lui a dit que ce ne serait pas suffisant pour demain. Elle dit d'allumer le feu et ne pas s'inquiéter car demain il y aurait encore. L'homme avait peur mais a obéi la femme. Le lendemain il en restait du bois. A chaque fois qu'ils prenaient du bois, il revenait tout seul. Ils ont pu alors se marier.

Version originelle en tetun praça

Uluk lalehan no rai ne sei ida deit, sei hamutuk, maibee tamba iha ferik oan ho nia laen mak primeru iha mundo ne, mak lalehan sa'e. Historia ne'e hanesan, loron ida feto ida ne ba lalehan atu buka ahi maibee nia haluha haree tempu. Nunee mak nia oan hamlaha tanis no nia laen hirus ta'a kaleik ida nee. Kaleik nia hela fatin mak beisik Bobonaro.

Nunee, feto ida ne hela deit iha lalehan no nia laen hela mesak iha rai kraik. Tamba nunee mak mane buka ferik oan seluk ona atu kaben fali. Nia buka no hetan feto ida mak halo sasan mosu deit ho nia kadeli. Feto husu mane ida ne, se karik sia atu kaben, entaun mane tenke buka ahi-latun. Mane buka duni maibe la to ba aban bainrua. Maibe feto dehan ba nia halo ahi deit mak aban ita haree ahi-latun ne sei iha. Mane ne hanoin barak maibee fiar nia ferik oan. Loron foun mai, ahi-latun sei iha. Sira halo ahi halo ahi, maibe ahi-latun la lakon. Nunee mak sira kaben.

Annexe 10. L’histoire de Asa Paran et Mau Paran (version récolté auprès du maître de la parole Ar.A., Holbelis). Récité en bunaq et traduite en portugais par un deuxième informateur présent, F.N.A.

Au commencement, dans les temps premiers, il y avait deux frères au Timor, de nom Asa Paran et Mau Paran, et ce dernier possédait un buffle et une lance en or.

Un jour, lorsque le buffle était blessé, un corbeau est venu manger dans la blessure. Mau Paran a alors tiré avec sa lance (sagaie) sur le corbeau et lui a fait tomber dans le fleuve. Mau Paran a rentré dans l’eau pour chercher sa lance, mais sans y trouver, il commença à pleurer. Bere Liku (oiseau) vient alors voir ce qui se passe : « j’ai perdu ma lance », dit Mau Paran. Bere Liku lui dit alors de ne pas pleurer car il allait lui aider. Il demanda que Mau Paran rassemble tous les papillons. Le lendemain Mau Paran rassemble les papillons et amène à Bere Liku, qui les mange. Mau Paran lui demande alors « pourquoi as-tu fait ça ? » et Bere Liku répond « car on va rentrer ensemble dans le fleuve pour chercher ta lance ». Ils rentrent dans le fleuve et vont jusqu’au fond, sans y trouver, mais quand Mau Paran ouvre les yeux, il était sur un cocotier (*nu’u*). Il avait une source à côté du cocotier et un jour une jeune fille vient chercher de l’eau. Mau Paran, qui mâchait du *bua malus* (le mélange d’arec et bétel) sur l’arbre, a craché sur la fille, qui surprise a regardé vers le haut. Mau Paran a alors demandé un peu d’eau à boire. Elle lui répond qu’elle devrait chercher de l’eau pour le roi qui était blessé et s’en va.

La fille arrive au roi, son père, et lui donne l’eau avec un verre sale de cire, mais le roi se refuse à boire. Il lui dit d’aller chercher de l’eau avec un verre propre ! La fille retourne dans le fleuve, mais quand elle revient cette fois-ci, Mau Paran était avec elle. Le roi lui demande alors s’il peut lui soigner. Mau Paran accepte et lave la blessure du roi, en trouvant sa lance crevée sur sa chair. Il prend sa lance, la cache, et met une autre, en bois, à la place. Il lui enlève et soigne le roi, qui heureux lui demande ce qu’il veut en récompense. Mau Paran n’a rien voulu, ni richesse, ni cadeaux, seulement deux oranges du haut d’un oranger dans le jardin, lesquelles il avait vu danser le *tebe* (danse traditionnelle timoraise) lors de la cérémonie de mariage de la fille du roi. Ces deux oranges sont partis au ciel avec Mau Paran. Puis un jour il est allé se doucher et quand il est revenu, il a constaté que les oranges étaient disparues ! Il a cherché partout dans le ciel, jusqu’à ce que quelqu’un lui dise que les oranges s’étaient transformés en femmes ! Mau Paran a pu alors se marier avec elles.

Mais Asa Paran était jaloux de son frère : Asa Paran invite alors son frère à la chasse et le tue. Puis il rentre à la maison et les femmes-oranges lui demande où était passé Mau Paran. Asa Paran répond « je ne sais pas ». Les femmes-oranges vont alors chercher Mau Paran et elles le retrouvent déjà en décomposition, avec des vermines qui le mangeaient la chair. Elles partent alors chercher un balai de millet pour enlever les vermines du corps de Mau Paran. Après les avoir tous enlevés, Mau Paran a retourné à la vie. Une fois ressuscité, Mau Paran fait un accord avec Asa Paran pour partager le territoire de chasse. Asa Paran depuis lors est parti avec ses femmes à est (Loro'sae) tandis que Mau Paran est parti à l'ouest, en étant celui qui donnerait origine à la population bunaq de la zone centrale timoraise, y inclus ceux de Holbelis. La limite entre les royaumes de Asa Paran et Mau Paran est à Ainaro.

Un jour Mau Paran est allé avec son frère, Asa Paran pour chasser ensemble : dans cette chasse ils ont réussi 2 sangliers (javali) chacun et quand ils sont arrivés à la maison, les sangliers se sont transformés en femmes. Mai Mau Paran avait déjà 2 femmes, alors les deux femmes-sangliers se sont mariés à son frère, Asa Paran.

Alors c'est Mau Paran qui devient jaloux : il invite son frère une dernière fois à la chasse et en disant vouloir tuer un porc sauvage transperce son frère Asa Paran de sa lance. Or, ils n'étaient même pas arrivés à la forêt. Mau Paran est arrivé à la maison et a demandé si Asa Paran était déjà rentré. Alors les femmes de Asa Paran sont allées lui chercher et elles lui ont trouvé mort. Les femmes ont mis la main sur son corps, comme avaient fait les femmes-orange sur Mau Paran, mais Asa Paran n'est pas ressuscité ; elles lui ont alors enterré.

Annexe 11. Les Royaumes des 32 voyageurs (version récolté auprès du maître de la parole Bei Dato, Matai). Récité en tetun terik et traduite en portugais par le neveu de l'informateur.

Trente-deux personnes voyageaient ensemble. Ils ont marché de 3 lieux différents jusqu'à Larantuka (Flores) : la Guinée, la Papouasie et l'Inde. A cette époque la mer était encore sèche, selon mon informateur c'était de la glace, mais il ne sait pas dire la période. Sina Mutin Malaka (sina = Chine, mutin = blanc) était le chef de ces 32 voyageurs, mais ils ont constitué 4 *sukus* seulement, dans 4 lieux distincts, à partir de 4 différents peuples.

Dans un premier temps ils se sont établis à Afatei Mamolin Larantuka Baboe (Flores), pour s'attendre, et pour fuir des conflits. Ensuite ils sont allés chercher un bateau (*ro'o ahi*) à Oeruki¹⁷. Le bateau s'appelait Makassar¹⁸. Puis l'un d'entre eux est devenu roi (*Raja*) de Flores, dans un lieu où ils ont mis le nom de Neki Mataus (Flores).

Ils ont voyagé jusqu'à Timor et un deuxième d'entre eux est devenu roi à Wehali, un troisième à Wewiku, et un quatrième à Haetimuk. Wehali, Wewiku et Haetimuk représentent les noms des plantes qui ont été apportés et plantés par chacun de ces rois : hali (fig), biku (arbre présent en mangroves), hae timuk (graminée¹⁹ ? katimun ?).

Après s'être installés à Timor, ils ont retourné à Flores pour se retrouver. Puis, lorsqu'ils reviennent, un des 32 voyageurs devient le cinquième roi, à Ber Tos Mau Tos (Koba Lima). Ce roi donnerait naissance à la maison lignagère Uma Kolin.

Ultérieurement à leur installation à Ber Tos Mau Tos, ils envoyèrent trois princes (*Loro Tolu*) à Ukun Rai Wehali (Wehali) et trois vers l'est de Timor (Lorosa'e). Ces princes étaient des habitants du Timor même qui ont fait des alliances avec les voyageurs arrivés. A cette époque il y avait plusieurs *Loro* (princes) partout au Timor, l'un d'entre eux était un guerrier de nom Suri Tuan, mais qui n'ont pas accepté d'alliances et, alors, n'ont pas été considérés comme des vrais princes ni se sont vus attribuer de pouvoir par les nouveaux arrivants.

Les princes partis à Wehali s'appelaient Loro Diruma, Loro Lakekun et Loro Bau-Ho ; et ceux partis à Lorosa'e, Loro Suai Mane Kwaik Loro Diloli Taek Rai Tiris, Loro Raimean Mane

¹⁷ L'informateur ne sait pas où est localisé ce lieu, toutefois, un lieu de même nom existe au Timor Ouest, proche d'où serait localisé le royaume de Wehali.

¹⁸ Une ville de même nom existe à Sulawesi du Sud (Célèbes).

¹⁹ Le terme « hae » est généralement utilisé pour les graminées.

Klaran Loro Furataki Raimean Nain, et Loro Lorosa'e Mane Ikun Loro Mane Ikun Dilor. Ceux de Wehali étaient plus élevés hiérarchiquement.

A la suite de l'histoire, un autre d'entre les voyageurs devient le sixième roi, à Maukatar Luni Ne'en (le nom viendrait de « Makassar »). Les gens qui sont venus constituer les villages étaient originaires de Loro Mau²⁰, Ti Mau²¹, Sabu Mau, Belu Mau²².

Lorsqu'ils peuplent Maukatar, ils vont jusqu'au fleuve Raiketan pour se diviser : 3 colonels (*Kornel*) partent à Matai, Foho Rua et Goronto (Fohorem Nuu Tetuk) et 3 lieutenants (*Tenente*) partent vers Bobonaro, à Labarai, Oburo et Zoba.

Un dernier d'entre les voyageurs est allé faire le septième roi à Balukama Lakan.

Ber Tos Mau Tos a donné origine à d'autres hameaux, nommés Fohorem Nuu Tetuk (le plus élevé hiérarchiquement), Laktos et Taek Aman.

Les 32 voyageurs ont amené ensuite *Fuik Lalawar* (le bétel), *Buak Dikin Meak* (l'aréca rouge) et *Nuu Dikin Meak* (la noix de coco verte) pour faire une prière et fonder le royaume de Koba Lima (les cinq paniers).

« *Mam fatik dadula, takan lalawar bua lalawar*, = le panier rituel²³, le bétel et l'aréca,

atu hodi halo mam fatik, dadula kofuli ai rasik, = nous ferons un panier, notre propre panier rituel,

ba Oan Koba Lima, nuu dikin meak nia kala buk, = pour les fils des cinq paniers, laalebasse²⁴ de noix de coco verte,

atu hodi kabawa kusi awan, atu halo Oan Koba Lima = nous multiplierons la richesse de demain, nous ferons les fils des cinq paniers. »

²⁰ Dans la langue tetun, le mot *Loromau* peut vouloir dire « l'ouest », en opposition à *Lorosa'e* qui veut dire « l'est ».

²¹ Ti Mau et Sabu Mau sont identifiés par les anciens comme les îles de Roti et Savu.

²² L'utilisation du préfixe « Mau » pour nommer les lieux est récurrente dans les zones Mambai-Kemak-Tokodede au Timor (Schapper, 2011).

²³ Les paniers rituels sont utilisés pour ranger les noix d'areca et les feuilles de bétel qui seront mâchés lors des rituels.

²⁴ Laalebasse de noix de coco verte est utilisée pour préparer l'eau sacré en ajoutant du sang de cochon. Cette eau sera utilisée lors des rituels qui amènent le « cru et le froid » dans les lieux.

Ce royaume regroupait les trois hameaux Takan Lalawar Bua Lalawar, Lubur Dato Laen Dato et Fohorem Nuu Tetuk, dirigés par le prince Ketu Baok, et les deux hameaux Bais et Mamulak²⁵, dirigés par le colonel de Goronto. Ensemble, ces cinq hameaux constitueraient l'organisation sociale nommé Oan Koba Lima (*oan* = fils, *koba* = panier, *lima* = cinq).

Oan Koba Lima s'intègre ensuite dans une autre organisation, plus élevée hiérarchiquement, nommée Na'i Mane Haat- Airin Haat, dont le prince Ketu Baok était le chef. Cette organisation était constituée par trois autres princes : Nasa Baok qui gouvernait We Masa Betun, Milus Baok qui gouvernait Suai et Koi Baok qui gouvernait Kai Kolik Dili.

Puis, le colonel qui est parti à Foho Rua s'est installé à Rai Foho Nassa Dikun Rai, qui anciennement était placé à Tian Laen Taroman (Foho Taroman). Il gouvernait trois maisons lignagères ou clans : Kahuk Lulik (kahuk= outil de chasse des oiseaux timorais ; sarbacane), Fau Lulik (Aik-fau= arbre présent en mangroves) et Manu Kakaek Hitu Rua (manu kakaek= cacatoès).

Le colonel qui est parti à Matai s'est assis à Rai Fatuk Mutin Matai et gouvernait également trois maisons lignagères ou clans : Sukabi Babali Tuak Tarak Notak, Lubu Leten et Lubu Raik. Les villages de Matai étaient constitués par ces gens venant « de l'autre mer » (d'autres îles) mais également par des gens « sauvages » (personnes habitant la forêt avant l'arrivée des voyageurs).

Ensuite, Lubu Raik et Sukabi Babali se sont alliés pour faire naître le grand roi du Timor (Liurai), Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas. Sukabi Babali deviendrait le responsable pour la nomination (*Liurai umon*) des gouverneurs et princes, soumis au grand roi : « *kuda sukabi babali tuak tarak notak, atu halo Loro Liurai* » (= on plante l'arbre de *sukabi* et le palmier à vin épineux pour faire le prince et le roi), tandis que Lubu Raik serait le responsable pour le roi même.

Hanau halo moris Sorun Tolu Kanasa = la prière pour faire naître Sorun Tolu Kanasa

« *Sa manu fafiur, manu fafiur* = la caille, caille

*Sa manu bui muk, tasi na muk*²⁶ = la caille, la mer s'agite »

²⁵ Selon Hicks (1984), le mot *mamulak* en tetun veut dire « ensemble ».

²⁶ *Tasi na muk* = quand la mer est très agitée, la marée haute, le bruit est très fort.

Fao Lulik et Manu Kakaek Hitu Rua à leur tour allaient faire naître les trois grands princes (*Loro tolu*) Loro Suai Mane Kwaik, Loro Dilor Lorosae Mane Ikun et Loro Raimean Mane Klaran comme les immédiats (main droite ?) du roi. Loro Raimean Mane klaran avait trois *ukun* sous son pouvoir : Labarai, Oburo et Zoba.

Hananu halo moris Suai Loro = la prière pour faire naître Suai Loro

« *Sa manu kaikai, manu kakai* = le cacatoès, cacatoès

Manu kaikai hitu rua nagoa = les deux cacatoès s'envolent

Nagoa laleok taka ba sa = s'envolent et rentrent où ?

Nabele laleok rani ba sa = s'envolent et se posent où ?

Taka ba Fau Lulik nodi feur ikun = ils rentrent à Fau Lulik avec la queue qui balance

Rani ba Fau Lulik nodi faur ikun = ils se posent à Fau Lulik avec la queue qui tourne

Feur ikun la fo Loro ba ida = la queue qui balance ne nomme plus les princes

Faur ikun la fo Dato ba ida = la queue qui tourne ne nomme plus les nobles

Ema Loro Unani, Loro Unani = les gens du prince Unani, le prince Unani

Ema Dato Unani, Dato Unani = les gens du noble Unani, le noble Unani

Ema Loro nananuk, Loro nananuk = les gens du prince prient, le prince prie

Ema Dato nananuk, Dato nananuk = les gens du noble prient, le noble prie

Nananuk la fo Dato ba ida = la prière ne nomme plus les nobles

Nananuk la fo Loro ba ida = la prière ne nomme plus les princes

Ema Loro Unani, Loro Unani = les gens du prince Unani, le prince Unani

Ema Dato Unani, Dato Unani = les gens du noble Unani, le noble Unani »

Lorsque Sorun Tolu Kamanasa est née, il a nommé le Na'i Fatisin comme son auxiliaire (*Na'i*) et 4 nobles (*Datos*) comme ses interlocuteurs (c'est eux qui parlaient en nom du roi). Ils

donneraient ainsi naissance à Uma Dato Kaen Haat. Les princes se nommaient Bei Rai Ulun, Bei Kornei, Bei Basin et Bei Leo Ualu. Bei Rai Ulun était le chef de la maison lignagère ou le clan Ai-Lasa'en Ai-Latoban et s'occupait du grand prince Loro Dilor Lorosae Mane Ikun, qui est parti régner à Same Manufahi. Bei Basin était le chef de la maison lignagère ou le clan Klaran Hae Molin et s'occupait du grand prince Loro Raimean Mane Klaran, qui est parti régner à Bobonaro. Bei Kornei à son tour était le chef de la maison lignagère ou le clan Bei-Fahik Bei-Klau et s'occupait du grand prince Loro Suai Mane Kwaik, qui régnait à Suai Loro. Finalement, Bei Leo Ualu était chargé de s'occuper de la maison lignagère ou le clan du roi même.

- L'organisation hiérarchique des royaumes :

L'structure Na'i Mane Haat- Airin Haat était soumise au roi de Suai Loro, mais pour y arriver ils devaient passer par d'autres structures intermédiaires de pouvoir, dans l'ordre suivant : Goronto, Na'i Tafara As Faran Mau Faran, Natar Kabarak et Nanokar Babassan (messenger) - Uma Kabarak, pour finalement arriver à Inan Aman Suai (Suai Loro).

Oan Kovalima (Fohorem Nuu Tetuk) et Goronto étaient aussi sous le pouvoir du roi de Suai Loro, en passant par les intermédiaires Bais et Mamulak, Goronto, Badaen Makerek et Nanokar Babassan - Uma Kabarak.

Foho Rua (Foho Nassa Dikun Daen) était également soumis à Suai Loro par l'intermédiaire de Nanokar Babassan - Samatais Bassorun. Fao Lulik et Manu Kakaek qui allaient jusqu'à Suai Loro. Kahuk Lulik ne pouvait pas intervenir : « *No manu kaikai tun deit tasi, tun to'o ba tasi, no'i loer awa* », sauf dans les fêtes royales, dont sa fonction était d'amener des pigeons pour le repas. Ils devaient passer par Futu Na'i (Loro boot), Lubu Lor et Loro Mane Kwaik (Loro Diloli Taek Rai Tiris) avant d'arriver à Suai Loro.

Labarai, Oburo et Zoba étaient à leur tour soumis à Matai, qui, lui, répondait directement à Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas.

Quand Matai se dirigeait à Sorun Tolu Kamanasa, les trois grands princes (Loro tolu), Loro Diloli Taek Rai Tiris, Loro Furatak Raimean nain et Loro Mane Ikun Dilor devraient le suivre. Ces trois princes étaient installés ensemble en un lieu nommé « Ai Besi Sukaer Loro Tur Fatik Loro Tolu Babulo Loro Tur Fatik ». Matai était aussi chargé de collecter du santal (*ai-kameli*) avec les lieutenants et de l'apporter au roi Sorun Tolu Kamanasa.

Avec cette organisation très structurée et hiérarchisée, Sorun Tolu Kamanasa a pu étendre son pouvoir partout dans l'île de Timor.

- Matai : le « fils » de Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas

La personne qui a donné son origine à Matai, le Na'i Matai, était soumise à Sorun Tolu Kamanasa, le grand roi de la zone, et son vrai nom était Na'i Taek Matiris Babotek Funan Lakaor Funan Samatetek Nain Dadaet Nain Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas.

A Matai il y avait 5 princes (*dato kaen lima*), qui ont donné origine chacun à une maison lignagère ou clan : Uma Dato boot Babulo (maison la plus élevée hiérarchiquement), Uma Dato Lusin (l'aîné = *kwaik*), Uma Dato Bei Klaran (le cadet = *klaran*), Uma Dato Bere Bein (le benjamin = *ikun*) et Uma Badaen Makerek (le serviteur). Cette dernière était le responsable pour parler en nom des princes. Les autres quatre maisons ensemble formaient l'organisation sociale connue par Uma Airin Haat (la maison des quatre piliers sacrés).

Le Na'i Matai occupait la maison Uma Dato boot Babulo et il était responsable pour la protection du royaume et les guerres (*Na'i Funu*). Mais puisque à Matai le système d'alliances est matrilineaire et uxori-local, les femmes étaient les responsables pour les maisons lignagères : Ceu Nahak était la responsable pour Dato Babulo, Colo Tahuk pour Dato Lusin, Bitu Berek pour Dato Bei Klaran et Luru Surik pour Dato Bere Bein. Ce système demeure jusqu'à aujourd'hui.

Annexe 12. Wehali et Likusaen (version récolté directement en portugais auprès du maître de la parole Afonso Moniz)

Avant l'arrivée des Portugais, il avait 2 grands royaumes : celui de Wehali, dont le Liurai était Daci Taek Tabein Liurai (*tabein* est un mot en tetun ancien qui signifie « grand »), aussi connu par Suri Tuan ; et celui de Likusaen (Luka), dont le Liurai était Lu Lekik Likusaen (*likusaen* est un autre mot utilisé pour désigner « *Lorosa 'e* », soit l'orient). Lu Leki Likusaen était Tetun et il était le grand Liurai ; Suri Tuan était le deuxième. Mais ils ne savent pas d'où ils viennent.

Un jour, lors d'une rencontre, Wehali et Likusaen se sont échangés leurs filles, mais Wehali, au lieu de donner une des princesses de Likusaen, comme avait fait Likusaen pour Wehali, il a donné une esclave ; quand Likusaen a découvert le subterfuge il s'est fâché et a essayé de tuer Wehali. Il a pris sa machette (*katana*) et a donné un coup à Wehali, mais la blessure s'est refermée immédiatement. Likusaen a essayé à 7 reprises de tuer Wehali mais à chaque fois sa blessure disparaissait. Wehali fatigué de ses pouvoirs s'est enfui.

Il est parti en premier à Manufahi, avec Likusaen sur ses traces. Avec l'aide du souverain du lieu, Wehali passa par l'eau pour essayer de faire perdre sa trace à Likusaen, mais l'eau devenait trouble quand il passait, alors Likusaen savait qu'il était passé par là. Quand Likusaen arriva à Manufahi il demanda au souverain du lieu : « *O mare Atok Bei e lae ? O mare Suri Bei e lae ?* » (= As-tu vu Atok Bei ou pas ? As-tu vu Suri Bei ou pas ?). Le souverain qui s'était lié d'amitié à Wehali ne lui répond pas, mais Likusaen voit l'eau trouble et le traverse également. Il suit Wehali jusqu'à Raimean et demanda encore au souverain du lieu « *O mare Atok Bei e lae ? O mare Suri Bei e lae ?* », qui ne répond pas puisqu'il s'était lié à Wehali. Likusaen voit encore l'eau trouble et continue de suivre Wehali. Le dernier lieu où Likusaen est passé c'était Suai Loro, où il a demandé la dernière fois au souverain « *O mare Atok Bei e lae ? O mare Suri Bei e lae ?* ». Le souverain ne répond pas car Wehali était son ami. Likusaen a suivi Wehali pendant 3 nuits et il a demandé où était Wehali 3 fois. A We Kala Luan (proche d'Akar Laran, Suai), Likusaen a réussi s'emparer de Wehali, et une fois de plus la guerre a eu lieu.

Après un jour de guerre, Wehali était fatigué et à bout de forces, alors il demanda à Likusaen de prendre son épée et de le tuer. Toutefois, Likusaen décida d'utiliser sa propre épée, et essaya de couper la tête de Wehali sans succès. Wehali lui explique qu'il faut sa propre épée pour lui couper la tête. Alors Likusaen prend la machette de Wehali et l'arrache la tête. Pourtant, la tête

arrachée continua à parler²⁷. Likusaen décida de le transporter jusqu'à Ainaro pour l'enterrer. Mais la tête était tellement grande qu'il fallait 5 hommes pour la porter. En premier ils essayèrent d'utiliser le bois *kakeu* (*Casuarina* L.) comme support et du *tali akar* (*Corypha utan* Lam.) comme corde, sans succès. Puis ils essayent avec du *sukaer* (*Tamarindus indica* L.) et du *tali metan* (*Arenga pinnata* (Wurmb) Merr.), encore sans succès. Alors la tête expliqua qu'il fallait du bois *ai-kala* et de la corde d'*onu* (roseau) pour pouvoir le transporter, les deux plantes très abondantes à We Kala Luan. Même si l'*ai-kala* « n'est pas vraiment un arbre » et l'*onu* « n'est pas vraiment une liane », c'est cela qui a rendu possible le transport de la tête du Liurai Wehali. La tête de Wehali devait être amené à Ainaro, à Mau Uro, mais elle a été volée par les guerriers de Wehali et enterrée à Tubaki (Wehali), en Indonésie, où il y a un grand autel sacré aujourd'hui, nommé Na'i Fatisin.

Une fois Wehali disparu, Likusaen a étendu son pouvoir sur toute la zone. Mais les gens de Suai se refusaient à obéir le roi de Luka. Les trois souverains qui s'étaient alliés à Wehali sont alors partis pour chercher un nouveau roi. Ces trois princes connus par le nom de Loro Tolu Babulo, sont partis chercher Suri Nurak dans les montagnes. Mais les Loro Tolu ont eu besoin d'aller trois fois lui demander de venir, pour qu'il se décide à envoyer sa main droite, appelé Nain Fatisin, pour voir la situation à Suai. Il savait qu'il y avait deux guerriers sur place : Tetifatuk Metan Mauk Lohorai et Berek Taran Mauk Taran. Fatisin par trois fois a regardé la situation, et n'a rien vu. Il appela alors Suri Nurak pour venir. Toutefois quand il arriva, il y avait des gens ici, et ils ont voulu lui faire la guerre. Suri Nurak a envoyé ses 3 guerriers pour vérifier ce que les gens étaient en train de faire et ils ont vu qu'ils préparaient la guerre. Ils sont allés 3 fois, et seulement à la dernière fois que les gens étaient prêt pour la guerre. Alors à minuit, Suri a éternué (*fani deit*) une fois. Le lendemain il a envoyé ses guerriers pour voir ce qu'il en était des gens : Berek Taran a été transformé en *rai bubu* (= taupinière) et Mauk Lohorai en source d'eau et leurs guerriers avaient disparu.

Les noms complets des trois *Loro* étaient : Na'i Loro Nuu Batak Suai Nain²⁸, Na'i Loro Biratak Raimean Nain²⁹ et Na'i Loro Diloli Taek Rai Tiris Manufahi Nain. Ils étaient des autochtones du Timor et ils se sont réunis pour décider que Surin Nurak serait le nouveau roi (*Liurai*) du Timor, suite à sa victoire pour pacifier la zone. Suri a alors partagé les terres tenues par Likusaen à ses amis : Loro Suai a eu la région de Tilomar, Fohorem, Fatululik, Fatumean jusqu'à Kova

²⁷ Selon Hicks (1984), les timorais croient que l'âme des personnes demeure à leur tête.

²⁸ Retrouvé aussi sous le nom de Nain Loro Lubatak Suai Nain et Loro Nuu Batar Suai Nain.

²⁹ Retrouvé aussi sous le nom de Nain Loro Baratak Raimean Nain.

(Balibo) ; Loro Raimean a eu la région de Raimean, jusqu'à Bobonaro ; et Loro Manufahi au-delà de la frontière de Raimean jusqu'à Los Palos. Le lieu où Suri s'est établi pour régner, l'ancien demeure des guerriers de la zone appelé Cohobauk Malaka-Keu Sikun, a été renommé Rai Sorun Tolu e Kanasa-Kamanasa Liurai Aas³⁰.

³⁰ On observe encore ici la dualité qui caractérise les sociétés de cette zone.

Annexe 13. Bei Mau Sali Bei Bui Sali (version récolté auprès du maître de la parole Bei Tuas, Fatisin). Récité en tetun terik et traduite en portugais par un deuxième informateur présent, Bei Rai Ulun.

Dasi Felu³¹ Nuak était une personne de Mane Lima, Kamanasa. Il était membre de la maison Uma Metan Romalae, à Knua Laran, où le roi était Suri Nurak. Il était un « *dasi oan, aluk oan_{tt}* » (= prince de maison très noble).

Un jour il avait entendu qu'à Wehali il ne pleuvait pas depuis trois ans et que ses sept princesses venaient faire des courses à la montagne de Mesak (proche de Fohorem). Alors Dasi est lui aussi allé. Il était très petit, très moche, et ses vêtements étaient abimés. Les sept femmes quant à elles étaient très jolies. Elles ont acheté les choses dont elles avaient besoin, avec Dasi sur leur talon. Les princesses ont commencé alors à se sentir gênés par sa présence, quand leur esclave, Darak Buharek, les a dites de rentrer car les courses étaient déjà trop lourdes. Alors Dasi s'est transformé en puce (*melak_{tt}*) et s'est mis dans le robe d'une des princesses. Les sept sœurs, qui n'avaient pas besoin de marcher car elles pouvaient voler (*semuk_{tt}*), sont rentrés à Laran (Wehali). Quand elles étaient sur le pont de rentrer dans leur maison Uma Metan, Dasi s'est transformé en homme et a couru vers la mer.

A la mer il a rencontré une vieille dame, Bei Bui Sali, et un vieux monsieur, Bei Mau Sali, qui l'ont adopté. Ils ne mangeaient que du sagou du palmier *Corypha utan* (*akar_{tt}*) puisque la pluie ne venait pas. Dasi a alors demandé une machette (*taha_{tt}*) et a coupé des pétioles (*bebak_{tt}*) des feuilles de *Borassus flabellifer* (*akadiru_{tt}*) en plusieurs morceaux pour faire un escalier (*tatubak_{tt}*). Quand il est monté les feuilles ont commencé à naître. Il a coupé une branche avec sept grappes de fruits (*saren_{tt}*) et a mis dans sept sceaux (*kanaba_{tt}*). A chaque fois qu'il coupait une grappe, de l'eau tombait dans le sceau. L'eau a alors commencé à inonder le jardin jusqu'à ce qu'on ne voit plus que de l'eau, qui arrivait dès lors aux chevilles. Dasi demande alors à ses parents de lui amener 5 graines de maïs. Ses parents lui disent qu'il avait déjà trois ans qu'ils ne mangeaient plus de maïs car la pluie ne venait plus, et qu'alors ils n'avaient pas de graines. Dasi les demande alors de lui ramener les grands sacs (*kalanaha_{tt}*) où ils rangeaient le maïs habituellement. Ils ont apporté les sacs à Dasi, qui a trouvé 5 graines cachés dans les plis des sacs. Au milieu du jardin, avec un morceau de bois (*ai-taha-dawak_{tt}*), il a construit un autel,

³¹ Felu est le mot utilisé pour la « coque » vide de la noix de coco.

qu'il a donné le nom de « taroman ». Il a pris la première graine de maïs et a mis sur le *taroman_{tt}*. Puis les autres quatre grains il a distribué chacun dans un coin du jardin.

Le soir venu, tous sont allés dormir. Pendant la nuit, le père s'est levé pour aller au toilette. Il était soir de pleine lune et alors il a pu voir que le jardin était rempli d'épis de maïs. Elle est allée réveiller son épouse pour lui raconter la nouvelle et lui dire que Dasi n'était pas un homme quiconque, mais surement un prince, car il avait de grands pouvoirs. Dasi, qui faisait mine de dormir, a tout entendu. Le lendemain matin, vers 6h, Dasi se lève et dit à ses parents « puisque votre jardin est maintenant rempli, vous allez pouvoir donner des graines à Wehali ».

Pendant ce temps-là, les gens de Wehali faisaient la fête jour et nuit, à la demande du roi, pour demander la pluie, qui demeurait sans venir. Le troisième jour de fête, Dasi a envoyé un oiseau noir (*kawa'*) avec un épi de maïs vers l'autel (*ksadan_{tt}*) de Laran, Wehali. Les gens qui dansaient autour de l'autel ont sursauté au voir le maïs tomber du ciel. Ils se sont demandés d'où le *kawa* amenait ce maïs. Ils ont demandé alors aux enfants s'ils avaient vu de quelle direction venait l'oiseau, et les enfants ont répondu « il vient de la mer ! ». Le roi a demandé alors d'arrêter la fête et tout le monde s'est mis en route vers la mer. De loin, la terre vide, ils ne voyaient que l'inflorescence des pieds de maïs (*batar babulu_{tt}*). Ils se demandaient d'où venait l'eau pour que quelqu'un puisse planter tellement de maïs comme ça ! Ils ont vu alors les parents de Dasi et les ont demandés comment ils avaient fait pour retrouver la production de maïs. Le père a expliqué que son fils avait trouvé de l'eau dans l'arbre d'*akadiru_{tt}*, et qu'avec ça il avait irrigué le champ. Il a planté 5 graines de maïs qu'il avait trouvé dans les sacs à stocker le maïs, chacune dans un coin du jardin et la cinquième au milieu, sur l'autel.

Lorsque les graines étaient sèches, les gens alors ont commencé à venir les prendre pour replanter dans leur jardin. A chaque fois qu'ils enlevaient le maïs, d'autres poussaient à la place, sans que ça ne finisse jamais. Le roi est venu à son tour prendre des graines pour partager avec son royaume. Il a invité Dasi de venir chez lui. Dasi alors s'est habillé en roi et ne ressemblait plus du tout au petit homme rencontré par ses parents. Il s'est marié avec une des princesses de Wehali, et est allé habiter à Ai Lotuk Laran, où il est devenu connu par le nom de « Maromak Oan » (= le fils de Dieu). Ainsi, jusqu'à aujourd'hui Wehali n'a plus jamais eu de problème de famine à nouveau. Aujourd'hui le champ cultivé par les parents de Dasi, s'appelle « To'os Tua Lulik » (= le vieux champs sacré) et est utilisé par les gens de Kaletek³² pour faire des rizières.

³² Les villages cités dans le récit sont tous proche de Wehali, aujourd'hui du côté indonésien.