



HAL
open science

Identité culturelle et intégration des Bugis et des Minangkabau dans une métropole d'avenir (Jakarta, Indonésie)

Padirman Wahyuddin

► **To cite this version:**

Padirman Wahyuddin. Identité culturelle et intégration des Bugis et des Minangkabau dans une métropole d'avenir (Jakarta, Indonésie). Géographie. Sorbonne Université, 2022. Français. NNT : 2022SORUL089 . tel-04126065

HAL Id: tel-04126065

<https://theses.hal.science/tel-04126065>

Submitted on 13 Jun 2023

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.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE DE GÉOGRAPHIE DE PARIS

Laboratoire Médiations

Sciences des Lieux, Science des Liens

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Géographie

Présentée et soutenue par :

WAHYUDDIN

le : 12 décembre 2022

**Identité culturelle et intégration des Bugis et des Minangkabau
dans une métropole d'avenir (Jakarta, Indonésie)**

Sous la direction de :

M. Olivier SEVIN – Professeur, Université Paris - Sorbonne
Mme. Marie-Christine BONNEAU - Université d'Angers

Membres du jury :

M. Olivier SEVIN – Professeur, Université Paris - Sorbonne
Mme. Wening UDASMORO – Professeur, Université Gadjah Mada, Indonésie
M. Yves BOQUET – Professeur, Université de Bourgogne
Mme. Manuelle FRANCK – Professeur, INALCO
Mme. Marie-Christine BONNEAU – PRAG, Université d'Angers

REMERCIEMENTS

Mes tout premiers remerciements vont à ma directrice et à mon directeur de thèse Marie-Christine Bonneau et Olivier SEVIN qui m'ont donné la chance de poursuivre mes études en doctorat à la Sorbonne. Tout au long de ce travail, tous deux m'ont apporté un soutien constant, une disponibilité, une écoute, une confiance et des conseils précieux en dépit des multiples difficultés nées de la pandémie de COVID 19.

Je tiens également à remercier le laboratoire médiations pour le soutien matériel et les échanges scientifiques dont j'ai bénéficié.

J'adresse aussi un grand merci au ministère des Finances de la République d'Indonésie, plus spécialement au *Lembaga Pengelola Dana Pendidikan* (LPDP), pour la bourse d'étude que j'ai reçue pendant près de cinq années.

Ces recherches menées dans le cadre du doctorat ont pris plus de temps que prévu, mais fort heureusement, j'ai pu bénéficier de nombreux soutiens, notamment de la part de l'Université Hasanuddin de Makassar (Indonésie), en particulier de mes collègues de la faculté des lettres (*Fakultas Ilmu Budaya*).

Je n'oublie bien évidemment pas ma famille, mes parents Ibu Suharni et mon père Bapak Padirman, décédé durant ce travail de recherche, ainsi que mon épouse Ibu Suhartini et mes trois enfants, Naufal, Ireigna, et Aleteia.

RÉSUMÉS

Identité culturelle et intégration des Bugis et des Minangkabau dans une métropole d'avenir (Jakarta, Indonésie)

Cette thèse porte sur l'identité et l'intégration des Bugis, un groupe ethnique originaire du sud de Sulawesi, et des Minangkabau originaires de l'ouest de Sumatra dans l'espace urbain jakartanais. La problématique est la suivante : comment ces deux groupes se sont-ils fondus au sein de l'espace urbain métropolitain ? Ont-ils réussi à préserver leur identité ou bien ces identités se sont-elles dissoutes ? La thèse débute par l'étude du parcours migratoire des uns et des autres vers Jakarta, l'objectif étant de préciser le contexte et les conditions de ces migrations. L'arrivée et l'intégration dans la capitale de migrants issus de cultures différentes, certains depuis des siècles, n'est pas sans poser nombre de questions de nature identitaire : coexistence entre ruraux et urbains, rapports inter-ethniques, etc. C'est l'objet de la seconde partie. La troisième partie traite essentiellement de la question de la pluralité des réseaux à l'origine de l'intégration des différents groupes, sans oublier le thème de l'insécurité foncière.

Mots-clés : Bugis, Minangkabau, identité, intégration, migration, Jakarta, Indonésie.

Cultural identity and integration of Bugis and Minangkabau in the metropolis (Jakarta, Indonesia)

This dissertation is concerned with the questions of the identity and integration of the Bugis, an ethnic group from South Sulawesi, and the Minangkabau from West Sumatra in the urban space of Jakarta. The research problems are as follows: how did these two groups merge within the metropolitan urban space? Did they succeed in preserving their cultural identities or did these identities dissolve? The dissertation begins with the study of their migratory route towards Jakarta. The objective is to learn in detail the context and the conditions of these migrations. At the second part, it discusses the question of identity. The arrival and the integration of the migrants from different cultures in the capital city of Indonesia raise many questions of identity due to the coexistence between rural and urban identities, inter-ethnic relations, etc. The third part essentially deals with the question of the plurality of networks which has facilitated the integration of these different groups, also discuss the challenge of integration which related to the land insecurity status.

Keywords: Bugis, Minangkabau, identity, integration, migration, Jakarta, Indonesia.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉS.....	iii
SOMMAIRE.....	iv
INTRODUCTION.....	1
A. Les Bugis et les Minangkabau : une culture de la migration ?.....	1
B. Jakarta : une ville d'accueil privilégiée des migrants Bugis et Minangkabau ?.....	7
C. L'identité culturelle de Bugis et des Minangkabau à Jakarta : existe-t-il des marqueurs spatiaux ?.....	9
D. Méthodologie.....	12
PARTIE 1 : La dynamique de la migration et les espaces occupés des Bugis et Minangkabau à Jakarta.....	13
Chapitre 1 : Un poids relativement modeste qui a décliné depuis le XIX ^e siècle pour les Bugis Et qui commence à s'élever pour les Minangkabau.....	14
1.1. Etude des Recensements.....	14
1.1.1 Choix des recensements et Poids démographiques des deux communautés.....	14
1.1.2. Les Bugis et les Minangkabau dans chaque recensement.....	16
1.2. Réflexions sur l'éthnogenèse.....	27
1.2.1. Les principes de classification de la population qui ont évolué au fil du temps et tentative d'explication.....	27
1.2.2. Qu'appelle-t-on Bugis et Minangkabau au XVII, XVIII, XIX ^e , au début et à la fin du XX ^e , aujourd'hui ?.....	32
1.2.3. Est-ce que les chiffres sont comparables ?.....	39
1.3. La mobilité des Bugis et Minangkabau vers Batavia / Jakarta.....	42
Conclusion du chapitre 1.....	50
Chapitre 2 : Les itinéraires migratoires et les dynamiques des espaces occupés par les Bugis et les Minangkabau à Jakarta.....	52
2.1. Les itinéraires migratoires des migrants vers Jakarta.....	53
2.1.1. Les itinéraires migratoires des Bugis.....	53
2.1.2. Les itinéraires migratoires des Minangkabau.....	58
2.2. Les espaces occupés par les Minangkabau et les Bugis entre 2000 et 2020.....	64

2.3. Les espaces occupés successivement par les Minangkabau et par les Bugis au cours de l'histoire	75
2.3.1. L'installation des migrants à Batavia à l'époque de la VOC.....	75
2.3.2. Les espaces occupés par les Minangkabau et le Bugis.....	76
2.4. Les espaces occupés par les Minangkabau et les Bugis au début de XX ^e siècle	80
2.5. Les lieux de résidence des Minangkabau et des Bugis après l'indépendance.....	89
Conclusion du chapitre 2.....	96
PARTIE 2 : Les identités culturelles et politiques des Bugis et des Minangkabau à Jakarta.....	98
Chapitre 3 : Identités culturelles des Bugis à Jakarta : quelles dynamiques ?	99
3.1. Les Bugis vus comme une société de pêcheurs : image ou réalité ?.....	99
3.2. Des mythes et rites traditionnels toujours vivants mais souvent revisités	103
3.2.1 Les mythes, superstitions et interdits chez les Bugis de Jakarta	103
3.2.2. Un exemple de tradition en partie préservée : les cérémonies liées au « cycle de la vie »	111
3.3. La hiérarchie sociale traditionnelle Bugis s'est – elle affaiblie en milieu urbain ?.....	120
3.4. Transformation ou disparition de l'architecture traditionnelle en milieu urbain ?.....	123
3.5. La langue vernaculaire : l'installation en ville, une menace pour sa préservation ?.....	133
3.6. Le maintien des traditions culinaires bugis : une façon pour les Bugis de préserver leur identité ?	137
Conclusion du chapitre 3.....	139
Chapitre 4 : Quel maintien des traditions minangkabau dans l'espace urbain ?	140
4.1. L'image stéréotypée des migrants minangkabau à Jakarta.....	140
4.1.1. Les Minangkabau sont réputés doués pour le commerce.....	140
4.2. Mythes fondateurs et système matrilineaire dans l'espace urbain.....	142
4.2.1 Que reste-il des mythes fondateurs au sein de la société minangkabau de Jakarta ?.....	142
4.2.2 L'affaiblissement du système matrilineaire dans l'espace urbain	145
4.3 L'évolution du mariage traditionnel et du système d'héritage.	146
4.3.1. La fête de mariage demeure toujours un marqueur de l'identité minangkabau au sein de l'espace urbain jakartanais.	146
4.3.2. Les règles de succession et leur évolution.....	152
4.4. L'évolution des modes d'habitat et de l'architecture traditionnelle dans l'espace Jakartanais.	153
4.4.1. Vers de nouvelles règles d'habitat à Jakarta ?.....	153
4.4.2. L'architecture traditionnelle : transformation ou disparition en milieu urbain ?.....	156

4.5. Que reste-t-il du patrimoine immatériel minangkabau à Jakarta ?	161
4.5.1. Diverses festivités permettent aux danses, aux chants et à la musique minangkabau de se perpétuer	161
4.5.2. Le maintien des traditions culinaires minangkabau : une réussite commerciale ?	164
4.6. La langue vernaculaire minangkabau : l'espace urbain est-il une menace pour sa préservation ?.....	167
Conclusion du chapitre 4.....	169
Chapitre 5 : L'identité politique et religieuse des Bugis et des Minangkabau à Jakarta.....	171
5.1 L'essor de la démocratie à l'époque dite de la <i>Reformasi</i>	173
5.1.1 Vie politique et contestation à l'époque dite de la « Démocratie »	173
5.2 Les choix politiques des Jakartanais.....	175
5.2.1. La géographie politique au prisme des critères sociaux.....	178
5.2.1.1 Catégories socio-culturelles et choix électoraux.....	178
5.2.1.2 La question de l'identité ethno-religieuse	181
5.3. Les choix politiques des diasporas minangkabau et bugis à Jakarta.....	186
5.4. L'identité religieuse des migrants minangkabau et bugis	196
5.4.1 La <i>Muhammadiyah</i> chez les Minangkabau constitue la principale organisation religieuse.	196
5.4.2. Les Bugis adhèrent majoritairement au <i>Nahdatul Ulama</i> (NU).....	204
Conclusion du chapitre 5.....	211
PARTIE 3 : L'intégration socio-spatiale des migrants Bugis et Minangkabau à Jakarta	212
Chapitre 6 :L'intégration socio-spatiale des Bugis.....	214
6. 1. Organisation administrative et localisation des quartiers Bugis : les exemples de Kali Baru et de Kamal Muara	214
6.2. La morphologie des quartiers	215
6.2.1 La trame viaire	215
6. 2. 2. Les marqueurs du paysage.....	218
6.3. La structure interne des quartiers témoigne de leur histoire	222
6.3.1 Différents types d'habitats coexistent	222
6.3.2. L'agencement de l'habitat : effet de l'origine sociale ou choix culturel ?	224
6.3.3 Que conclure de l'alignement des maisons : ségrégation ou intégration des migrants ?.....	229
6.4. Les différentes modalités de l'intégration socio-spatiale	232
6.4.1 Valeurs culturelles et intégration socio-spatiale.....	232

6.4.2. Le mariage inter-ethnique : un facilitateur d'intégration ?	235
6. 4. 3. L'islam : le principal ciment de l'intégration ?	236
6.5. Les réseaux d'intégration socio-spatiaux	238
6.5.1 Les réseaux familiaux	238
6.5.2. Les réseaux associatifs.....	240
Conclusion du chapitre 6.....	243
Chapitre 7 : L'intégration socio-spatiale des Minangkabau à Jakarta.....	245
7.1 Organisation administrative et localisation des quartiers Minangkabau : exemples des <i>Kampung Pisangan (Kelurahan Penggilingan)</i> et <i>Swadarma (Kelurahan Ulujami)</i>	245
7.2. Deux quartiers minangkabau à la morphologie opposée.....	250
7.2.1. <i>Kampung Pisangan</i> : histoire du quartier, morphologie et marqueurs paysagers	251
7.2.2. Le quartier Minangkabau de <i>Swadarma (kelurahan Ulujami)</i> : histoire du quartier, morphologie et marqueurs du paysage.....	256
7.3 Les éléments socio-économiques des espaces étudiés.....	260
7.3.1 La répartition des ethnies dans les <i>kampung Pisangan</i> et <i>Swadarma</i>	260
7.3.2. Professions et revenus des habitants	263
7.4 Les services publics dans les espaces étudiés.....	266
7.4.1 Equipement de santé et d'éducation	267
7.5 Modalités de l'intégration socio spatiale	269
7.5.1. Le rôle des familles ; héberger et accompagner l'intégration des nouveaux arrivants	269
7.5.2. Le mariage inter-ethnique, aide à l'intégration ou menace religieuse ?.....	270
7.5.3. L'appropriation du dialecte Betawi : un signe d'intégration ?.....	271
7.5.4. L'islam est-il un facteur qui facilite l'intégration ?	272
7.5.5. Le rôle des réseaux associatifs	273
7.5.6. Les réseaux des anciens étudiants renforcent-ils la solidarité ethnique.....	277
7.5.7. Réseaux professionnels	279
Conclusion du chapitre 7.....	280
Chapitre 8 : Les défis de l'intégration spatiale des Bugis et Minangkabau à Jakarta	282
8.1. L'intégration spatiale des quartier bugis et minangkabau au sein des l'infrastructures de transports modernes.....	282
8.1.1. L'aménagement des réseaux de transport à Jakarta	283
8.1.2 La ligne de <i>Transjakarta</i> : signe l'exclusion du quartier bugis et, au contraire l'inclusion	

du quartier Minangkabau	289
8.1.3. Les lignes du <i>KRL</i> , <i>MRT</i> et <i>LRT</i>	291
8.2. L'intégration spatiale du quartier bugis et minangkabau du point de vue de l'approvisionnement en eau propre.....	297
8.2.1. L'accessibilité et la consommation de l'eau propre.....	297
8.2.2. L'accès à l'eau propre dans les quartiers bugis et minangkabau.....	303
8.3. Le défi de l'intégration spatiale dans l'espace urbain de Jakarta	311
8.3.1 Le cas des quartiers bugis.....	313
8.3.2. Le cas des quartiers minangkabau	319
Conclusion du chapitre 8.....	322
Conclusion générale.....	323
Bibliographie	328
Dénombrement et Recensement	337
Liste des abréviations	338
ANNEXES 1 : Liste des cartes	340
ANNEXES 2 : Liste des figures.....	342
ANNEXES 3 : Liste des tableaux	344
ANNEXES 4 : Liste des photographies	345
ANNEXES 5 : Liste des images.....	348
ANNEXES 6 : Enquête de terrain.....	349
ANNEXES 7 : Liste des personnes interviewées.....	354

INTRODUCTION

A. Les Bugis et les Minangkabau : une culture de la migration ?

Pourquoi mener une étude comparative des Bugis, originaires de Sulawesi sud, et des Minangkabau, originaires de Sumatra Ouest ? Les Bugis et les Minangkabau¹ sont deux groupes ethniques indonésiens qui partagent en commun la réputation d'avoir établi des « colonies » dans de nombreuses îles, en Indonésie comme en Malaisie, et d'être bien représentés au sein de la capitale indonésienne. Ces deux groupes possèdent par ailleurs des particularités culturelles bien définies.

Les Bugis constituent une ethnie ayant un système socio-culturel très hiérarchique où chacun occupe un rang particulier dans l'espace social, depuis la position la plus élevée, à savoir les nobles qui, selon la mythologie, sont considérés comme les descendants des déesses du « monde supérieur² », à la couche sociale la plus basse constituée autrefois par les esclaves qui, à l'époque actuelle, ont totalement disparu. De fait, aujourd'hui, les relations sociales fonctionnent essentiellement selon une logique économique. Les Minangkabau constituent le seul groupe ethnique indonésien, voire de l'Asie du sud-est, dont le système socioculturel est fondé sur le matriarcat. Chez les Minangkabau, l'autorité revient aux femmes (les mères et les grand-mères), si bien que toute décision ne peut être prise qu'avec leur accord. Le seul homme qui tient un rôle décisif au sein d'une famille minangkabau, est le frère de la mère, le *mamak*. Ces spécificités culturelles ne sont néanmoins qu'un aspect de la complexité des sociétés Bugis et Minangkabau.

¹. « Bugis » est le nom d'un groupe ethnique vivant dans l'archipel. C'est le principal groupe du sud de Sulawesi. Le territoire Bugis s'est constitué sur la base de trois anciennes principautés, celles de « Bone, de Soppeng, et de Wajo », souvent appelées «*Tellumponcoe*». Ce territoire, qui constitue le pays des Bugis, se situe plus précisément dans la péninsule méridionale des Célèbes, l'actuelle Sulawesi, et couvre une superficie de 189.000 km², soit plus de la moitié des circonscriptions (*kabupaten*) de la province de Sulawesi-Sud : Sidenreng, Wajo, Parepare, Barru, Pinrang, Soppeng, Bone, Sinjai, Pangkep et Maros. Les Bugis vivaient traditionnellement de la pêche, de la riziculture et de l'artisanat. À partir du XVI^e siècle, et de la chute de Malacca, le commerce maritime, notamment celui des épices et les affaires qui lui sont liées, devinrent florissants. Aujourd'hui beaucoup de Bugis travaillent pour le service public. Les Minangkabau constituent un groupe ethnique originaire de Sumatra, plus particulièrement de la partie occidentale de l'île. Leur territoire se compose traditionnellement de deux ensembles : « *Luhak Nan Tigo* », leur territoire d'origine dans l'arrière-pays de Padang (Agam, Tanah Datar et Payakumbuh), et le *Rantau* sur la côte orientale (Siak, Kampar, Indra Giri) et la côte occidentale (Padang et Pariaman). Le *Rantau* correspond à une première sphère d'expansion, mais est considéré de nos jours comme faisant également partie de leur territoire d'origine. Les Minangkabau vivent principalement de l'agriculture, mais aussi du commerce et sont également souvent fonctionnaires.

². Selon la tradition orale bugis, le monde est constitué de trois « strates » : *Boting langi*, le monde supérieur ; *Lino*, le monde intermédiaire ; *Ale kawa*, le monde inférieur. Les êtres humains et les animaux occupent le monde intermédiaire, tandis que les dieux et les déesses occupent les deux autres.

Au-delà de ces différences, on observe toutefois nombre de traits culturels similaires. Le plus évident, c'est que ce sont des ethnies qui sont majoritairement musulmanes. Selon le recensement de 2010, 99,72% des Minangkabau et 98,99% des Bugis sont musulmans. De plus, l'histoire montre que c'est au nom de l'islam que ces deux groupes ont pris les armes pour contester, soit les traditions locales, soit le gouvernement colonial, soit le gouvernement central de l'Indonésie indépendante. Les exemples sont multiples : révolte des *Padri* dans l'ouest de Sumatra au début de XIX^e siècle, de 1803 à 1838) ; plus récemment révolte de « Kahar Muzakkar » qui a ensanglanté le sud de Sulawesi depuis le début des années 1950 jusqu'au début des années 1960.

Il semble également qu'à partir de l'adoption de l'islam, vers la fin de XVI^e siècle chez les Minangkabau, ou au début de XVII^e siècle chez les Bugis, leur culture traditionnelle se soit transformée et peu à peu adaptée aux valeurs de l'islam. C'est ainsi que, chez les Bugis, les anciennes hiérarchies se sont assouplies, l'islam véhiculant des valeurs plus égalitaires. De la même façon, chez les Minangkabau, l'islam a contribué à l'évolution des règles successorales : en matière de biens familiaux, une différence est désormais effectuée entre les « *harta pusaka* » et les « *harta pencaharian* ». Les premiers constituent une sorte de « matrimoine » qui s'hérite de mère en fille en donnant la priorité aux sœurs et aux neveux, tandis que les seconds constituent des « acquêts » qui se transmettent selon les règles musulmanes, à savoir de père en fils, quitte à mettre l'accent sur la famille nucléaire (Kato, T., 1982, p. 173 ; Pelly, U., 1998, p. 36).

Les mutations socio-économiques, que ce soit avant ou pendant l'époque coloniale, permettent d'expliquer les dynamiques culturelles et migratoires des Bugis et des Minangkabau. Dans le cas des Minangkabau, le développement d'un réseau commercial sur la côte orientale de Sumatra à partir du XVI^e siècle, a contribué au façonnement de leur culture commerciale. Pour faire commerce du poivre et de l'or, les Minangkabau sont d'abord allés à Jambi et à Malacca où ils ont rencontré d'autres commerçants venus du monde entier. Ils ont ainsi intégré un réseau commercial mondial. Au XIX^e siècle, à partir de 1830, l'introduction du système des cultures « forcées » (*cultuurstelsel*) par le gouvernement colonial a, dans une certaine mesure aussi, façonné l'esprit commercial des Minangkabau. Les cultures « obligatoires », en contraignant les paysans à planter du café sur un cinquième de leurs terres, et à consacrer un cinquième de leur temps de travail à sa culture, la récolte

étant livrée au gouvernement colonial en paiement de l'impôt, a détourné une partie des riziculteurs de la rizière et a contribué au développement de l'agriculture de plantation. Par ailleurs, pour rendre le système plus efficace, une route reliant la côte occidentale, à l'arrière-pays fut construite, et diverses institutions coloniales s'installèrent à Padang et à Bukit Tinggi. Et comme les plantations coloniales étaient jugées de faible rapport par les paysans, la contrebande se développa. Les paysans se mirent ainsi à vendre leurs récoltes à des commerçants installés sur la côte orientale qui n'était pas encore contrôlée par le gouvernement colonial. On le constate donc, la culture du café a orienté l'économie locale dans un sens commercial, poussant certains Minangkabau à devenir commerçants et à servir d'intermédiaires entre les paysans et les autorités coloniales, et d'autres à exporter directement leurs produits en dehors de la région. Enfin, d'autres encore, profitant de l'ouverture de la route menant de Padang à l'arrière-pays, commencèrent à ouvrir de petits cafés (*warung kopi*) et à vendre divers produits locaux (Graves, E., 1981).

Le développement de l'économie de plantation fut une réussite dans la mesure où, en 1820, on a exporté jusqu'à 1208 tonnes de café, volume qui a plus que doublé en 1826, date à laquelle 2959 tonnes furent exportées (Dobbin, C., 2018). Du côté du gouvernement cependant, cette politique fut jugée insuffisante, les investissements paraissant élevés au vu des résultats obtenus. C'est ce qui explique qu'une autre stratégie fut mise en œuvre un peu plus tard (Graves, E., 1981). Au début du XX^e siècle, les plantations industrielles de café se sont développées avec des capitaux européens, embauchant nombre de Minangkabau comme ouvriers, et entraînant par conséquent une nouvelle mutation de nature socio-économique chez les Minangkabau (Abdullah, T., 2007). L'introduction de l'économie capitaliste et de l'impôt en numéraire, l'implication des banques eurent un effet considérable et bouleversèrent l'ancien système économique. L'économie de troc laissa dès lors la place à l'économie monétaire (Schrieke, B., 1955., Naim, M., 1984).

Il en va de même pour les Bugis, traditionnellement riziculteurs avant de se lancer dans le marché des épices : le développement de leur culture maritime à partir du XVI^e siècle doit beaucoup à la prise de Malacca par les Portugais et à la dispersion de la communauté des commerçants malais qui s'en est suivie. Le port de Makassar est ainsi devenu un entrepôt important qui a pris le relais de Malacca. Au siècle suivant, la prise de Makassar par les Hollandais et l'établissement d'un

monopole sur les transactions commerciales par la V.O.C., ont contraint les commerçants Bugis à se disperser à leur tour le long des côtes de l'archipel (Bastin, J., 1964, p. 145). C'est de ce moment que date le début de leur émigration permanente. En effet, avant l'arrivée des Hollandais, les Bugis avaient l'habitude de naviguer pour faire du commerce mais ce n'était que de manière saisonnière, en fonction de la mousson (Lineton, J., 1975). La politique coloniale du « *divide et impera* », en attisant les tensions entre les différentes principautés du sud de Sulawesi, en soutenant Bone contre Goa et Wajo a également joué son rôle. La guerre et l'insécurité ont poussé nombre de Bugis dont les rizières étaient dévastées à partir à l'aventure.

Il semble donc bien que l'islam et la politique coloniale, après avoir ébranlé les cultures locales, aient permis de les redynamiser. En effet, ne peut-on pas avancer que cette tension culturelle a favorisé les dynamiques migratoires des deux communautés ? L'essor de la culture maritime des Bugis au XVII^e siècle désireux d'élargir leur réseau commercial, ainsi que leurs migrations au moment des guerres entre principautés, constituent une période transitionnelle dans l'histoire de leur mobilité : ils sont alors passés d'une mobilité saisonnière à une mobilité permanente. Leur conversion à l'islam à la même période a sans doute également facilité et accompagné cette mobilité. L'islam, en proposant une vision universaliste, a permis d'ouvrir leur horizon. L'obligation du pèlerinage à La Mecque pour ceux qui en avaient les moyens, en agrandissant leur espace de vie, a également élargi leur vision du monde. Enfin, la multiplication des États musulmans au XVII^e siècle, tels qu'Aceh, Banten, Bima, et Ternate, avec qui les Bugis commerçaient, leur a sans doute permis d'étoffer leurs réseaux commerciaux.

Aux siècles suivants, la recherche d'une vie meilleure a permis à ces dynamiques migratoires de perdurer. Pour un Bugis de statut inférieur, quitter le territoire (*sompe*), émigrer » est devenu une occasion d'accéder à un rang social plus élevé, en devenant soit riche (*to sugi*), soit savant (*to acca*), soit chevalier (*to warani*), soit « sage » (*to panrita*). Grâce à ces différentes qualités, un roturier pouvait épouser une femme issue de la noblesse, ce qui était strictement interdit avant l'Islam et, par voie de conséquence, voir sa position sociale s'élever.

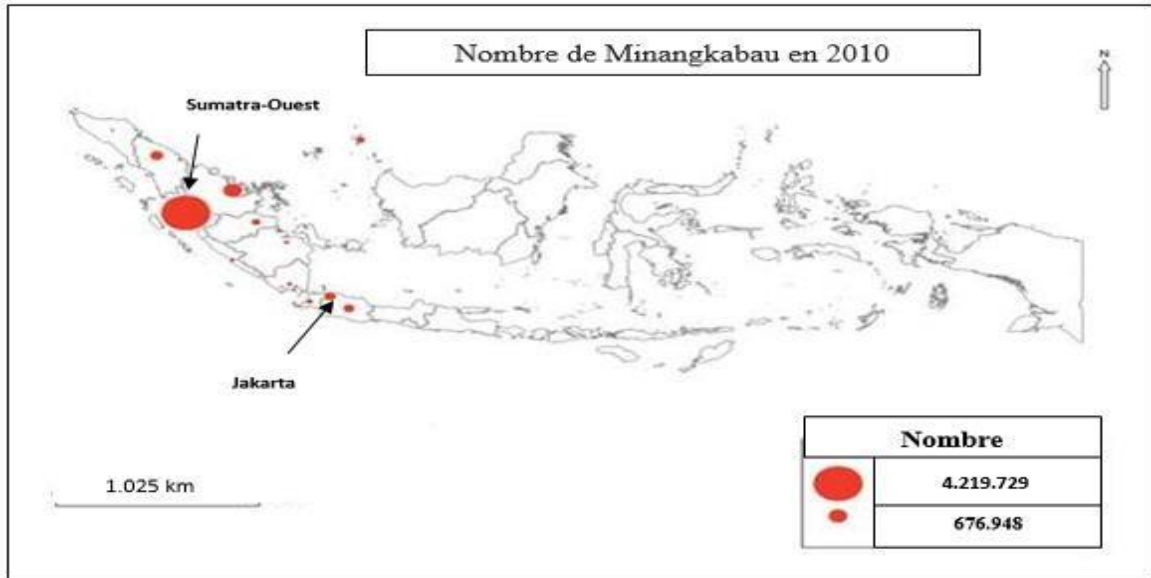
De même pour les Minangkabau, l'activité commerciale internationale sur la côte Est, depuis au moins le XVI^e siècle et l'arrivée de l'économie monétaire (*ekonomi uang*) aux XIX^e et XX^e siècles, constituent vraisemblablement un tournant culturel majeur. C'est à partir de ce moment que la

mobilité est devenue un trait culturel distinctif qui s'est transmis de génération en génération. Le phénomène est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît. Le désir de mobilité s'enracine dans la culture matriarcale. Ce serait une « valeur d'échappement », un moyen de protéger la vie sociale d'une culture en voie d'implosion, un moyen de canaliser les forces susceptibles de provoquer des désaccords. En effet, au sein de cette culture matriarcale, un Minangkabau ne jouissait que d'une position subordonnée au sein de la famille. Dès qu'il se mariait, il travaillait sur les terres de son épouse, sans droits sur les récoltes. Au sein du foyer, sa position était celle d'un invité (*samando*), sans autorité ni sur les enfants, ni sur les biens familiaux. Son rôle ne semblait être que celui d'un « procréateur » qui quittait la maison (*rumah gadang*) toute la journée pour n'en revenir que le soir. Ainsi, la notion de famille, chez les Minangkabau, excluait le père, au profit de la mère et des enfants. Par conséquent, un jeune homme, entre 15 et 25 ans, ne pouvait qu'être poussé à émigrer pour se constituer un pécule avant de songer au mariage.

C'est un fait qu'aujourd'hui, de par leur culture et leur histoire, Bugis et Minangkabau sont réputés être des groupes ethniques particulièrement mobiles et capables de facilement s'adapter dans divers territoires d'accueil. Le recensement de 2010 en témoigne: sur les 6.462.713 Minangkabau recensés, environ 35 % d'entre eux, soit 2.242.984 personnes, vivent en dehors de leur région d'origine. En ce qui concerne les 6.359.700 Bugis recensés, 2.754.007 d'entre eux, soit 45 % de l'ensemble du groupe, vivent en dehors du sud de Sulawesi.

Carte 1

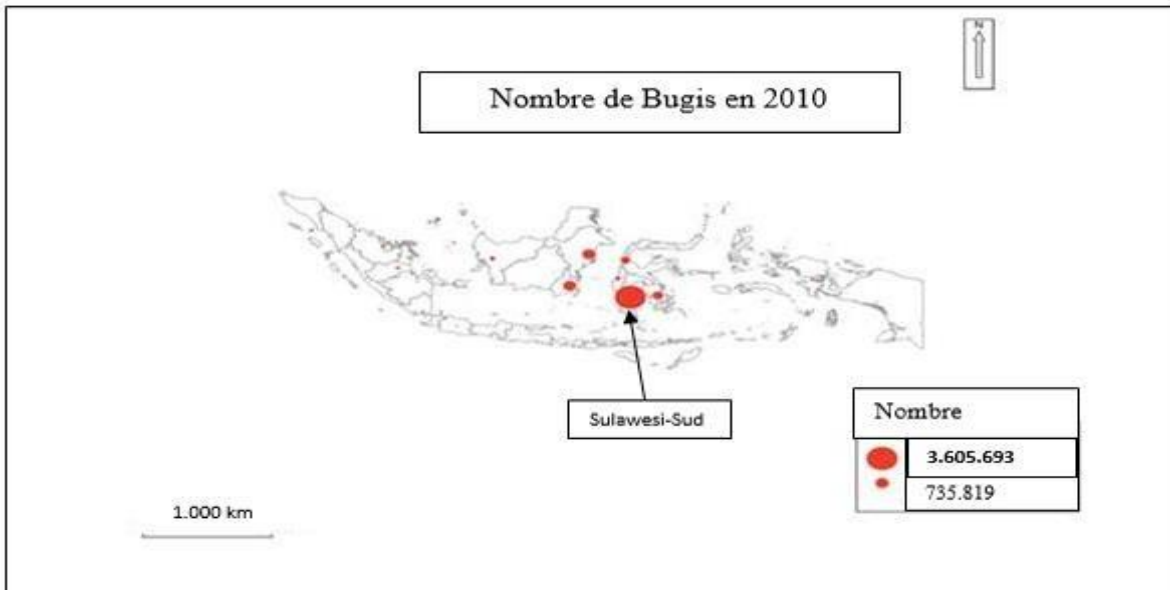
Nombre de Minangkabau en 2010 dans l'ensemble de l'archipel



Source : Recensement de BPS (2010), Tableau 12.9

Carte 2

Nombre de Bugis en 2010 dans l'ensemble de l'archipel



Source : Recensement de BPS (2010), Tableau 12.9

B. Jakarta : une ville d'accueil privilégiée des migrants Bugis et Minangkabau ?

Les Bugis constituent l'un des groupes ethniques qui ont émigré en nombre assez important à Batavia dès la fondation de la ville. Avec les Balinais et les Ambonais, les Bugis étaient soit recrutés comme soldats, soit comme travailleurs. En témoignent plusieurs quartiers Bugis situés près de la mer dès le XVII^e siècle (Castle, L., 1967). Selon l'*Algemeen Rijksarchief* de la VOC, la population bugis a fortement augmenté à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, passant de 3.581 individus en 1759, à 4.274 en 1769, puis à 5.673 en 1779 et 8.203 en 1789 (Raben, R., 1996). À la fin du XVIII^e siècle, les Bugis représentaient donc environ 18% de la population totale de Batavia.

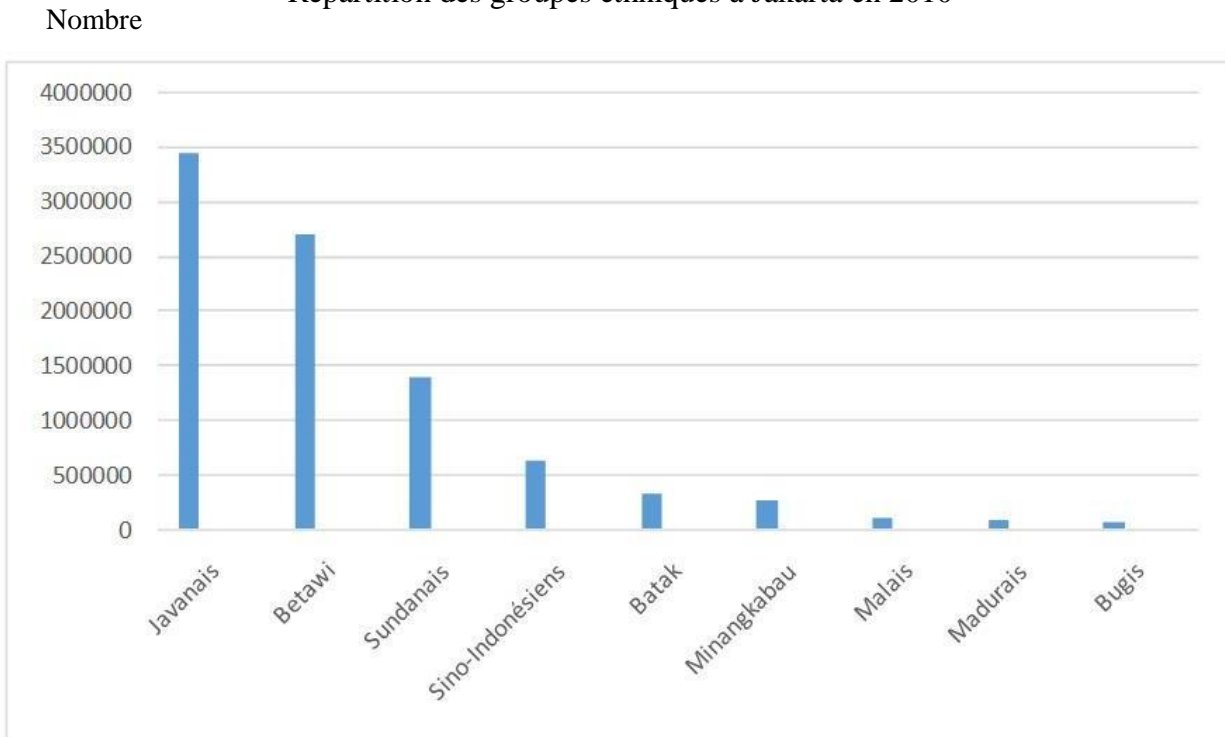
Les Minangkabau, eux, n'apparaissent que tardivement dans les divers dénombrements et recensements coloniaux. Il faut attendre le début du XX^e siècle pour constater qu'ils constituent un groupe important de migrants à Batavia aux côtés des Batak, des Javanais et des Sundanais. Le recensement nous apprend ainsi qu'ils étaient 3.186 à vivre à Jakarta en 1930, ce qui représentait à l'époque environ 2% de la population de la ville. Ils constituaient cependant le 5^e groupe ethnique de la capitale.

Aujourd'hui, au sein de la ville de Jakarta, Minangkabau et Bugis constituent des groupes importants. Certes, depuis la période coloniale, la ville s'est reconfigurée selon des critères essentiellement sociaux, mais il n'empêche qu'il existe toujours des quartiers au sein desquels, Bugis et Minangkabau demeurent surreprésentés. Aux côtés des Batak et des Malais, les Minangkabau et les Bugis représentent les groupes les plus importants de migrants venus des îles dites « extérieures »³. Ils sont présents dans tous les quartiers, des plus insalubres aux plus luxueux et occupent toutes les positions sociales, de l'ouvrier le moins payé, au chef d'entreprise.

³. Les Néerlandais avaient l'habitude d'opposer Java et Bali aux autres îles qu'ils qualifiaient d'« extérieures ».

Fig.1

Répartition des groupes ethniques à Jakarta en 2010



Source :

(BPS 2010. Tableau 12.9)

Actuellement, les deux groupes vivent dispersés sur l'ensemble des circonscriptions de la ville, ce qui ne les empêche pas d'être surreprésentés dans certaines d'entre elles.⁴ Selon les données du recensement de 2010 qui répartit la population selon des critères ethniques⁵, la grande majorité des Minangkabau vit à Jakarta-Est tandis que les Bugis vivent essentiellement à Jakarta-Nord. Pour quelles raisons ? Sans doute pour des raisons historiques et d'autres liées aux moyens de transport utilisés à l'occasion de leur migration.

En effet, avant le développement du transport aérien, pour venir à Jakarta, les Minangkabau

⁴. Jakarta est la capitale de l'Indonésie. La province de Jakarta (*Propinsi DKI Jakarta*) est composée de 6 *Kotamadya* : Jakarta-Centre (*Jakarta Pusat*), Jakarta-Nord (*Jakarta Utara*), Jakarta-Sud (*Jakarta Selatan*), Jakarta-Ouest (*Jakarta Barat*), Jakarta-Est (*Jakarta Timur*), Archipel des « Mille îles » (*Kepulauan Seribu*).

⁵. De manière déclarative.

prenaient le bus quand les Bugis prenaient le bateau. Le trajet par la route de Padang à Jakarta est aisé et bon marché pour les Minangkabau. Par contre, pour les Bugis contraints d'utiliser soit les services de la compagnie de navigation *Pelni*⁶, soit un navire marchand, soit un bateau de pêche (*Pinisi* ou *Lambo*) le trajet est plus compliqué et plus onéreux.

La gare routière de « *Rawamangun* », à Jakarta-Est, fait office de terminus pour le bus Padang-Jakarta. On comprend dès lors que les nouveaux-venus aient cherché un hébergement à proximité, d'autant que nombre d'entre eux cherchaient à travailler dans les marchés de *Jatinegara*, de *Kampung Melayu*, et de *Rawamangun*, voire, non loin de là, sur les marchés de *Senen* et de *Tanah Abang*. C'est la raison pour laquelle le bureau de représentation de la province de Sumatra-Ouest (*Kantor Penghubung Sumatra Barat*) s'est installé à *Matraman*, à Jakarta-Est.

En ce qui concerne les Bugis, c'est l'arrivée à Jakarta via les ports de « *Tanjung Priok* » et de « *Sunda Kelapa* » qui explique l'installation de beaucoup d'entre eux près de la mer. Cela semble d'autant plus logique que nombre d'entre eux sont pêcheurs. C'est la raison pour laquelle le long du littoral septentrional, de *Cilincing*, à *Kamal Muara*, et à *Tanjung Priuk*, on trouve des Bugis qui vivent entre eux, parfois dans des habitations de style traditionnel.

Ceci étant, il convient de se garder de tout systématisme. Aujourd'hui, avec le développement du transport aérien dont les coûts ne cessent de baisser, les logiques d'installation des nouveaux-venus ne peuvent qu'évoluer.

C. L'identité culturelle de Bugis et des Minangkabau à Jakarta : existe-t-il des marqueurs spatiaux ?

Après la destructuration des « *kampung* » lors de l'occupation japonaise, l'instauration des associations de quartier et de voisinage (*Rukun Warga* et *Rukun Tetangga*), et la reconfiguration des espaces urbains selon une logique non plus ethnique mais sociale, les nouveaux-venus se sont mêlés aux populations antérieurement installées. L'identité de classe est aujourd'hui plus visible que l'identité ethnique. On se parle en jakartanais même si les accents régionaux demeurent

⁶. *PT Pelni (Pelayaran Nasional Indonesia)*.

perceptibles ; on s'habille de la même façon ; on réside dans une habitation semblable à celle de ses voisins, construite en dur dans un style contemporain, et non plus en bois comme autrefois. Les enquêtes de terrain menées auprès des familles bugis et minangkabau conduisent toutefois à nuancer ces affirmations. Il arrive souvent que les membres d'une même famille utilisent toujours leur langue locale pour converser ; il en va de même lorsque les membres d'un même groupe se rencontrent. De la même manière, il est courant de porter le costume traditionnel bugis ou minangkabau lors d'une fête comme, par exemple, lors d'un mariage.

Autrement dit, lorsque l'on considère l'identité ethnique des Minangkabau et des Bugis, telle qu'on peut l'appréhender dans l'espace public, on ne peut que constater combien les nouveaux-venus se sont intégrés à la culture dominante (Giddens, A., 2009)⁷. Cependant dans l'espace privé comme dans la vie d'une famille, cette identité se maintient à des niveaux variés, selon le profil des familles et des migrants. Il est fréquent, en outre, que cette identité se renforce et se revitalise momentanément, notamment lors de fêtes ou de rendez-vous familiaux.

Le fait que les marqueurs proprement ethniques soient de plus en plus difficiles à percevoir dans la vie sociale quotidienne des Jakartanais bien que le sentiment de leur identité reste fort chez les migrants, ne les empêche pas de s'intégrer à la vie urbaine. Ce sentiment est, par ailleurs, à l'origine de solidarités qui se perçoivent dans certains moments particuliers, par exemple, lorsque la maladie ou le décès frappe des membres de familles de migrants ou bien lors de festivités. Dans ces occasions, les compatriotes participent bien volontiers et apportent de l'aide. Il semble donc bien que pour les Indonésiens, l'ethnicité reste une catégorie sociale importante. Lors d'une première rencontre, on pose fréquemment une question portant sur l'origine des uns et des autres, du type : « *Kamu orang apa ? – tu es quoi toi ?* ». On répond généralement en donnant d'abord le nom de son île ou de sa région d'origine : « *Saya Orang Sumatra*, « Je suis Sumatranais » ou *Saya Orang*

⁷ Selon Anthony Giddens, (Giddens,A., 2009 , pp. 643 – 646), l'intégration au sein d'une société multi-ethnique à l'âge de la mondialisation prend généralement quatre formes : **assimilationnisme**, *melting pot*, **pluralisme culturel** et **multiculturalisme**. Dans le premier cas, les migrants quittent totalement leur culture et adoptent la culture dominante. Dans le second, les migrants n'abandonnent pas leur culture mais participent à la création d'une nouvelle culture urbaine hybride. Dans le troisième, chacun vit sa culture de son côté, indépendamment du voisin, chaque culture étant placée sur un pied d'égalité, d'où le pluralisme et l'absence de *distingo* entre majorité et minorité. Enfin, dans le dernier cas, les différents groupes sont encouragés à vivre côte à côte, de manière harmonieuse.

Sulawesi, « Je suis originaire de Sulawesi ». Ensuite, d'ordinaire, la question qui suit porte sur l'affiliation ethnique : « *Orang Batak ya ?*, »Tu es Batak ? », ou bien *Orang Bugis ya ?*, « Tu es Bugis ? ». Assez fréquemment, la relation interpersonnelle débute donc par cette considération ethnique.

Les réseaux de migrants jouent également un rôle déterminant dans le parcours migratoire et l'intégration socio-économique. Lorsqu'un migrant entame son parcours, les migrants qui l'ont précédé font figure de modèles. Les familles de migrants anciennement installées hébergent les nouveaux-venus, leur font connaître la ville et les aident dans la recherche d'un emploi. En ce sens, ces nouveaux-venus ne sont pas déracinés et coupés de leur région d'origine. Enfin, en retour, ces derniers, que ce soit de manière individuelle ou collective, contribuent souvent au développement de leur *kampung* de manière financière. C'est à la fois un moyen de maintenir des liens entre les individus et leur région d'origine, et un moyen de gravir des échelons dans l'échelle sociale. Ainsi, par exemple, lors de la construction ou de la reconstruction d'une mosquée dans la région dont ils sont issus, il arrive fréquemment que les migrants effectuent des donations qui sont alors publiquement déclarées. De fait, plus important est le don, plus élevée est la classe sociale nouvellement acquise.

Au vu de tous ces constats, cette thèse propose une étude qui repose sur la problématique suivante: l'identité des diasporas bugis et minangkabau s'est-elle maintenue, transformée ou bien a-t-elle disparu à Jakarta ? Et ce dans quelle mesure ? La thèse donc va s'articuler autour du questionnement suivant :

1. Où s'installent les migrants bugis et minangkabau, où évoluent-ils, et comment s'effectue leur installation ?
2. Les identités culturelles des Bugis et Minangkabau en milieu urbain se maintiennent-elles, ou bien se modifient-elles ? voire se diluent-elles ?
3. Comment appréhender les enjeux de l'identité, que ce soit au plan culturel, social, régional, religieux ou politique, au sein de ces deux diasporas à Jakarta ? Existe-t-il des marqueurs identitaires ?
4. Bugis et Minangkabau sont-ils déjà bien intégrés au niveau de leurs quartiers ou bien vivent-

ils entre eux?

5. Les quartiers dans lesquels ils résident sont-ils bien reliés au reste de la ville? De quels accès aux différentes infrastructures disposent-ils?

D. Méthodologie

Cette recherche est conduite selon une logique inductive, à savoir, travailler à partir de faits particuliers en vue d'une compréhension globale des phénomènes. Autrement dit, la recherche n'est pas menée en fonction d'un modèle théorique, mais selon le principe de la *Grounded Theory* ou « théorie ancrée » (Glaser, B.G., 1992). Priorité est donc donnée à la collecte de données de terrain, à l'empirisme et au qualitatif plutôt qu'à l'illustration d'une quelconque théorie. Nous ne nous sommes cependant pas interdits de recourir aux données statistiques, les allers et retours entre les données recueillies par nos propres moyens et les données officielles nous permettant, dans un second temps, de monter en généralité. Le travail d'enquête et les entretiens ont d'abord eu pour fonction d'appréhender le vécu des différents acteurs et de comprendre le sens de leurs comportements, puis les questionnaires nous ont permis de quantifier les phénomènes, le recours aux statistiques officielles permettant d'en préciser le degré de représentativité (De Singly, F., 2005, p, 24).

Recueil des données

- Interviews (*in depth – interview*) avec les migrants bugis et minangkabau ;
- sondages par questionnaires ;
- analyse des statistiques (population, structure de l'emploi, activités économiques) ;
- cartographie : évolution et dynamisme de l'installation des Bugis et Minangkabau à Jakarta ;
- analyse des dénombrements, puis des recensements depuis le 17^e siècle jusqu'au début du 21^e siècle ;
- données d'observation : pratiques sociales et marqueurs spatiaux.

PARTIE 1

La dynamique de la migration et les espaces occupés des Bugis et Minangkabau à Jakarta

Cette première partie se compose de deux chapitres dans lesquels on étudiera d'abord la migration des Bugis et des Minangkabau vers Batavia/Jakarta depuis la période coloniale jusqu'à l'époque actuelle (chapitre 1), puis les espaces ou quartiers dans lesquels ces migrants ont résidé au cours de l'histoire (chapitre 2). Plus précisément, dans le chapitre 1, on travaillera sur les données démographiques, afin de tenter de quantifier les flux de population concernés, que ces migrations soient temporaires ou définitives. Chemin faisant, on expliquera les raisons pour lesquelles ces populations quittaient leur territoire afin de contextualiser ces mouvements. On aborde également l'ethnogenèse des différents groupes insistant sur l'influence de l'administration coloniale sur la naissance des identités, notamment par le biais des recensements. Ensuite, dans le dans le chapitre 2, après avoir étudié les flux migratoires vers Batavia/Jakarta, on étudiera les différents quartiers dans lesquels ces migrants se sont installés, en essayant de découvrir les motifs qui ont influencé leur choix. Enfin, on s'attachera à l'inscription spatiale de ces migrants dans leur territoire d'accueil en soulignant les liens entre leurs diverses motivations et les transformations induites de l'espace urbain.

Chapitre 1

Un poids relativement modeste qui a décliné depuis le XIX^e siècle pour les Bugis Et qui commence à s'élever pour les Minangkabau

1.1. Etude des Recensements

1.1.1 Choix des recensements et poids démographiques des deux communautés

Dans cette partie, on abordera la dynamique démographique de Batavia de l'ère coloniale à l'époque moderne en utilisant des recensements publiés par les organismes officiels, c'est-à-dire à la fois les gouvernements coloniaux et la République de l'Indonésie, représentés respectivement par les pouvoirs qui ont contrôlé le pays : on mettra l'accent précisément sur le poids des Bugis et des Minangkabau pendant ces périodes, en tout cas lorsque les données sont disponibles. Etant donné que le recensement ne livre que des données chiffrées, le résultat peut également être interprété comme le signe d'une pratique identitaire qui évolue avec le temps – une politique de classification des habitants à travers laquelle le gouvernement « impose » en quelque sorte aux habitants une identité ; on a choisi donc les recensements que nous avons considérés les plus représentatifs pour chaque période. Nous pensons qu'à partir de cette sélection nous pourrions tenter de retracer la politique relative à l'identité menée par les pouvoirs successifs.

Pour être plus précis, pour ce qui concerne les pouvoirs coloniaux qui ont pris le contrôle de l'archipel, on connaît généralement quatre régimes ; (1) la période coloniale mercantile – VOC (1619 – 1799), (2) la période de la mise en valeur coloniale néerlandaise (1799 – 1811 / 1816 – 1942) et (3) la période de l'interrègne du gouvernement britannique (1811 – 1816), et la dernière période (4), l'époque du gouvernement japonais (1942 – 1945). Pour chaque période, on a choisi un dénombrement or recensement comme une source de données représentatives de la dynamique à l'œuvre, sauf pendant la période de l'empire nippon, faute de recensement car aucun donné n'a été trouvée.

Ainsi, pour pouvoir présenter la dynamique de la population coloniale de Batavia durant ces époques, nous avons choisi successivement le dénombrement de 1673 et 1789 pour illustrer la période de la VOC, celui de 1821 pour le régime de l'interrègne britannique et le recensement de

1930 qui est le seul véritable recensement colonial à l'époque coloniale néerlandaise. En ce qui concerne l'Indonésie après l'Indépendance, on a choisi le recensement de 1990 et celui de 2000 et le plus récent, c'est-à-dire celui de 2010 comme source de données.

Comment avons-nous sélectionné les recensements ? Nous avons choisi deux dénombrements effectués par la VOC⁸, à savoir celui de 1673 et celui de 1789. Nous avons choisi le premier car il est le premier dénombrement effectuée par la VOC tandis que le deuxième présente un poids démographique des Bugis bien supérieur comparativement à tous les recensements existants de ces périodes, ce qui témoigne de l'importance du flux migratoire des Bugis vers Batavia à cette époque-là. Ensuite, nous avons choisi celui de 1812 arbitrairement car la courte durée de l'interrègne du pouvoir britannique a restreint notre choix. Et après le traité de Londres en 1824, c'est le moment où les empires britanniques et hollandais se mettent d'accord sur un partage des territoires colonisés en Asie et où Batavia a été recolonisée par le pays de la reine de Wilhelmine. Pour cette période, nous avons choisi le seul véritable recensement de 1930 comme donnée car c'est un recensement très détaillé comparé à ceux de l'époque précédente, couvrant un territoire considérablement large, résultat d'une méthode de recensement efficace et moderne ; nous considérons même que le recensement 1930 est la meilleure statistique effectuée durant l'époque coloniale.⁹

Enfin, pour la période commençant après l'Indépendance du pays, nous avons choisi le recensement de 1990 où on trouve l'emploi de la langue maternelle (*bahasa ibu*) par laquelle on peut estimer (sans grande précision toutefois) l'ethnicité et finalement ceux de 2000 et 2010 dans lesquels on peut trouver la répartition bien précise des ethnies de l'Indonésie à l'époque actuelle.

⁸ VOC – *Verenigde Oostindische Compagnie*, La compagnie des indes Orientales fut créée en 1602. Elle a disposé du monopole du commerce entre l'Asie et l'Europe de 1602 à 1799

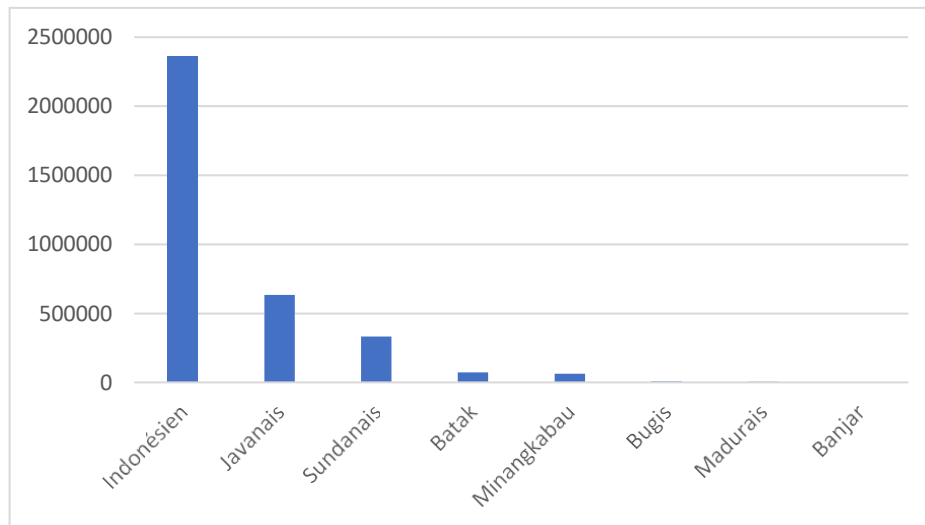
⁹ Nitisastro, W., (2006), p. 71

1.1.2. Les Bugis et les Minangkabau dans chaque recensement

Pour la longue période qui commence après l'indépendance du pays, on ne peut trouver aucune donnée sur la répartition ethnique ce qui s'oppose aux méthodes de la politique coloniale. Sukarno et Suharto, les Présidents successifs de la République de « l'ordre ancien » (1945 – 1965) et « de l'ordre nouveau » (1966 – 1998), ont considéré que « savoir la vérité de la répartition ethnique pouvait risquer de bouleverser l'ordre sociopolitique »¹⁰, raison pour laquelle le recensement ethnique était interdit, considération politique de ton républicain. Etant donné que ce nouvel état nation se composait d'une société multiethnique et multiculturelle, la formation de l'esprit national était prioritaire, au-delà de toute autre considération. Dans ce courant de pensée, on comprend la raison de l'absence d'information sur la répartition ethnique. Pourtant en 1990, on peut trouver des données relatives à l'emploi de la langue maternelle, un trait culturel qui dans une certaine mesure peut correspondre à l'ethnicité d'une personne. Il est problématique en raison de la détermination de la langue nationale (le « *bahasa Indonesia* ») qui peut influencer l'acquisition de la langue locale, notamment pour les jeunes hommes ; l'emploi de la langue maternelle ne peut donc pas précisément représenter l'appartenance à une ethnie ou une autre.

Fig.2

L'usage de la langue maternelle à Jakarta en 1990



Source

BPS 1999, Tableau 16.3, p.165

¹⁰ Ananta, A., 2015, p. 10.

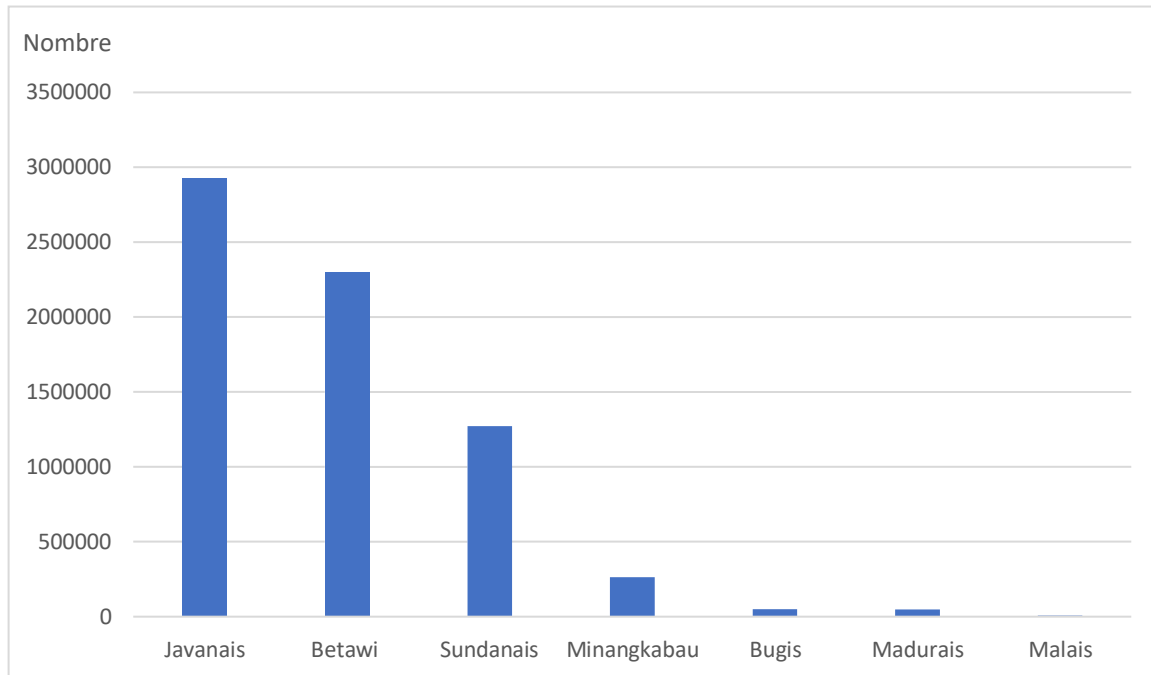
En se référant à ce chiffre, on peut affirmer qu'en tout ce qui concerne les Minangkabau et les Bugis, en 1990 il y a 120.451 personnes Minangkabau et 14.359 Bugis à Jakarta, un chiffre qui est probablement imprécis car il se peut qu'en tant que Bugis ou Minangkabau, ils peuvent toutefois utiliser la langue nationale *bahasa Indonesia* comme leur langue maternelle. Les enfants issus d'un mariage mixte ont de la propension à ne parler ni la langue de leur père, ni celle de leur mère mais utiliser la langue nationale de l'Indonésie.

Après la *reformasi* de 1998, l'époque qui marqua la chute de Suharto et l'émergence d'un nouveau régime, et par la suite, le gouvernement a publié de plus en plus des données relatives à la répartition ethnique, c'est-à-dire en 2000 et ensuite avec plus de détails en 2010 à partir desquelles on peut voir plus précisément la présence des Bugis et des Minangkabau dans toutes les provinces de l'Indonésie.

La publication de statistiques ethniques de plus en plus précises permet ainsi d'appréhender avec plus d'acuité la répartition des différents groupes vivant à Jakarta et de souligner, outre la richesse socioculturelle de l'archipel indonésien, les disparités démographiques accusées qui caractérisent les différents groupes.

Fig. 3

Répartition ethnique de la population à Jakarta en 2000



Source :

BPS 2000, Tableau 10.9, p.75

Depuis ce recensement, on peut savoir plus précisément le poids des Bugis et Minangkabau à Jakarta qui était de 49.426 personnes pour les Bugis et 264. 639 pour les Minangkabau, ce qui constitue plus au moins 3% de la population totale de Jakarta. Malgré un poids démographique qui n'est pas si important si on le compare à celui des Javanais, des Sundanais et des Betawi,¹¹ on peut voir quand même la croissance du nombre de ces deux groupes ethniques par rapport à 1990. Et cette croissance perdure dans les dix années suivantes ce qu'on peut voir dans le recensement de 2010 (voir fig.1).

Dans ce recensement, le poids des Minangkabau et des Bugis a augmenté légèrement. Pour les Minangkabau, il est passé de 264.639 personnes (2000) à 272.018 personnes (2010) tandis que pour

¹¹ Les Javanais ; les hommes provenant de l'actuelle province de Java Central, Yogyakarta, Java Oriental sauf les Madurais qui occupent l'île de Madura. Les Sundanais ; les hommes provenant de la province de Java Occidental, Les Betawi ; les natifs de Batavia, la plupart s'installent dans la province de DKI Jakarta et Java Occidental.

les Bugis, il est passé de 49,426 personnes (2000) à 68.227 (2010), du fait à la fois du croît naturel, et de la migration. Ainsi, si l'on s'intéresse à la répartition ethnique, en consultant le recensement de 2010, on voit que les Minangkabau et les Bugis font partie des 10 groupes ethniques dominants à Jakarta. Au total, les Minangkabau constituent 2,84% tandis que les Bugis constituent 0,7% de la population totale de Jakarta. Cependant, au vu de la population totale, ces chiffres ne semblent pas souligner un phénomène vraiment significatif. Jakarta située sur la côte septentrionale de Java est logiquement dominée démographiquement par les populations de l'île sous des rapports diversifiés ; Les Javanais constituent le groupe ethnique le plus important (36%), suivi par les Betawi (28%) et les Sundanais (14%). Ce n'est pas très surprenant donc car si l'on considère la démographie de l'Indonésie, les Javanais regroupent 95.217.022 personnes et les Sundanais 36.70.670 personnes représentant plus de 50% de la population totale indonésienne, ce qui équivaut à la population totale de la France par rapport à l'ensemble de l'Italie. Pourtant, dans le contexte de la migration interinsulaire, on voit que les Minangkabau et les Bugis constituent les groupes ethniques les plus dynamiques avec les Batak de Sumatra et les Malais de l'autre côté.

Cette dynamique démographique s'inscrit dans un contexte plus large, à savoir l'agglomération excessive de la population de Jakarta depuis l'époque de l'indépendance. Selon des recensements fournis par le BPS, la première menés en 1961 jusqu'au celui de 2010 qui est le dernier, la population de Jakarta a augmenté presque de 400% avec des croissances différentes à chaque période, de 2.973.052 en 1961 à 9.607.787 habitants en 2010. Mais dans le détail, durant les années 1960 à 1980, on a atteint les taux de croissance annuels les plus élevés montant à 4,48% tandis qu'à partir des années 1980 à 2010 c'est l'inverse qui se produit, le taux de croissance annuel de le DKI tombant à environ 1,28%. Cette tendance montre que durant les dernières années, le nombre des migrations vers le centre de Jakarta a baissé en raison de l'augmentation du prix du foncier qui renforce l'inaccessibilité des logements, mais au contraire les territoires périurbains reçoivent un flux migratoire plus important, que les migrants quittent le centre de Jakarta, ou bien viennent des autres régions.

Tableau 1.
La croissance de la population de Jakarta

Année	Nombre (individus)	Densité (km2)	Taux de croissance annuel (%)
1930	800.630		
1961	2.973.052	5.152	
1971	4.576.009	7.944	5,3
1980	6.503.449	11.023	4,2
1990	8.227.747	13.945	2,6
2000	8.324.707	14.109	1,2
2010	9.607.787	14.469	1,4
2015	10.179.900	15.328	1,09

Source :

Volkstelling 1930, BPS 1961, 1971, 1980, 1990, 2000, 2010, 2015, inter-censeur 2015

Mise à part la question du poids démographique des communautés, ce que l'on peut remarquer à partir de cette présentation de données, c'est que le gouvernement de l'Indonésie a mis en œuvre l'ethnicité des habitants de manière différente d'une période à l'autre période. De l'époque de l'indépendance en 1945 jusqu'à l'année 1999, cette identité primordiale a été gommée de la recherche statistique tandis depuis l'année 2000, l'époque à laquelle la notion de décentralisation régionale et d'autonomie régionale a émergé, l'ethnicité des personnes est reconnue formellement par l'Etat, une démarche qui politiquement vise à la reconnaissance des identités ethniques.

La prise en compte de l'identité ethnique dans le recensement de l'Indonésie, en fait n'est pas sans précédent. Dans une certaine mesure il semble qu'il est une répétition de ce que les gouvernements coloniaux avaient menés. Comme l'on sait que depuis l'époque coloniale de la VOC et puis le gouvernement de l'interrègne et le pouvoir néerlandais, on a réalisé les dénombrements et les recensements de population en mettant en place la classification ethnique comme une nomenclature principale en mettant l'accent certainement sur l'une ou l'autre des ethnies : la définition de l'ethnicité a évolué en passant d'une approche uni dimensionnelle lors de l'époque de la VOC à une

approche qui intègre des critères plus flexibles tels que la culture, la religion et la région à l'époque de l'interrègne et à l'époque néerlandaise.

Pour le gouvernement de la VOC qui avait mené un dénombrement pour la première fois en 1673, l'ethnicité des personnes était une catégorie principale pour classer les habitants, une seule autre catégorie utilisée fut d'ordre social, c'est-à-dire la catégorie des « esclaves ». Cette pratique peut être comprise car à cette époque-là, l'installation des arrivants était majoritairement formée selon l'identification du groupe ethnique, bien qu'on constate des cas de multi culturalité dans les quartiers ethniques. Par conséquent, le *wijkmeester* ou le superviseur du district qui récupérait les données du chef du quartier effectuait la classification des hommes par rapport à leur identité ethnique. Ainsi tout au long de la période de la VOC, les dénombrements des habitants ont été menés selon l'affiliation du groupe ethnique, une pratique dans laquelle, pense-t-on, la VOC s'est montrée très rigoureuse et exhaustive quant à la question de « la réglementation et de l'enregistrement »¹².

Tableau 2.
La répartition des habitants de Batavia en 1673

	1673* « Dans les murs »	1673** « Dans et hors les murs »
Hollandais	2.024	2.750
Eurasiens	726	
Mardijkers	5.362	5.362
Moros et Javanais	1.339	6.339
Balinais	981	981
Malais	611	611
Chinois	2.747	2.747
Esclaves	13.278	13.278
Total	27.068	32.608

Source :

* 1673 *Dagh Register gehouden int Castel Batavia* (cité de Abeyasekere, 1989, pp. 19 – 20).

** *Dagh Register* (Batavia : 1902), pp. 27 -30 (cité de L. Castles, 1967, p. 157).

¹² Raben, R. 1996, p. 77

Tableau 3
Répartition ethno-raciale de la population de Batavia en 1789

	(Individus)
Néerlandais	194
Eurasiens	256
Mardijkers	2.507
Chinois	32.626
Ambonais	434
Bandanais	522
Moros	1.322
Jentiven	201
Malais	12.318
Butonnais	931
Macassar	4.577
Bugis	8.203
Bimanais	206
Mandarais	1.406
Sumbawanais	1.609
Balinais	12.518
Javanais	30.307
Esclaves	32.906
Total	143.343

Source :

Algemeen RijkArchief, The Hague (VOC 1.04.02), 3824.

Bien que les dénombrements de la VOC aient répertorié les habitants selon leur ethnie, ce qui nous laisse un peu perplexe, c'est qu'en tout ce qui concerne les Minangkabau, aucune donnée ne soit fournie. On pense que la VOC les a considérés comme faisant partie du groupe des Malais, mais pour quelle raison ? Il semble que jusqu'à l'époque de l'interrègne britannique, les Minangkabau n'était pas le nom d'un groupe ethnique, mais plutôt le nom d'un territoire qui était la capitale du royaume Malais (Raffles, T.S., 1965, p. 57), un fait qui permet de comprendre la raison de l'absence des Minangkabau dans tous les dénombrements coloniaux. Pour autant depuis le recensement de 1930, cette catégorie est apparue ce qui indique un changement quant à la définition de ce groupe ethnique. Par contre en tout ce qui concerne les Bugis, malgré l'historiographie qui indique qu'ils étaient déjà présents à Batavia au moins depuis l'année 1663, ils n'étaient toujours pas répertoriés en 1673 ; au contraire, ils apparaissent en poids nombreux à la fin de XVIII^e siècle, montant environ à 8.203 personnes.

De manière plus nuancée par rapport à ce que la VOC avait fait, le dénombrement de l'interrègne britannique semble avoir un nouveau point de vue sur les habitants, à savoir, d'un côté il préservait toujours la classification ethnique mais, d'un autre côté il soulignait également les traits religieux et culturels de ces groupes ethniques. Selon l'optique du gouvernement britannique, les groupes ethniques qui vivaient dans l'archipel, provenaient originellement de la même racine, raison pour laquelle le gouvernement cherchait leur particularité. Ainsi, dans le contexte de Java dont Batavia fait partie, le gouvernement préférait nuancer le poids des habitants selon la hiérarchie sociale javanaise et le nombre des adeptes de l'Islam. En plus, il semble que dans le contexte historique du XIX^e siècle, le gouvernement pensa que la menace aurait pu potentiellement surgir non pas en vertu de l'affiliation ethnique, mais on pouvait craindre plutôt une rébellion qui pouvait être déclenchée par les noblesses javanaises et une revendication au nom de la religion (islam), raisons pour lesquelles le gouvernement a recensé la population en fonction de ces critères. Par conséquent, pour tout ce qui concerne le poids des Bugis et Minangkabau, nous ne disposons d'aucune donnée précise.

Tableau 4.
Répartition des habitants de la ville de Batavia en 1812 - 1813

Européens, descendants d'Européens et Eurasien	1.928
« Indigènes » (Javanais – Sundanais) Chefs ; Bupati, Tumenggung, Patih, Raden, Demang, Lurah et chef du village Epouses de chefs Prêtres Gens du commun	: 149 : 76 : 57 : 3.876
Chinois Chinois nés en Chine (<i>Totoq</i>) Chinois nés dans les « Indes »	: 11.249 : 605
Malais, Bugis et autres « Mahométans »	: 12.173

Arabes et Moros	: 403
Esclaves	: 14.239
Total	: 47.083

Source :
Raffles, T,S., 1965, *History of Java* (introduction de John Bastin),
Vol 1, p. 63

D'autre part, une nouvelle classification fut effectuée lors du recensement de 1930 qui représente le changement de point de vue du gouvernement envers les habitants. Dans ce dernier recensement colonial, on voit que les gens majoritairement furent répertoriés suivant leur distinction raciale (Européen, Chinois, Indigène), pourtant dans le cas de Batavia, on constate quand même un recensement ethnique avec mention de la région d'où viennent les habitants. Les groupes ethniques qui étaient de poids supérieur étaient toujours recensés selon leur ethnie, tandis que les groupes de personnes ayant moins de poids étaient classés selon leur territoire d'origine et ceux qui étaient considérés insignifiants, étaient intitulés « les autres » et « les inconnus ». Il est sûr que depuis ce recensement du début de XX^e siècle, époque à laquelle le gouvernement néerlandais a mené un véritable recensement, on constate que le groupe des Minangkabau est recensé séparément du groupe des Malais ce qui donne une indication plus précise de son poids démographique.

Tableau 5.
Répartition ethnique de la population de Batavia en 1930

	Individus	Pourcentage
Javanais	110.482	13,18
Sundanais	435.504	54,15
Madurais	273	0,05
Betawi	234.647	29,32
Depokers	656	0,08
Batak	1.211	0,15
Minangkabau	2.948	0,37
Malais	7.088	0,89
Groupes ethniques du sud de Sumatra (<i>Suku-suku Sumatera Selatan</i>)	680	0,09
Groupes ethniques du nord de Sulawesi (<i>Suku – suku Sulawesi Utara</i>)	2.606	0,35
Moluquois (<i>Orang Maluku</i>)	854	0,12

Autres*	1.088	0,14
Ethnies inconnues	4.474	0,35

* Bugis, Macassar, Mandar, Toraja, Papoua, Timor, Dayak

Source :

Volkstellung, 1930

Vol 1 : Les populations natives de Java Ouest, Tableau 9, p 146 – 151

En consultant ce recensement, on peut voir que le nombre total des Minangkabau vivant dans la province de Java Ouest comptait 7.206 personnes dont 2.948 vivaient à Batavia. C'est quand même important dans l'optique de la migration interinsulaire vers Java. En revanche pour les Bugis, pour l'ensemble de la province de Java Ouest dont Batavia fait partie, ils ne comptent pas plus de 315 personnes, un nombre beaucoup plus inférieur par rapport à l'époque précédente et on ne peut préciser pas leur nombre à Batavia car dans le recensement ils ont été regroupés avec d'autres groupes ethniques intitulés : « les autres ». Malgré leur nombre inférieur. Dans l'explication du recensement, le gouvernement colonial mentionne plusieurs fois que les Bugis constituent alors un groupe de marins largement connu.

Ainsi, la présence des Minangkabau et des Bugis à Jakarta s'inscrit dans un récit différent pour les uns et les autres, ce que peuvent confirmer les recensements publiés à chaque période. Après l'absence de ces ethnies dans les dénombrements du XVII^e et XIX^e siècle, le parcours migratoire des Minangkabau vers l'île de Java semble s'effectuer depuis le début du XX^e siècle, époque à laquelle leur poids démographique commence à augmenter jusqu'à la période actuelle. Selon Naim, un sociologue Minangkabau, depuis le début de XX^e siècle, les commerçants de tissu Minangkabau de Sarik, un petit village situé près de Bukittinggi se rendaient pour des raisons commerciales à Java où ils vendaient alors leurs produits pour acheter les *batiks* javanais revendus à leur retour sur leur territoire d'origine (Naim, m., 1984, p.114)¹³. On notera qu'après l'année 1950, au moment où Batavia/ Jakarta avait repris la position de Yogyakarta comme capitale du pays, les Minangkabau étaient en nombre supérieur. Par contre, les Bugis constituèrent l'un des groupes démographiques de Batavia considérablement importants à l'époque coloniale, et ce jusqu'à du

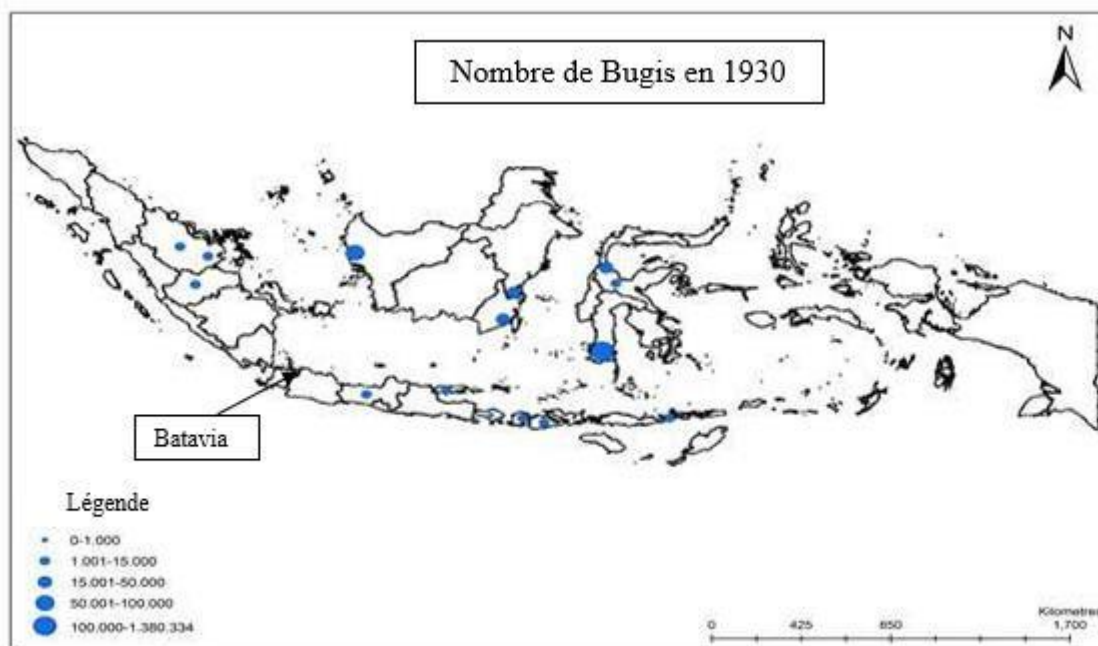
¹³ Bien qu'on dise que les Minangkabau ont effectué leur voyage à Java au début du XX^e siècle, cela ne veut pas dire qu'à l'époque précédente aucun contact ne se produisit entre les deux groupes ethniques.

XVIII^e siècle mais au XIX^e et au début du XX^e siècle, leur poids démographique n'est pas souligné spécifiquement ce qui indique la chute de leur nombre. Pourtant à partir de la moitié du XX^e siècle, leur poids démographique recommence à augmenter.

Le recensement colonial de 1930 montre également que malgré la diminution du nombre de Bugis à Batavia, leur dispersion sur l'ensemble de l'archipel s'était accrue. Le cas des Minangkabau apparaît sensiblement différent dans la mesure où leur nombre allait s'accroître à Batavia.

Carte 3.

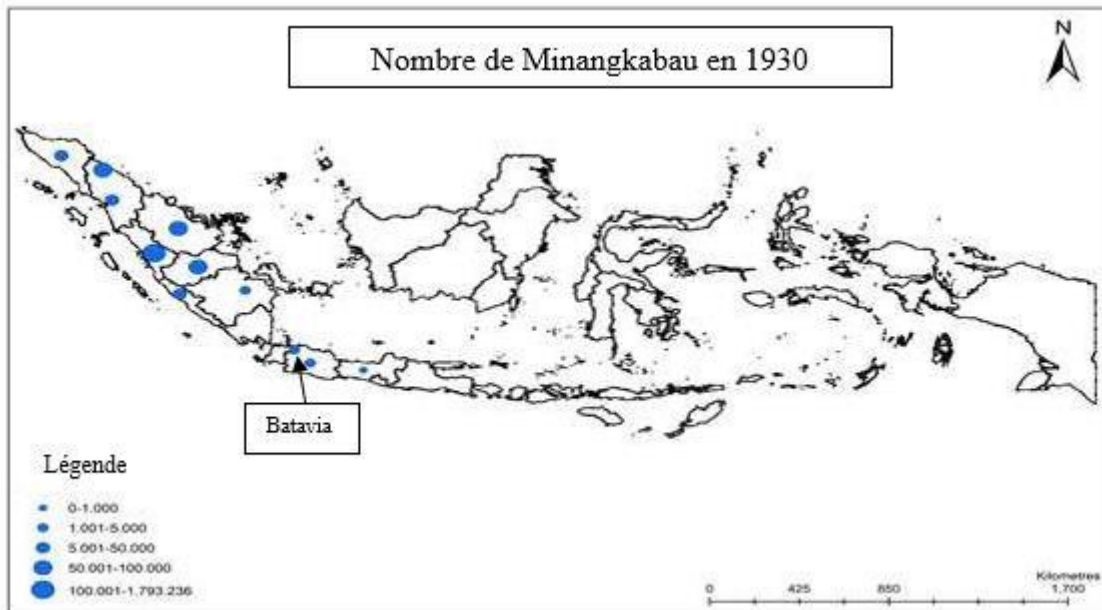
Nombre de Bugis en 1930 dans l'ensemble de l'archipel



Source:

Volkstelling 1930 DEEL VIII, tableau 6, p.91 - 92

Carte 4.
Nombre de Minangkabau en 1930 dans l'ensemble de l'archipel



Source

Volkstelling 1930 DEEL VIII, tableau 6, p 91 - 92

1.2. Réflexions sur l'ethnogenèse

1.2.1. Les principes de classification de la population qui ont évolué au fil du temps et tentative d'explication.

Si l'on compare la manière dont chaque gouvernement a traité la question ethnique, il s'avère que chacun possède une méthode différente qui est certainement inséparable d'un contexte et d'intérêts propres à chacun. Pour le gouvernement mercantile de la VOC, tous les dénombrements ont été menés en se basant sur la classification ethnique des habitants, une pratique d'administration coloniale qui avait une vision et un objectif lié au contexte. Comme l'on sait qu'au moment où la VOC arriva sur l'archipel, elle comptait un nombre d'hommes trop faible pour pouvoir administrer ce nouveau territoire et ce n'était pas possible par la force vu le nombre des armées. Alors soucieuse avant tout de résultats pratiques réalisés avec le moins de frais possible, elle administra Batavia de manière indirecte. Malgré le défaut d'une planification précise, la ville coloniale était entourée de

plus en plus par des quartiers qui étaient à la base formée selon la répartition ethnique. Profitant de cette géographie, le gouvernement contrôla les quartiers indirectement par l'intermédiaire de leur propre chef de quartier issu du même groupe ethnique. Par conséquent, le gouvernement a pu les administrer de manière plus économe. En plus, pour la VOC, les quartiers ethniques n'étaient pas seulement des lieux sur lesquels les habitants pouvaient s'installer, mais ils étaient également des ressources en soldats temporaires au moment où le besoin s'en faisait sentir (pour telle ou telle expédition de conquête). De ce fait, on peut dire que la classification ethnique lors de l'époque de la VOC, d'un côté était causée par le système d'installation et d'un autre côté cela était mené pour certain buts ; la réalisation administrative à moins de frais possible, l'efficacité du contrôle et pour mieux recruter de potentiels soldats.

En revanche, au moment où le gouvernement de l'interrègne avait pris le contrôle au début du XIX^e siècle, il changea la manière de classer les habitants. Comme on l'a mentionné auparavant, dans le dénombrement la classification n'était plus essentiellement bâtie sur l'identité ethnique. Pour la répartition des habitants de Java donc Batavia fait partie, le gouvernement a souligné plutôt la hiérarchie sociale (entre les noblesses javanaises et les gens ordinaires) et la religion (islam). Sous le titre de « natif » qui se référait exactement au groupe des Javanais, on recensa particulièrement le poids des chefs locaux à différentes échelles et le poids des populations ordinaires. En revanche, quant aux autres groupes ethniques tels que Bugis, ils furent regroupés avec l'ensemble du groupe des Malais et d'autres groupes de l'archipel de la partie orientale ayant une similarité identitaire islamique.

Si l'on peut adopter un objectif critique, la classification du gouvernement britannique visait certainement à un but particulier. Différemment de l'époque de la VOC, à l'époque du gouvernement britannique, l'installation des habitants avait devenue plus multiculturelle c'est-à-dire que chaque groupe ethnique a pu résider de manière éparpillée dans différents quartiers, une raison pour laquelle on pensa que le lien ethnique s'était déjà beaucoup affaibli. Ce changement de contexte avait certainement besoin d'une nouvelle méthode d'administration, un défi auquel le gouvernement britannique devait répondre en prenant une option différente. Ainsi, il semble que dans un souci d'efficacité, le système de l'administration indirecte a été toujours préservé en se

basant sur le rôle intermédiaire de noblesse javanaise. C'est dans cette optique que le gouvernement a effectué les recensements. Ainsi en l'occurrence, le gouvernement a essayé de bien maintenir sa relation avec ses « frères aînés », soit par la crainte et l'argent pour qu'il puisse profiter de son autorité pour garder la stabilité. Le fils d'un régent, s'il est incapable ou de mauvaise volonté, est de propos délibéré écarté par le gouvernement, de la succession politique de son père, il peut y être remplacé par l'un de ses proches (Cabaton, A., 1910, p.183). En plus, lors de la politique de la culture « *cultuurstelsel* »¹⁴ à Java, le gouvernement a bien profité de sa relation avec les nobles javanais en leur conférant une somme selon leurs mérites pour assurer la démarche de ce projet.

En outre, concernant la classification des groupes ethniques sous la même identité religieuse (islam), l'explication correspond exactement à un effort colonial pour contrôler l'émergence de l'identité islamique qui était possiblement la source d'une menace. À cette époque-là, cette identité religieuse est de plus en plus devenue solide, raison pour laquelle le lien ethnique n'était plus si essentiel dans l'optique du gouvernement. Ainsi, la classification selon la similarité de la religion, d'un côté montre que l'islam a de plus en plus joué le rôle d'une unificatrice des différentes communautés, mais d'un autre côté signifie une source de menace pour le gouvernement. On pense que ce dernier argument est une raison qui conduisit le gouvernement à classer les habitants en tant que tels. On peut supposer qu'au XIX^e siècle, cette revendication identitaire était largement acceptée, intériorisée par la population en tant qu'un moyen d'exprimer la lutte contre le pouvoir colonial. On citera l'exemple de la guerre de Padri (1821 – 1825) et la guerre de Diponegoro (1825 – 1830), deux guerres qui éclatèrent au nom de la « guerre sacrée du djihad » pendant cette période. C'est là un indice de l'émergence de l'islam, souvent considérée comme symbole de la libération vis-à-vis de la politique coloniale. L'imbrication entre l'ethnie et la religion a eu lieu depuis cette époque-là, et constitue l'une des racines de la politique identitaire des Indonésiens à l'époque contemporaine.

Depuis donc le début de XX^e siècle, la question ethnique a été remplacée progressivement par l'émergence de la catégorie « indigène ». Cette nouvelle classification est habitants qui apparaît

¹⁴ Selon la politique coloniale imposée par le gouverneur général Johannes van den Bosch en 1830, les paysans devaient planter les produits satisfaisant aux besoins des marchés européen sur au moins sur 20% de la surface totale de leurs terres.

dans le recensement de 1930 était influencée par la publication d'une loi de *Regering Reglement*¹⁵ en 1903 dans lequel le gouvernement mentionnait la distinction des habitants suivant leur apparence physique ou race plus que leur culture ou ethnie, raison pour laquelle la méthode de recenser a changé. On peut penser que cette classification implique une vision très hiérarchique définissant un group dominant et un group dominé. La conséquence de cette loi qu'on peut consulter à travers le recensement, c'est que tous les groupes ethniques de l'archipel sont placés dans la catégorie « indigène » par opposition au groupe « européen » et au groupe « chinois ». Le groupe « indigène » constitue donc le groupe dominé tandis que le groupe « européen » est dominant. Le groupe des « chinois » jouait le rôle intermédiaire, notamment en matière de commerce. Pourtant, le recensement ethnique était toujours mené dans toutes les provinces, et reposait sur un critère social tel que la langue parlée, coutume et habitude (Nitisastro, W. 2006, p. 78). Cependant, dans le cas de la population de la province de Java Ouest dont la ville de Batavia fait partie, hors de l'ethnie issue de l'île de Java, seuls quelques groupes ethniques ont été répertoriés.

La question se pose alors de savoir pour quelle raison le gouvernement a administré les habitants de cette manière ? au début du XX^e siècle, le gouvernement colonial avait essayé de gérer l'ensemble du territoire colonisé, dans un esprit décentralisé, de manière plus structurée, c'est-à-dire que le gouvernement a instauré une administration dans les provinces de toutes les régions d'archipel selon laquelle elles étaient gérées par l'intermédiaire de gouverneurs désignés dans chaque province. Quant aux habitants, on les catégorisait en trois groupes avec droits et obligations différents pour les uns et les autres.

L'idée de cette décentralisation, en fait, n'est pas survenue à cette époque-là, mais son origine date de l'époque précédente quand le roi Willem 1 a demandé au gouverneur de Van den Bosch de mener une étude sur cette possibilité. Cela relativement à la sortie d'une loi *Reglement op het Beleid des Regering van Nederlandsch Indie* en 1822 sur la possibilité de créer des régions administrativement hiérarchiques ; *Gewest, Afdeling, District et Onderdistrict* dans les Indes néerlandaises. Cependant d'après le gouverneur général, la décentralisation n'était pas un cas prioritaire, probablement c'était

¹⁵ C'est une loi coloniale qui administrait largement la vie du pays colonisé par laquelle s'effectuait également la division sociale en trois groupes ; **européens, étrangers orientaux et indigènes**, division qui impliquait des droits et obligations différents pour chacun de ces groupes.

une stratégie de la part du gouverneur général pour maintenir son pouvoir centraliste. Pourtant, à cause de la complexité des problèmes surgis dans beaucoup de régions après l'entrée des capitaux privés à l'époque de la libéralisation à partir de 1870, cette idée fut reconsidérée comme une solution. De plus, en l'année 1880 environ, suite à la pression provenant des anciens administrateurs coloniaux (*de Nederlandse burgerij*) qui ne voulaient plus retourner aux Pays bas et qui s'étaient déjà bien installés de manière dispersée dans des villes des Indes néerlandaises tels que Batavia, Semarang, Bandung, Semarang, Surabaya, Macassar, Medan et Padang ; ces derniers avaient réclamés d'avoir de droit de participer au processus de la décision du gouvernement. Selon ces anciennes élites néerlandaises, le pays colonisé ne pouvait plus être géré par les administrateurs qui habitent à Batavia, ville qui était éloignée des provinces. Il est probable qu'à cause de la libération, un système économique qui limite le contrôle de l'état envers ce marché, ces anciennes élites ont perdu leurs privilèges. Par conséquent, depuis ce moment-là, on établit un autre système administratif décentralisé, *Provincie* au niveau administratif le plus haut et *Gemeente* au niveau le plus bas. Dans ce système, ces anciens administrateurs pouvaient influencer la démarche du gouvernement à travers le conseil provincial et le conseil du peuple (*volksraad*) au niveau plus élevé qui étaient composés pour plus de la moitié des représentants des Hollandais. Ainsi, on peut penser que la classification des habitants à cette époque-là correspond à la décentralisation, et à l'intérêt des Néerlandais qui vivaient dans les villes du pays.

Ainsi à chaque époque de la période coloniale, on voit que l'on a traité la question de l'ethnicité de manière divergente, dans un contexte historique particulier. Il en va de même pour les gouvernements de l'Indonésie. Etant donné que lors de l'époque de « le démocratie guidée – *demokrasi terpimpin* » tout au début de l'indépendance, époque à laquelle le Président Sukarno dut face à des révoltes, on peut constater la mise en œuvre d'une logique de suppression de la catégorisation ethnique des habitants. L'Indonésie en tant que nouvel état-nation avait besoin sans doute politiquement de la constitution d'un esprit national dépassant l'esprit régional ou ethno-religieux. Cet esprit ensuite fut l'héritage du régime du nouvel ordre sous le Président Suharto. Prenant la tête du pays de Sukarno dans une situation bouleversée quand le pays était déchiré par la tragédie du mouvement communiste en 1965 (la communauté chinoise était alors soupçonnée d'être le défenseur des communistes) le Président Suharto et son régime interdirent également le

recensement basé sur l'ethnicité. Il était sur cependant, au nom de la liberté dans un système démocratique en esprit de la décentralisation, après une réforme politique en 1998, que le gouvernement devait reconnaître officiellement la catégorisation des habitants selon le groupe ethnique auquel ils sont attachés. Pour conclure, l'histoire de la suppression et de la reconnaissance de la notion d'ethnie ainsi que de la classification ethnique et de ses imbrications avec l'identité religieuse et régionale s'inscrit dans le parcours de la formation de la République. Par conséquent, si l'on compare deux époques historiques différentes de l'Indonésie (l'époque coloniale et l'indépendance), quant à leur position sur l'identité ethnique, on constate deux mouvements contraires, à savoir qu'à l'époque coloniale, on commence à reconnaître cette identité mais à la fin du régime avec l'émergence du terme « indigène – *pribumi* », l'affiliation ethnique des habitants a pris moins d'importance, en revanche, les gouvernements de l'Indonésie indépendante, au départ ont mis de côté l'identité ethnique mais au fur et à mesure, en raison du changement de politique, celle-ci a fini par être reconnue officiellement.

1.2.2. Qu'appelle-t-on Bugis et Minangkabau au XVII, XVIII, XIX^e, au début et à la fin du XX^e, aujourd'hui ?

Dans la section précédente, on a essayé d'évoquer les changements intervenus dans la classification des habitants dans les dénombrements ou recensements à différentes périodes. Il nous fait maintenant dans ce chapitre tenter d'étudier la notion d'ethnicité en Indonésie pour expliquer à quoi exactement se réfèrent les termes de « Bugis » ou de « Minangkabau » dans ces dénombrements. Dans un premier temps, on s'interrogera sur les termes mêmes de « Bugis » et de « Minangkabau » et leur complexité à travers la classification proposée par les recensements. Ensuite, on discutera de la complexité de définir la frontière entre les ethnies, et on retracera l'histoire de la formation des ethnies (ou de certaines ethnies) d'après les sources bibliographiques disponibles.

Dans le cas de la population de Batavia, les « Bugis » définis comme un groupe ethnique indépendante apparaît depuis le recensement de 1756. Auparavant, il était probablement regroupé avec d'autres groupes. En 1689, ce qu'on appelle « Bugis » incluait également ce qu'on comprend comme le « Macassar » actuellement. En plus en 1730, la catégorie des « Bugis » incluait les

« Macassars » et les « Boutonnais », or il semble que tous les individus venant de l'est de l'archipel qui portaient également l'identité de l'islam aient été regroupés avec les « Bugis ». ¹⁶ Il est cependant certain qu'à partir de l'année 1765, chaque groupe ethnique fut recensé isolément l'un et l'autre ce qui montre une meilleure compréhension probablement de la part du gouvernement du système local d'affiliation à un groupe ethnique dans lequel apparaissent déjà les Bugis, Macassar, Boutonnais, Timorais, Sumbawa, Mandar etc. ¹⁷ Cependant vu l'optique actuelle, la notion de « Bugis » dans le système colonial néerlandais est différent de ce que l'on considère comme tel actuellement car les personnes « Wajo » n'étaient pas répertoriés comme « Bugis », et c'est un fait qui perdura jusqu'à l'année 1930. On ne sait pas exactement pour quelle raison cela s'est produit. Il est logique de penser que le gouvernement colonial était un peu perplexe face à la politique de la principauté « Wajo » alliée avec le groupe des Macassar pour la guerre, malgré les similitudes perceptibles entre la culture de la communauté de Wajo et celle de Bone qui était l'ennemi de celle de macassar. Peut-être s'agissait-il ici de « *diviser pour régner* » pour empêcher l'unité du territoire.

En dehors de la question de la classification effectuée dans les recensements, on peut constater que dans le cas de la relation interethnique, l'ethnicité Bugis ne constitue pas une notion figée, c'est une identité qui peut changer selon le contexte. Les gens de Massenrempulu (la plupart vivant dans la circonscription Enrekang à Sulawesi Sud) qui se disent Bugis lorsqu'ils veulent se distinguer des Torajanais ou à l'égard des étrangers à Sulawesi, mais avec des « vrais » Bugis, ils peuvent choisir soit de se fondre dans le même ensemble, soit de distinguer. ¹⁸ De plus, les gens provenant de la circonscription Luwu dans le nord de la province de Sulawesi Sud, un territoire sacré pour les Bugis car le récit de *La Galigo* ¹⁹ souvent se considère commencer dans cette région, un fait qui conduit à penser que le territoire de Luwu et le mythe d'origine des Bugis est inséparable. Pourtant, les gens de Luwu se déclarent non pas comme Bugis mais ils préfèrent être nommés « *Wija to Luwu* – les

¹⁶ Selon Leonard Andaya, un historien, *tandis qu'on distinguait le groupe des Bugis, des Macassar et des Mandar sur leur territoire d'origine, dans leur terre d'accueil, on les identifiait tous au XVII^e siècle simplement comme les « Bugis »* (Andaya, L. Y., 1995, p. 120).

¹⁷ Raben, R., 1996, figure 4.1, p. 84

¹⁸ Pelras, C., 1970, p. 60.

¹⁹ C'est une épopée volumineuse, plus longue que le Mahabharata de l'Inde, comptant environ 2851 pages en folio. Elle raconte le séjour des déesses qui descendent du « monde haut – *boting langi* » vers le monde des humains, récit à laquelle les Bugis ont pu croire comme étant l'histoire du prophète de la religion monothéiste. Aux personnages de cette épopée, les nobles Bugis souvent se réfèrent comme leurs ancêtres.

descendants de Luwu ». Ils pensent qu'ils ne sont pas Bugis, alors qu'ils parlent une langue locale différente de celle des « vrais » Bugis et pratiquent une tradition différente. De plus, politiquement pour l'instant les gens de Luwu insistent sur la définition d'une nouvelle province couvrant ce qu'on considère le territoire de Luwu, un effort politique régional dans le but de se séparer de celui de Sulawesi Sud, la province où les Bugis vivent majoritairement. En plus, dans le contexte des Bugis en péninsule Malaisie, des enfants malayo-phones de parents Bugis s'affirment Bugis face à leurs camarades d'origine Purement Malaise, Javanais ou Banjars. Mais dans un autre contexte, les Bugis se laissent généralement recensé comme Malais, ce qui est une façon d'affirmer leur sentiment de former une même communauté avec les Malais face aux « nations » non musulmanes de ce pays ; Chinois et Tamil. Ainsi dans la pratique du recensement, la notion de « Bugis » semble différente d'une époque à l'autre

Ainsi, on peut penser qu'en fait il est difficile d'établir une géographie précise des Bugis sans anomalie. Disons que la géographie basée sur la langue locale, (territoire où on emploie le « *basa ugi* ») correspond exactement à celui de la frontière ethnique. En l'occurrence, cela n'est pas bien clair car dans certains territoires où se croisent les influences de plus d'une langue locale, le cas sera varié. Par exemple, pour la circonscription de pangkep et Maros qui historiquement ont été influencés par le royaume à la fois de Bone et Gowa, la population parle souvent couramment le langue Bugis et Macassar, mais quant à eux on ne peut pas définir précisément leur affiliation ethnique. C'est souvent qu'ils se déclarent comme « Bugis – Macassar », où se déclarent Bugis or Macassar selon le contexte. En plus, les personnes vivant dans la circonscription de Pinrang, au nord de la capitale de la province, notamment ceux qui sont à la proximité de la circonscription d'Enrekang, un territoire de massenrempulu, permettant de souligner un phénomène différent. Ils ne parlent ni Bugis ni Enrekang mais ils disposent d'une autre langue locale qui semble influencée par les langues des voisins, et qui s'appelle « *basa pa'tinjo* ». Quant à eux, ils se déclarent souvent différemment selon le contexte, ils se déclarent Bugis au moment ils rencontrent les personnes qui sont issues non pas de Sulawesi Sud, mais en revanche, ils se déclarent en tant qu'un Patinjo quand ils rencontrent un « vrai » Bugis. De même, pour les gens qui vivent dans la circonscription de Bulukumba, au sud-est de Sulawesi Sud, dans certains districts où se rencontre l'influence de la langue Bugis et Macassar, on a créé une autre langue qui s'appelle « *Basa Konjo* ». Eux, ils se

déclarent comme Bugis à l'égard des autres, tandis qu'ils se déclarent un Konjo quand ils rencontrent un « vrai » Bugis.

Contrairement au cas des Bugis, après avoir été recensé comme un groupe de Malais à l'époque de la VOC et le gouvernement britannique puis finalement reconnu comme un groupe ethnique indépendante dans le recensement colonial de 1930, la notion de Minangkabau semble plus solide que celle de Bugis. Si chez les Bugis, aucun trait culturel ne peut être utilisé comme un marqueur commun à tous les Bugis, chez les Minangkabau c'est le contraire car ils possèdent un même mythe d'origine et de même traits culturels, du moins de première vue. Selon leur tradition orale, les Minangkabau sont issus de demi-frères, datuk Katumanggungan et Datuk Perpatih Nan Sebatang, d'où émergent deux lignées familiales (*Kelelasan*) Minangkabau, la première elle-même issue de la lignée de « Koto-Piliang » tandis que la deuxième est née des familles de « Bodi Chaniago ». De ce demi-frère, proviennent également le système de gouvernement et la coutume (*adat*) des Minangkabau.²⁰ De plus, selon leur tradition orale (*tambo*), leurs ancêtres au départ s'installèrent sur la montagne de Merapi au moment où le niveau de la mer était très élevé, et après le recul de la marée, ils commencèrent à occuper les territoires à proximité de leurs anciens lieux d'habitation s'appelant « *Darek* », trois lieux ; Agam, Tanah Datar et Lima Puluh Kota comme leurs territoires d'origine ce qui s'oppose structurellement à l'espace des *rantau*, les nouveaux territoires des Minangkabau ou leurs terres d'accueil au cours du développement de leur culture migratoire. Ainsi malgré l'incertitude de l'origine de la culture matriarcale ainsi que la divergence de ses pratiques aux villages (*nagari*), la frontière ethnique entre les Minangkabau et d'autres communautés peut être identifiée par l'appropriation de ces traits culturels.

En ce qui concerne l'histoire de la formation de ce groupe, on trouve dans la littérature scientifique deux positions qui s'opposent l'une à l'autre. La première version fut plutôt développée par les

²⁰ Pour connaître plus précisément le mythe d'origine de Minangkabau, consultez le *Hikayat Radja-radja Pasai*, où on peut trouver l'explication de l'origine du nom « Minangkabau » qui correspond au récit légendaire de l'arrivée des Javanais constitués probablement par les armées de Majapahit qui voulaient envahir les territoires de Sumatra occidentale. Pourtant pour éviter un conflit sanglant, on a organisé un combat de bœufs comme un moyen de résolution du conflit. A partir de ce récit, fut inventé le nom de « Minangkabau » qui se compose de deux mots « *Minang* – le gagnant » et « *Kabau* – le bœuf » car le bœuf javanais fut vaincu. Une autre version qui semble plus réaliste fut proposée par van der Tuuk qui a émis une hypothèse selon laquelle le nom est issu des mots *Pinang Kabhu*, un ancien terme pour désigner le territoire d'origine d'une personne (Loeb, E. M., 1972).

spécialistes extérieurs à la communauté tandis que la seconde est majoritairement partagée par les spécialistes et les habitants locaux. Les premiers considèrent qu'au départ les Minangkabau firent partie d'un plus grand groupe, probablement des malais, qui petit à petit en raison du contexte socio-géographiques, se sépara de son groupe d'origine et commença à construire une communauté distincte.²¹ En revanche, les locaux pensent que leur groupe ethnique est distinct de celui des Malais. Ils constatent qu'ils possèdent leur propre mythe fondateur lequel ne correspond pas du tout à ceux des Malais et développent l'argument contraire, à savoir que le groupe des Minangkabau serait à l'origine des groupe Malais.

Par conséquent, à l'aide des données recueillies sur ces deux groupes ethniques, on peut peut-être développer deux explications différentes. Ce qu'on appelle globalement « appartenir au groupe des Bugis » se réfère à un sentiment d'appartenance et la déclaration des personnes elles-mêmes dans une situation sociale déterminée. Bien que ce soit dans ce cas spécifique de la diaspora Bugis de Jakarta, on peut penser que l'identité bugis s'associe premièrement à la référence spatiale, c'est-à-dire au territoire d'origine des ancêtres à Sulawesi Sud. En plus des différences dans la maîtrise de la langue locale bugis parmi les migrants, et en plus de la prééminence de mythes et de traditions qui permettent d'identifier parfois des personnes comme faisant partie d'un même groupe ethnique, il est clair que tous les Bugis mentionnent Sulawesi Sud comme la terre d'origine de leurs ancêtres pour justifier leur affiliation ethnique.

Par contre, en ce qui concerne le groupe ethnique des « Minangkabau », on constate qu'il a réussi à former un même système culturel interne composé d'éléments tels que : un même mythe de l'origine et des mêmes traits culturels grâce auxquels on peut mieux saisir une singularité ethnique. Ainsi, contrairement à l'identité Bugis, on peut penser que l'identité Minangkabau est essentiellement une référence culturelle. Tous les Minangkabaus reconnaissent leur culture matriarcale (bien que dans

²¹ Cette considération historique raconte qu'au départ, les malais étaient installés dans deux territoires séparément ; les Malais des côtes vivaient à proximité de Malacca, Riau, Lingga ainsi que Palembang et les Malais Minangkabau occupaient les zones montagneuses. Il est probable que ces derniers soient un rameau détaché des Malais de la côte, fixés dès les temps anciens dans les zones intérieures du pays et s'étant développé en toute indépendance. (Cabaton, A., p. 265)

la pratique celle-ci s'affaiblit). Une personne née d'une femme non Minangkabau n'est pas reconnue comme un membre de ce groupe ethnique, fait qui montre que l'exclusion ou l'inclusion se fait suivant la norme de la culture. D'autre part, les Minangkabau marquent cette frontière culturelle à travers l'emploi du terme « *urang awak* (notre peuple) », appellation utilisée pour inclure ou exclure des personnes de la communauté culturelle.

De ce fait, on peut conclure que la formation de l'identité ethnique des communautés de l'Indonésie ne peut pas être comprise de façon uniforme, indépendamment du contexte. Certains se sentent appartenir à une communauté ou à une autre en fonction de la situation sociale dans laquelle ils se trouvent, donc à travers un positionnement de soi et de celui d'autrui et d'un autre côté, d'autres personnes ressentent plutôt avoir hérité de la même racine, des mêmes ancêtres, de la même histoire et de la même culture. De ce dernier cas, on peut penser que l'appartenance ethnique est liée au départ au processus d'une construction sociale qui au fur et mesure permet de s'approprier inconsciemment et d'intérioriser une culture commune. De plus, on peut penser que le gouvernement colonial dans une certaine mesure a eu un rôle dans le façonnement de l'identité ethnique des Indonésiens comme dans le cas de la formation des Malais et des Batak, fait qui montre que le terme « groupe ethnique » en contexte de l'Indonésie est polysémique.

Pour pouvoir élargir notre perspective sur la question de la formation ethnique en Indonésie, on discutera du cas des « Batak » et du cas des « Malais », deux groupes ethniques qui sont en nombre plus au moins similaires « Bugis » et « Minangkabau » à Jakarta.

Dans le contexte de la formation des ethnies de l'Indonésie, le cas des « Batak » est un bon exemple pour montrer le rôle essentiel du gouvernement colonial. L'ethnie qu'on appelle « Batak » actuellement ne s'est pas formée en fait durant la période précoloniale mais au fur et à mesure au cours de la période coloniale dans un contexte socio historique particulier. Au départ, il n'y aucune source traditionnelle qui utilise le terme « Batak » pour désigner une communauté précise, mais selon les observations menées par les savants occidentaux au XIX^e et au XX^e siècle, il s'agissait d'une communauté « sauvage » généralement mentionnée comme « mangeant du porc », qu'il fut question d'indigènes ou d'individus externes à la communauté. L'émergence des « Batak » comme

un groupe ethnique, avec comme territoire environnant le lac Toba comme étant leur territoire d'origine, devrait être comprise alors en regard avec la présence des « Malais » sur le littoral (lire Perret, D., 1995). En effet, c'était une manière de distinguer les communautés vivant sur le littoral de celles vivant dans l'arrière-pays, et de distinguer groupes musulmans et groupes chrétiens. Il est sûr que dans cette classification, l'imposition identitaire du gouvernement coloniale a eu un intérêt pour empêcher l'expansion de la culture malaise par rapport à celle de la communauté de la montagne qui était en ce moment-là considérée comme « moins civilisée ».

De plus, en ce qui concerne l'identité « Malais », on notera que ce terme n'est cependant pas un terme sans contradiction car il peut se référer à des groupes de gens différents à la fois culturellement et géographiquement et qui se trouvent en général dans la plupart des pays de l'Asie du Sud Est. En fait, au vu de leur historiographie, ce qu'on appelle les « Malais » se composent des personnes issues des principautés qui s'étendent de la Thaïlande du sud jusqu'à Patani, Malaisie ; Kedah et Johor, Sumatra ; Samudra Pasai et Deli qui chacun possédaient des parcours historiques différents les uns et les autres. Dans le contexte de l'archipel, ce qu'on appelle actuellement « Malais » généralement se réfère aux personnes vivant à Kalimantan du sud (sambas, Pontianak), Sumatra Est (Riau, Siak, Rokan, etc) ; cependant il y a des discussions même sur les délimitations des communautés car certains pensent que les Minangkabau, Bugis, Javanais dans une optique plus large font partie du groupe Malais également.

Ainsi, il est indubitable que l'identité malaise s'est développée politiquement et narrativement au sein d'un contexte particulier, bien que ce terme soit déjà bien inscrit dans les sites archéologiques du VII^e siècle, il est probable que la conscience « Malaise – *Kemelayuan* » n'est jamais survenue à l'époque précoloniale ou, autrement dit, elle s'est créée et développée probablement pour le cadre d'un mouvement anticolonial. Dans le contexte de la Malaisie, la notion de « Malais » a évolué à partir de l'identité de *Kesultanan Melayu* à Malacca au XV^e siècle devenant une identité transrégionale encadrant certains territoires et finalement un état nation du nom de Malaisie (Milner, A., 2008).

En effet, ce qu'on peut dire sur la formation à la fois des ethnies Batak et malais, c'est que la formation ethnique a eu une histoire particulière dont la politique du gouvernement colonial est l'un des facteurs explicatifs relativement important.

1.2.3. Est-ce que les chiffres sont comparables ?

En se référant à la méthode de classification des habitants qui n'était pas la même d'une époque à l'autre, on peut dire certainement qu'il est presque impossible de comparer le poids à la fois des Bugis et des Minangkabau à travers tous les recensements toutes périodes confondues (coloniale et post coloniale) à Batavia /Jakarta. En fait, cela serait un non-sens. Quels sont les problèmes ?

On note que les problèmes correspondent à au moins trois causes ; la définition des communautés selon le gouvernement en place, (2) l'intérêt politique, (3) la méthodologie du recensement. Pour expliquer les choses clairement, on les présentera dans le tableau suivant :

Tableau 6.
Les « Bugis » dans les recensements successifs

Les Bugis			
Période	Définition (s)	Remarques	Méthodologie
VOC	Bugis, Makassar, Mandar, Boutonais (parfois toutes les personnes originaires des îles orientales)	Originaires de Wajo exclus	Données fournies par le chef du quartier, puis compilées par le superviseur du district
Gouvernement d'interrègne (1812)	Bugis, Malais (y compris les habitants musulmans)		

	originaires des îles orientales)		
Gouvernement coloniale néerlandais (1930)	Habitants originaires des de Célèbes-Sud	Originaires de Wajo exclus	Appartenance ethnique reposant essentiellement sur la langue maternelle et la religion.
Gouvernement Indonésien (2000/2010)	Bugis originaires de la province de Sulawesi-Sud	Y compris les habitants originaires de Wajo	Sur un mode déclaratif

Le changement des modes de classification des Bugis dans tous les dénombrements/recensements nous a permis de penser qu'il est quasiment impossible de comparer la dynamique de leur poids démographiques de manière très précise d'une époque à l'autre. De plus, alors que la méthodologie de recensement a également évolué (on est passé du rôle prépondérant du l'interviewer à l'auto déclaration du répondant), il est probable que l'objet d'étude concerne a également changé. Pourtant, outre la question du poids démographique, on peut voir que l'identité Bugis en tant qu'identité ethnique vient s'imbriquer à la fois dans l'identité régionale (de l'Indonésie de l'est) et dans l'identité religieuse (l'islam), une imbrication qui a commencé à l'époque coloniale et qui se perpétue à l'époque actuelle. Il en va de même pour les Minangkabau, comme la définitions de ce groupe ethnique selon le gouvernement n'est pas toujours la même, et que la méthodologie de recensement a changé d'une époque à l'autre, on peut penser que leur poids démographique ne peut faire l'objet de comparaison, sauf à la petite exception près du recensement de 2000 et de celui de 2010 qui utilisent plus au moins la même classification et méthodologie. Au-delà de la question du chiffre, comme dans les cas de Bugis, l'identité ethnique Minangkabau vient s'imbriquer fortement dans l'identité religieuse (islam).

Tableau 7.
Les « Minangkabau » dans les recensements successifs

Les Minangkabau			
Période	Définition (s)	Remarques	Méthodologie
VOC	Recensé comme Malais		Données fournies par le chef du quartier, puis compilées par le superviseur du district »
Gouvernement d'interrègne (1812)	Malais et autres groupes musulmans		
Gouvernement coloniale néerlandais (1930)	Minangkabau de Sumatra-Ouest		Appartenance ethnique reposant essentiellement sur la langue maternelle et la religion.
Gouvernement Indonésien (2000/2010)	Minangkabau (originaires de la province de Sumatra-Ouest).		Sur un mode déclaratif

Ainsi en raison de ce décalage à la fois au niveau des critères de classification et au niveau de la méthodologie, il semble que les chiffres publiés dans tous les recensements édités depuis l'époque coloniale par la VOC jusqu'au recensement le plus récent sont difficilement comparables.

1.3. La mobilité des Bugis et Minangkabau vers Batavia / Jakarta

Pour expliquer la dynamique de la mobilité des composants de la population de Jakarta à l'époque actuelle, il faut prendre en compte le contexte colonial, car c'est l'époque à partir de laquelle la migration vers Batavia s'est effectuée. Ainsi, pour effectuer la mise en contexte de la migration Bugis et Minangkabau vers la capitale, on essaiera de retracer les migrations de ces communautés vers la capitale tout au long de l'époque coloniale depuis leur première installation à Batavia au XVII^e siècle. Pour autant, à cause du fait que les Minangkabau ont été classés comme Malais dans le recensement, on ne peut pas retracer de manière convaincante leur présence à Batavia avant le XX^e siècle. Ce rappel historique de la problématique coloniale peut éclairer l'évolution démographique de Batavia depuis les origines de la ville.

Lorsque les Européens sont arrivés dans l'archipel, il semble qu'ils n'étaient pas automatiquement destinés à mener une politique de colonisation mais plutôt à gérer une activité commerciale due à la forte demande en Europe pour des produits tels que les épices. Et pour faciliter cette activité, on construisit un comptoir de commerce à l'embouchure de la rivière Ciliwung, à proximité du port « Sunda Kelapa », l'un des ports principaux reliant l'archipel et le monde extérieur à cette époque. De plus, l'idée de la colonisation n'aurait pas surgi directement au sein du gouvernement néerlandais aux Pays Bas, mais aurait été proposée par des responsables de la VOC, en considérant les avantages économiques que la compagnie pourrait obtenir quand l'occupation directe des sources de produit serait possible. En l'occurrence, J.P Coen, qui est devenu le deuxième gouverneur général des Indes-néerlandaises, a convaincu le gouvernement en argumentant que par l'occupation directe il y aurait d'un côté un bénéfice économique, et d'un autre côté cela pouvait permettre de résoudre des problèmes sociaux aux Pays-Bas car les pauvres n'ayant plus de famille pourraient devenir des résidents permanents de la région colonisée, devenant soldats ou employés de la VOC (Taylor, J.,G, 2009, p. 11). Ainsi à partir de cette idée-là, en 1619 le territoire s'appelant

« Jacatra » qui était sous la coupe de principauté de Banten fut conquis par la VOC et on y reconstruisit une nouvelle ville coloniale du nom de « Batavia ».

Selon les historiens, la présence des Bugis à Batavia est établie au milieu du XVII^e siècle, plus précisément en 1663, lorsqu'un groupe de nobles bugis suivis par leurs troupes ont fui leurs poursuivants de Macassar après avoir été vaincus dans une guerre contre la principauté de Gowa. Deux princes Bugis de Bone, du nom de Arung Pattojo et de Arung Palakka ayant rassemblés respectivement 130 et 180 fidèles, sont devenus les prédécesseurs des Bugis installés à Batavia.²² Malgré cela, il n'est pas impossible qu'il y ait eu déjà d'autres Bugis qui s'y seraient installés auparavant, mais en tout cas on peut dire qu'ils étaient installés là de manière temporaire. Pour le gouvernement colonial, la présence des Bugis était une bonne opportunité pour la réalisation de ses objectifs. En se rendant compte de leur habileté à la guerre, le capitaine Joncker les a probablement incités à s'engager dans des missions de conquête en leur promettant une aide quand la vengeance envers la principauté de Gowa se serait réalisée. Ainsi, le groupe de Bugis a participé à une expédition militaire visant à conquérir le territoire des Minangkabau à Sumatra de l'Ouest, une mission dirigée par Cornelis de Houtman en collaboration avec Arung Palakka. Cette mission apporta des bénéfices au gouvernement tandis que les Bugis ont été considérés comme une milice en qui on pouvait avoir confiance.

En revanche, pour les Bugis, leur installation à Batavia et leur soutien militaire au gouvernement n'était sans doute qu'une stratégie persuasive afin de pouvoir être soutenu à leur tour lors de la deuxième guerre prévue contre Gowa. C'est pour cela que leurs dirigeants empêchèrent leurs troupes d'avoir un travail rémunéré pour qu'ils ne perdent pas leur objectif principal ; par contre, ils pouvaient de temps à autre se faire recruter comme soldats par le gouvernement, ce qu'on pouvait admettre pour pouvoir préserver des compétences et forces en matière de guerre. Par conséquent, ils durent planter le riz et pêcher le poisson pour survivre.

Ce qui était attendu finalement s'est réalisé en novembre 1669, quand une expédition militaire fut organisée avec pour but la conquête de Gowa, le grand empire de Macassar qui contrôlait le monde

²² Raben, R., 1996, p.143; Andaya, L. Y., 1981, p 66-72; Abeyasekere, S., 1989, p.31

du commerce à l'est de l'archipel. Sous la direction du capitaine Speelman et capitaine Joncker, en réunissant 1.870 soldats et sûrement avec le soutien de centaines de Bugis sous l'instruction de leurs nobles tels que Arung Palakka et Arung Belo Tosadeng. Cette expédition fut mise en place.

Ainsi par l'historiographie, on sait que les premiers migrants bugis qui se sont installés à Batavia étaient des combattants par nature qui étaient là temporairement pour préparer un acte de vengeance. En effet, cette migration bugis a pris la forme d'une migration collective dirigée par des nobles qui étaient aussi les supérieurs des combattants. Il est sûr cependant, qu'en raison du changement de contexte, à l'époque suivante, il arriva une vague de migrants bugis à Batavia mais qui avait un autre motif.

Pour expliquer le contexte de la mobilité des Bugis au XVIII^e siècle, il nous faut considérer le changement de la situation commerciale de l'archipel oriental après la chute de la principauté de Gowa, époque pendant laquelle se développa le commerce des humains ou « marché d'esclaves » et où le port de Macassar et celui de Bali devinrent les lieux de départ principaux des esclaves. Avant cette date, selon les historiens, la plupart des esclaves qui ont travaillé pour la construction de la ville de Batavia ont été recrutés majoritairement dans les anciens réseaux commerciaux hollandais par exemple en Asie méridionale (Arakan, Bengali, Ceylan). Cependant pour gagner en efficacité, à partir de la fin du XVII^e siècle, les hommes recrutés tant comme esclaves que comme soldats vinrent majoritairement de la partie orientale de l'archipel, dont le territoire des Bugis fait partie. En raison de la pénurie des ouvriers pour le projet de la construction de la ville, le besoin en militaire ainsi qu'en domesticité chez les Européens et les classes supérieures, la mobilité des Bugis et celle d'autres groupes ethniques de l'archipel oriental vers Batavia s'est accélérée ; ce que l'on peut voir exactement dans le recensement colonial de 1789 dans lequel on voit même que les Bugis constituent l'une des composantes principales de Batavia.

En général, les Bugis présents dans la capitale au XVIII^e siècle peuvent être classés en deux groupes en fonction de leur situation, celui des esclaves et celui des militaires. Quant à la première catégorie,

les Européens avaient toujours de des soupçons,²³ tandis que ceux qui devinrent soldats pour l'entreprise VOC, étaient très sollicités pour participer aux expéditions de conquête, supposition que l'on peut confirmer au vu de la participation des Bugis à plusieurs expéditions militaires telles que l'expédition militaire sur la côte est de Java en 1678 où il fut constaté que 1.400 soldats Bugis étaient impliqués, avec d'autres soldats de diverses origines recrutés par la compagnie : Ambonais, Balinasi, Malais, Européens, *Mardijker*. D'autres auteurs rapportent que lors d'une expédition, en 1681, il y eut plus au moins 700 soldats de la VOC composés de Bugis, Macassar et Malais qui sont arrivés à Batavia après une expédition militaire,²⁴ La relation entre la VOC et les armées de Bugis restaient très proche car malgré le fait qu'ils étaient sans revenus à titre régulier, les Bugis ont pu occuper des terrains cédés par le gouvernement. Pourtant, cette relation ne perdura pas sur le long terme car après la faillite de la VOC en 1779 lorsque le gouvernement néerlandais prit en charge le contrôle direct du pays, la relation entre la principauté de Bone et le gouvernement colonial, son ancien allié se détériora. Au début de XIX^e siècle, en 1825 les armées coloniales avaient envahi le territoire de Bone, et à partir de là, les relations entre principauté locales et celles entretenues entre les principautés locales et le gouvernement colonial, sur un second plan, touchèrent des intérêts divergents. Ce changement de situation influença sans doute le flux des Bugis vers Batavia, c'est-à-dire dans un sens négatif.

Si l'on cherche à analyser la baisse du nombre des Bugis à Batavia au XIX^e siècle, les changements introduits par le système du régime colonial ainsi que la fin du système de l'esclavage au milieu du XIX^e siècle peuvent être identifiés comme des causes essentielles. Alors qu'on vient de montrer que les Bugis étaient recensés au XVIII^e siècle comme militaires et esclaves, on s'aperçoit qu'au XIX^e siècle, le contexte a changé. La relation entre les gouvernements coloniaux et les royaumes de Bugis s'est détériorée, et ensuite l'esclavage a diminué en raison de l'émergence des Droits de l'Homme. On rappellera qu'aux Etats-Unis, un « *Bill Rights* » et en France une Déclaration des Droits de l'homme ont été adoptés à la fin du XVIII^e siècle et mentionnés dans la constitution, une philosophie qui a eu un impact sur la colonisation de l'archipel.

²³ "...*The Bugis and Macassar slaves from Sulawesi were considered a special danger because the majority having been abducted from their village or settlement and stolen by force, never cease to strive to gain their former freedom...*" (Raben, R., 1996, p. 125).

²⁴ Ibid, p.144

Cependant, les Bugis ne sont pas devenus pour autant des sédentaires. Une autre mobilité s'est développée vers une autre direction, notamment vers l'extérieur du territoire colonisé par les Néerlandais. C'est pendant cette période que le réseau commercial Bugis prit une grande importance à Singapour. Leurs bateaux chargés de différents produits commerciaux naviguèrent partout vers les villes portuaires, et jusqu'au port de Singapour, la nouvelle ville portuaire britannique.²⁵ En fait, la présence de Bugis à Singapour n'est pas tout à fait nouvelle car lorsque Sir Raffles avait planifié la ville, il avait considéré d'allouer un plot foncier pour les Bugis qui selon lui formaient une communauté moins civilisée.²⁶ Il en va de même pour le développement du réseau commercial des Bugis en Malaisie, en particulier celui de Penang qui s'est bien développé à cette époque-là.²⁷

Si aux époques précédentes, les Minangkabau ne sont pas bien distingués des Malais, soit à cause du fait que leur sentiment identitaire n'était pas bien affirmé soit parce qu'ils étaient vraiment absents dans l'espace de la capitale, leur présence au fur et à mesure s'est affirmée avec un poids démographique assez importants à partir du début de XX^e siècle ce qui va dans le sens contraire des Bugis dont le poids démographique avait augmenté au XVII^e siècle mais a diminué à l'époque suivante, un fait qu'on peut vérifier dans le recensement de 1930. Dans quel contexte la mobilité des Minangkabau vers Batavia a-t-elle augmenté tandis que celle des Bugis s'est déclinée dans cette période ?

Pour répondre à cette question, nous proposerons deux éléments d'explication : la politique coloniale et le contexte culturel qui tous deux ont joué alors. En effet, la politique dite de la « *politik etis* » au début du XX^e siècle, une politique humaniste a ouvert l'accès à un programme d'éducation pour les jeunes indigènes. Pour les jeunes Minangkabau, cela était une bonne occasion pour satisfaire leur ambition et curiosité. Au contraire des autres régions, à Sumatra-Ouest, le territoire où le gouvernement colonial avait développé « *cultuurstelsel – politik tanam paksa* » à l'époque précédente, le programme d'éducation colonial avait débuté dès la moitié du XIX^e siècle pour former des « agents administratifs », pour travailler dans les bureaux administratifs coloniaux vu la

²⁵ Lineton, J., 1975, p. 179

²⁶ Cangi, E. C., 1993, p 166 - 187

²⁷ Hussin, N., 2012, p 51 - 82

pénurie des Européens. Pourtant ce programme fut limité au niveau de base et au niveau intermédiaire.

Par conséquent, une fois la possibilité de continuer des études au niveau supérieur ouverte dans le cadre de la *Politik Etis*, cela dynamise la mobilité des jeunes Minangkabau. Ainsi pour satisfaire la poursuite de leur éducation, la solution la plus raisonnable était d'aller à Batavia où existait déjà un enseignement supérieur entre autres le STOVIA, une école de médecine qui était très prestigieuse. Selon les historiens, les étudiants Minangkabau s'inscrivirent dans diverses institutions mais les plus nombreux choisirent les études de droit et de médecine.²⁸ De plus, pour évoquer la problématique de l'éducation sur le territoire Minangkabau, l'enseignement de l'islam était diffusé dans un réseau traditionnel et rivalisait avec l'éducation coloniale, situation à partir de laquelle se renforça l'identité religieuse chez la plupart des Minangkabau. Donc, si l'on considère la dialectique entre l'éducation coloniale et l'enseignement de l'islam chez les Minangkabau à cette époque-là, on peut apercevoir la dynamique et le rôle des jeunes hommes Minangkabau dans le mouvement politique national à Batavia.

D'autre part, le flux des commerçants Minangkabau commença à se multiplier au début de XX^e siècle et perdura notamment jusqu'au milieu du siècle car Batavia s'est de plus en plus transformée devenant une ville coloniale qui a offert aux indigènes de nombreuses opportunités, en particulier dans le domaine commercial. La croissance au niveau de la population a donné la chance de participer à la vie économique. Pour ce faire, le *merantau* des Minangkabau s'est défini en particulier dans le but d'entrer dans la compétition commerciale. C'est la raison pour laquelle les commerçants Minangkabau commencèrent à être nombreux sur les marchés de Batavia.

En revanche, pour ce qui concerne le parcours des mobilités des Bugis, tout se passa dans une autre direction à cette époque. Faute de données précises dans le recensement de 1930 sur les Bugis à Batavia, nous nous sommes permis de considérer qu'à cette époque aucun flux de migration vers Batavia n'a été mené. Bien qu'il en soit ainsi, cela ne veut pas dire que les Bugis étaient alors un

²⁸ Ce fait a été relevé lors de l'interview Mochtar Naim avec le Professeur Bahder Djohan et le Dr. Ali Akbar à Jakarta en l'année 1970.

group sédentaire. D'autant plus qu'au début du XX^e siècle, l'époque à laquelle le gouvernement britannique a accéléré la mise en place des plantations et le développement portuaire pour exploiter la péninsule malaise (Kalimantan Nord) Sabah et Sarawak, cela a apparemment entraîné l'arrivée de vagues de travailleurs, de la main d'œuvre originaire de Sulawesi.²⁹ De plus, selon le travail de Nitisastro (Nitisastro, W., 2006, p. 88), la mobilité des personnes de la province de Sulawesi-Sud dont les Bugis font partie a augmenté dans cette période vers Kalimantan-Sud ce qui a permis à la région de Kalimantan d'être la terre d'accueil préférée de ces Bugis.

De plus, à l'époque suivante, le conflit interne chez les Bugis et Minangkabau au milieu du XX^e siècle est devenu un nouveau facteur de migration pour les deux groupes ethniques vers Jakarta. Après avoir déclaré son indépendance en 1945 et s'être « totalement » libéré du gouvernement colonial en 1950, le nouvel Etat-nation de l'Indonésie entra dans un nouveau chaos. Déclenchées par l'insatisfaction envers la méthode de Sukarno, le premier président quant à la gestion de la république notamment le système de représentation, des révoltes éclatèrent à la fois au nom de la région et de religion dans un amalgame, comme c'est le cas pour le PRRI à Sumatra-Ouest et le DI/TII à Sulawesi-Sud.³⁰ Ces conflits produisirent la migration de personnes quittant leur territoire d'origine. Pourtant quant au nombre de ces réfugiés, on ne dispose d'aucun chiffre précis mais en revanche en utilisant une méthode de recherche qualitative, c'est-à-dire par l'analyse du récit des migrants existants actuellement, on peut reconstituer la dynamique de cette mobilité.

Selon monsieur Zaherman,³¹ un ancien combattant, de PRRI, qui a apporté un témoignage sur le flux des migrants de sa région notamment après que l'armée nationale a réussi à vaincre cette

²⁹ Levasseur, M., 2005, p. 59 – 72

³⁰ Le PRRI (*Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia* – le gouvernement révolutionnaire de la république d'Indonésie). Déclenchée par de nombreuses déceptions envers le système centraliste de Sukarno et l'affaiblissement du Brigade militaire de « Banteng » à Sumatra, on organisait une révolte contre le gouvernement de Jakarta (lire Leirizza, R. Z., 1991). Le DI/TII (*Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia* – l'état islamique / les armées islamique d'Indonésie). Sous le commando de Kahar Muzakkar, les anciens combattants de Sulawesi qui s'engageaient dans les guerres lors de la colonisation hollandaise en exploitant l'identité de l'islam, lancèrent une révolte envers le gouvernement central de Jakarta. Il se sentirent déçus car le gouvernement a refusé de les connaître comme soldats des armées nationales à l'époque de l'indépendance. Selon le gouvernement central, ceux qui pouvaient être acceptés à la brigade de l'armée nationale, étaient ceux qui avaient passé les critères des armées professionnels, décision qui excluait beaucoup de combattants car ils étaient majoritairement non pas issus d'écoles militaires, mais étaient devenus soldats sur le tas (Barbara, S.H., 1977, 1989).

³¹ On a fait un entretien chez lui à Tanah Tinggi, Senen (Jakarta-Centre) lors de ma recherche de terrain (février – mai 2018) pour confirmer le fait de la mobilité de Minangkabau à l'époque de PRRI. Actuellement il est le chef de RT 04

révolte. Lui-même avec certains collègues quittèrent leur village à cause de la méfiance des supporters préexistants du PRRI envers ceux des partisans du gouvernement de Jakarta et au vu de la possibilité d'obtenir un emploi suite au développement urbain de Jakarta et ils se rendirent à Jakarta en 1960. De plus, il semble que depuis cette époque, les réseaux commerciaux des Minangkabau s'étaient bien développés à l'encontre de ceux des Chinois. Même si on ne dispose pas de beaucoup de précision sur ce sujet. La nomination de Monsieur Daan Jahja, un fils de Minangkabau comme gouverneur de Jakarta (1948 – 1950) n'est pas tout à fait une coïncidence et cela signifie tout de même un nombre important de Minangkabau à Jakarta. Selon l'estimation de Lance Castle, il est certain que le nombre de Minangkabau en 1960 s'élevait à au moins 43.136 personnes.³² De plus, le gouverneur Ali Sadikin lui-même estimait que plus au moins la population totale de Jakarta était constituée par 10% de Minangkabau.³³

Il en va de même pour les Bugis, car même si leur nombre a décliné au début du siècle, ils commencèrent à augmenter également dans les années 1960 suite au bouleversement des villages lors de la révolte du DI/TII. Bien que Jakarta ne soit pas l'endroit le plus favorable, on note quand même qu'au milieu de XX^e siècle, les Bugis, particulièrement les émigrants - pêcheurs s'étaient déjà installés le long de la zone littorale de Jakarta. Monsieur Haji Muhammad Nur, un Bugis de Wajo avec qui on a réalisé un entretien et qui est actuellement l'imam de la mosquée de Kali Baru raconte l'histoire de la présence des Bugis à cet endroit-là.³⁴ Des témoignages similaires ont été

/RW 01 *Kelurahan* Tanah Tinggi. Suite à son témoignage, il a été recruté en tant que combattant par le PRRI lors de la révolte. Quand la paix arriva, soucieux de leurs voisins, il a fait *merantau* à Jakarta, arriva en février 1960 sur le port de Tanjung Priok. Il a vécu à Jakarta en vivant à Senen où il y a un marché. Au départ, il travaillait en tant que tailleur en ouvrant également une confection, le type de travail qui perdure jusqu'à l'époque actuelle. Ensuite il est devenu un commerçant des voitures d'occasion avant qu'il n'ouvre un restaurant *Rumah Makan Padang* avec sa femme. Depuis que sa femme est morte, il reste à la maison sans un travail commercial mais il consacre son temps à devenir un *Ketua RT*.

³² Castle, L, 1967, p. 172

³³ Naim, M., 1984

³⁴ Selon lui, l'histoire débute en 1960 quand monsieur Haji Singke arriva à Jakarta avec un groupe de Bugis Wajo. Ils ont quitté leur village à cause du problème économique après le bouleversement des villages lors du conflit. Ils s'installèrent généralement à *Kelurahan* Kali Baru, *Kecamatan* Cilincing, Jakarta-Nord où ils établirent l'installation d'un quartier de pêcheurs. Plus le temps passa, plus la plupart ont réussi au fur et à mesure à devenir plus riches grâce à leurs efforts. Comme ils sont signalés par leurs familles et voisins comme des riches, à leur retour des centaines

produits par d'autres Bugis qui s'installèrent à cet endroit. De plus, il semble que certains de ces migrants sont restés à Jakarta pour continuer leur voyage vers Sumatra à travers le port de Tanjung Priok. Linneton a noté que des groupes de Bugis ont migré vers Sumatra, notamment vers Riau et Jambi un parcours migratoire qui a atteint son sommet durant l'année 1955 quand environ 10.000 personnes issues de la communauté Bugis sont passées par le port de Tanjung Priok partant pour Sumatra (Linneton, J., 1975). Ainsi on peut dire que la dynamique migratoire des Bugis et des Minangkabau à l'époque coloniale a connu une histoire influencée par de multiples facteurs, plus particulièrement la politique coloniale de manière directe et indirecte, ainsi que le conflit interne à l'époque de Sukarno. Pour aller plus loin, on peut dire que dans un contexte plus large, la mobilité des Indonésiens à l'époque contemporaine ne peut pas bien s'expliquer sans faire une référence à l'influence structurante du gouvernement colonial au plan politique, économique et social (Hugo, G., 1975).

Conclusion du chapitre 1

Dans ce chapitre nous avons donc abordé deux sujets : celui de l'identité ethnique à travers la classification opérée par les dénombrements/recensements et les études bibliographiques et celui de la migration des Bugis et des Minangkabau à Jakarta au cours de l'histoire.

L'étude des statistiques nous montre que la composition démographique de Jakarta en matière d'affiliation à un groupe ethnique est le fruit de la longue histoire de la mobilité spatiale des divers groupes à la fois venant de l'intérieur et de l'extérieur de l'archipel, fait qui permet de poser Jakarta comme *the city of migrants*. Quant aux groupes ethniques étudiés, on peut constater que la migration des Bugis et des Minangkabau à Jakarta s'inscrit dans un récit différent qui est, dans une certaine mesure, influencé par la politique coloniale de manière directe et indirecte, ainsi que la dynamique interne de leur territoire d'origine.

Après l'indépendance du pays, les révoltes à Sumatra-Ouest et à Sulawesi-Sud contre le gouvernement central ont poussé des Bugis et des Minangkabau à quitter leur territoire d'origine

personnes décidèrent de suivre leur modèle. De ce parcours migratoire, on peut trouver les Bugis qui vivent actuellement à *Kelurahan Kali Baru*, notamment à RW 4.

vers Jakarta. En étudiant ces parcours migratoires, on peut voir s'inscrire des profils différents de migrants chez les Bugis par rapport aux Minangkabau, à savoir des militaires/refugiés, esclaves et pêcheurs pour les Bugis tandis que les Minangkabau sont plutôt étudiants/politiciens, commerçants.

Le développement de Jakarta, petite ville portuaire au XVII^e siècle devenu une mégapole à l'époque actuelle, dont l'activité économique est dominée par le secteur commercial, industriel, les services et la finance, n'est pas un élément attractif pour les migrants bugis tandis que c'est essentiel pour les Minangkabau.

Malgré le fait que l'Indonésie est considérée comme un pays dans lequel vivent des centaines de groupes ethniques différents, il est difficile et presque impossible de définir clairement la notion d'ethnie ou de frontière ethnique, ce qui nous conduit à penser que le fait ethnique se comprend mieux en Indonésie selon le contexte dans lequel le phénomène s'inscrit. Pourtant, dans l'histoire du pays, il s'avère que toutes les puissances qui ont régné sur le pays ont essayé de traiter l'identité ethnique des personnes selon un objectif politique, pratique (notamment à l'époque coloniale) qui a souvent conduit à l'amalgame entre l'identité ethnique et religion. Il est cependant certain de manière générale, que l'État a souvent défini les groupes ethniques en fonction de la langue vernaculaire. Ainsi un groupe disposant d'un outil de communication différent est considéré comme un group distinct. Autrement dit, le « groupe ethnique » est considérée comme une communauté disposant d'une langue locale ce qui fréquemment correspond à une définition territoriale ; ce mode de classification permet de comprendre ou représenter simplement la complexité.

La reconnaissance de l'identité ethnique dans le recensement après l'ère de la *reformasi* en 1998 est simultanée de la politique de la décentralisation et facilite alors l'émergence de l'ethnocentrisme : « menace » pour le principe de la République. On voit qu'il n'est pas rare à l'époque actuelle lors de l'élection du gouverneur, du maire et des représentants à l'assemblée régionale, que l'on entende fréquemment le terme de « *Putra daerah* – le peuple local », formulation qui accorde en fait la priorité et le privilège au groupe ethnique majoritaire.

Chapitre 2

Les itinéraires migratoires et les dynamiques des espaces occupés par les Bugis et les Minangkabau à Jakarta

Cette partie abordera deux questions, (1) les itinéraires migratoires et (2) les espaces occupés par les migrants. Au chapitre précédent, on a étudié le flux des migrants Bugis et Minangkabau vers Jakarta au fil de temps ce qui correspond au nombre des personnes qui ont effectué une mobilité migratoire. Ainsi, pour mener une étude plus compréhensive, on traitera dans ce chapitre de l'itinéraire migratoire des migrants et plus particulièrement des espaces de départ des migrants. Malgré le fait qu'ils partent largement de leur terre d'origine, en fait on peut observer une pluralité de points de départ : en effet, beaucoup ne sont pas partis pour Jakarta de leur terre d'origine mais certains ont migré vers une autre destination avant de diriger sur Jakarta. Quant aux données d'enquête, on utilise ici des micro-données issues du bureau statistique national (BPS) en 2010 recensant les lieux des habitations des migrants cinq années avant d'arriver à Jakarta, auxquelles s'ajoutent les résultats de ma recherche de terrain.

Dans un second temps, on s'interrogera également sur les dynamiques des espaces occupés par les migrants bugis et minangkabau d'une période à l'autre dans la métropole de Jakarta en présentant leur répartition spatiale puis on tentera d'expliquer la configuration de cette occupation spatiale. Cela a pour but de montrer la dynamique spatiale des migrants interinsulaire de leur île de départ jusqu'à la métropole. Concernant les données utilisées, il s'agit de micro-données issues du bureau statistique nationale (BPS) de 2000 qui nous permettent de présenter la répartition des Bugis et Minangkabau de manière plus précise. En fait le dernier recensement publié en 2010 publie également la répartition spatiale des groupes ethniques, mais cela est limité au niveau de « la circonscription – le *Kabupaten* », Et quand nous avons demandés des données plus fines sur la répartition spatiale aux niveaux administratifs plus petits tels que « le commune – le *Kelurahan* », le BPS n'a pas pu nous répondre pour des raisons de sécurité car à ce moment-là, l'Indonésie était en cours de préparation des élections au suffrage universel. Ainsi avec les données récupérées, on pourra expliquer la configuration des espaces occupés et les dynamiques spatiales des migrants sans oublier de souligner que cela s'inscrit à la fois dans l'histoire de la croissance spatiale d'une petite

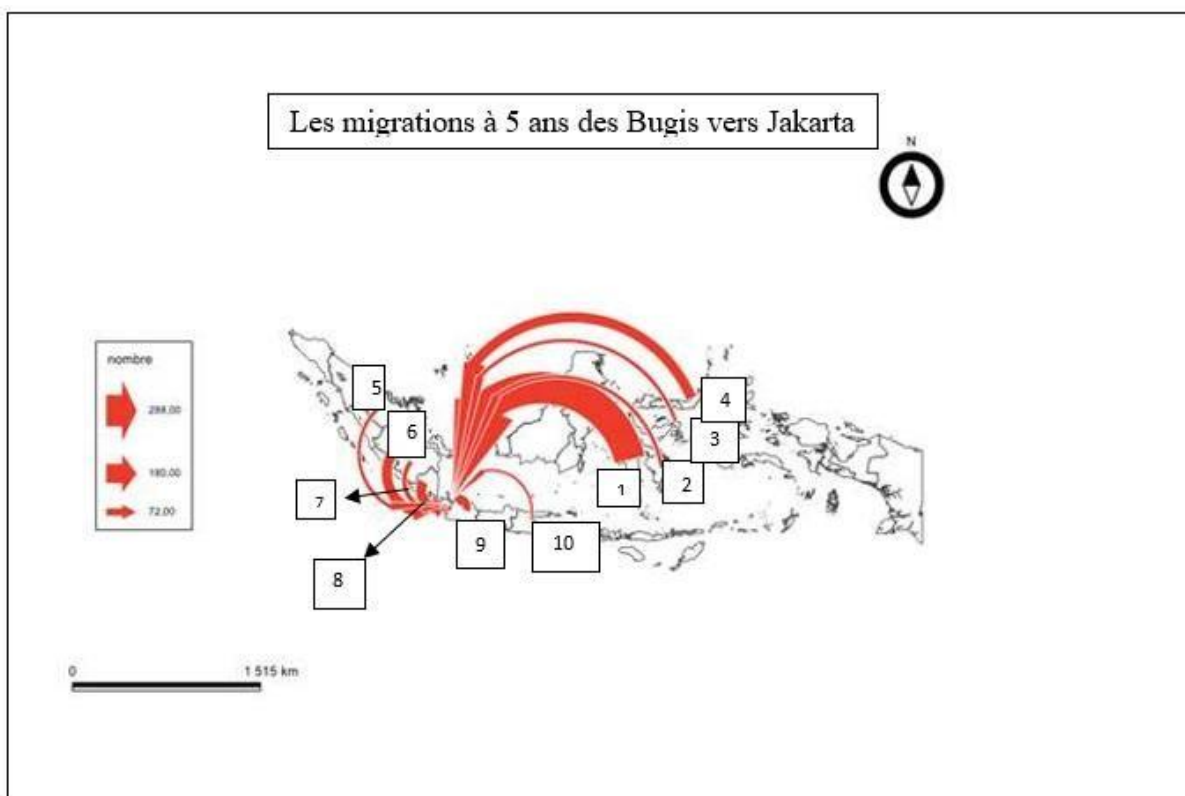
ville portuaire à l'époque de la VOC jusqu'à celle de la métropole du XX^e siècle et dans l'évolution de la gestion administrative de la ville.

2.1. Les itinéraires migratoires des migrants vers Jakarta

2.1.1. Les itinéraires migratoires des Bugis

Pour pouvoir établir les itinéraires migratoires des migrants, on prendra les données du recensement de 2010 où l'on peut trouver les lieux de résidence d'une personne cinq années auparavant. A partir de ces données, on peut connaître les lieux où les migrants ont débuté leur migration vers Jakarta, autrement dit leur itinéraire migratoire. De plus, pour compléter ces informations, on a utilisé des données d'enquête sur les parcours migratoires des habitants.

Carte 5



Source :

Metadonnée statistique BPS (2010)

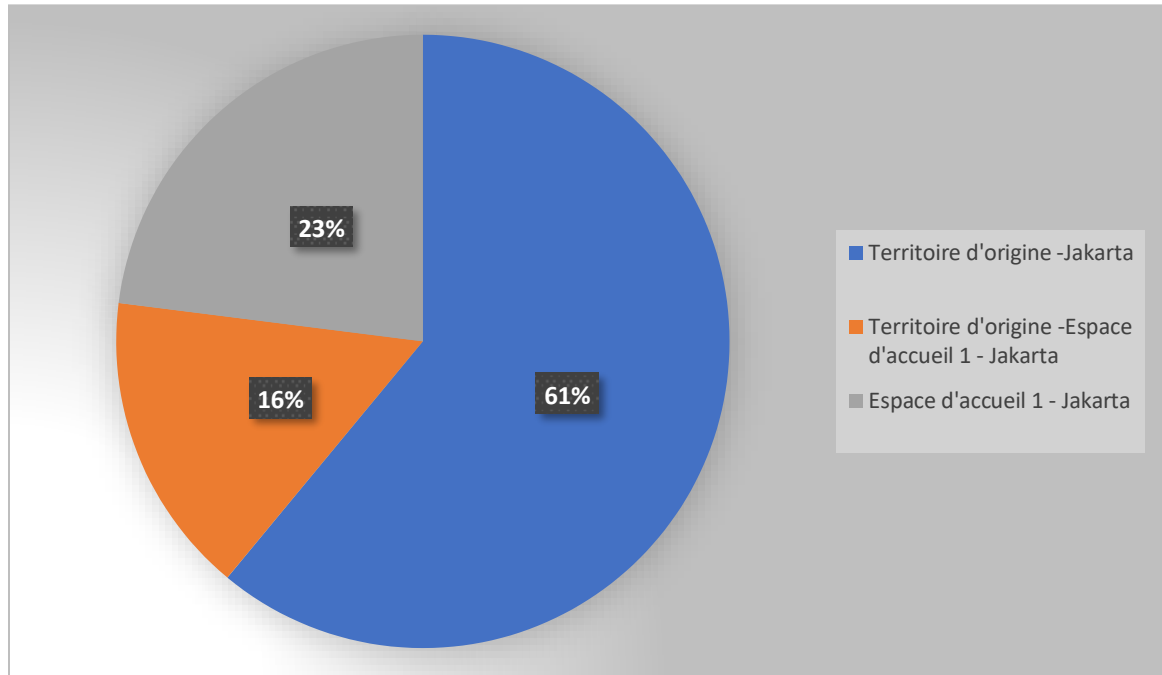
En se basant sur cette carte (carte 5) on peut voir qu'environ la moitié des Bugis qui ont migré à Jakarta, sont partis de Sulawesi-Sud (1). L'autre moitié est partie d'autres provinces de Sulawesi (Sulawesi Sud-Ouest (2), Sulawesi-Centre (3), Sulawesi-Nord (4)), de Sumatra (Province de Riau (5), de Jambi (6), de Sumatra-Sud (7) et de Lampung (8)), de Java (Province de Banten (9) et de Java-Est (10)). Certains Bugis ont donc d'abord migré vers d'autres terres d'accueil avant de migrer à Jakarta. Cela montre d'une part que les migrants Bugis sont très mobiles et ne restent pas de manière permanente dans une destination, d'autre part à un niveau plus culturel ou abstrait, que le rapport entre homme et terre n'est pas bâti sur une relation essentielle.

Ainsi, ces données nous renseignent sur le fait que l'itinéraire migratoire des Bugis vers Jakarta n'est pas unique, à savoir avec Sulawesi-Sud comme territoire d'origine et Jakarta comme destination finale. De plus, afin de pouvoir étudier ce problème plus à fond en prenant en considération les données du recensement ainsi que notre recherche de terrain, on essaie ici d'établir plus en détails les itinéraires migratoires des migrants que l'on peut illustrer dans les six schémas suivants :

1. Territoire d'origine (TO) – espace d'accueil final (ED – Jakarta)
2. Territoire d'origine – ED 1 – ED Jakarta
3. ED 1 – ED Jakarta
4. Territoire d'origine – ED 1 – ED Jakarta – ED 1
5. Territoire d'origine – ED Jakarta - Territoire d'origine
6. Territoire d'origine – ED 1 – ED Jakarta - Territoire d'origine

Comme les trois premiers schémas concernent les migrants qui sont toujours à Jakarta, on peut les quantifier à partir de résultats d'enquêtes, par contre les trois derniers schémas sont difficiles à comptabiliser car ces migrants ne sont plus – là.

Fig. 4
Les itinéraires migratoires (quantifiable) des migrants Bugis vers Jakarta



Source :

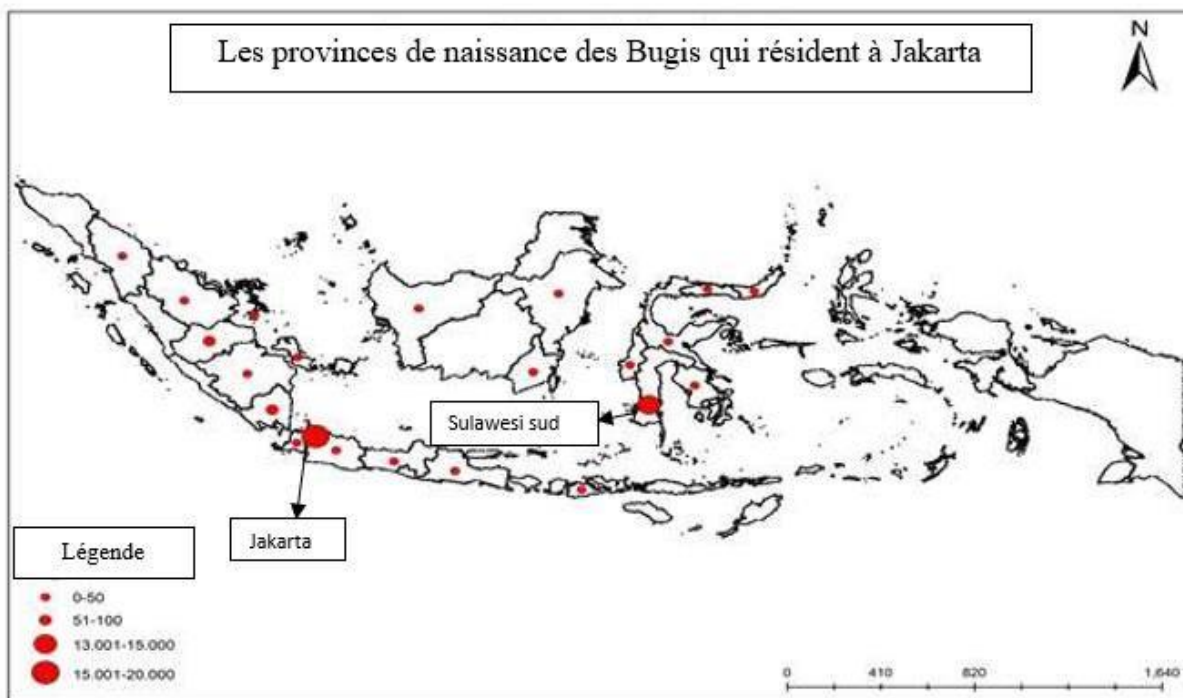
Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

Nos enquêtes de terrain donnent des résultats sensiblement différents. Ces enquêtes fines montrent en effet que la plupart des migrants (61%) ont effectué un itinéraire migratoire qui part de leur village directement vers Jakarta, ensuite environ (16%) sont restés sur une autre terre d'accueil avant de rejoindre la capitale ; par exemple, l'itinéraire migratoire d'une famille des pêcheurs qui sont partis de leur village à Bone, Sulawesi-Sud vers Batang Hari à Sumatra puis à Jakarta. Et (23%) concernent des Bugis nés de parents migrants installés hors de Sulawesi-Sud. Ce sont les fils des migrants qui sont nés sur la terre d'accueil où leurs parents habitaient à leur naissance. Au moment où ils sont devenus adultes ou quand leurs parents sont morts, ils ont quitté ce lieu en allant vers Jakarta (l'itinéraire migratoire no 3). De plus, à partir de notre recherche de terrain on peut voir malgré l'absence de données chiffrées, qu'il y a des migrants bugis qui sont partis vers une autre destination avant d'aller à Jakarta, et qu'après être restés pendant une certaine période à Jakarta, ils

ont décidé de retourner vers leur première destination. De même, on peut voir que certains sont venus à Jakarta directement de leur village mais y sont retournés après être restés un certain temps à Jakarta. Tous ces parcours migratoires construisent les récits de vie différents des migrants. Ceux qui sont incapables de trouver un bon travail et n'ont plus la force de lutter, préfèrent retourner vers leur village ou aller vers une autre terre d'accueil. Ce fait apporte une vision plus large que celle qui considère la migration Bugis comme le récit d'un succès, selon Andaya (Andaya, L.Y., 1995). Par conséquent, en retraçant plus finement le parcours migratoire individuel des Bugis, on voit que la migration n'est pas toujours le récit d'un succès mais que certains ont subi l'échec, raison par laquelle ils quittent leur terre d'accueil.

Carte 6.

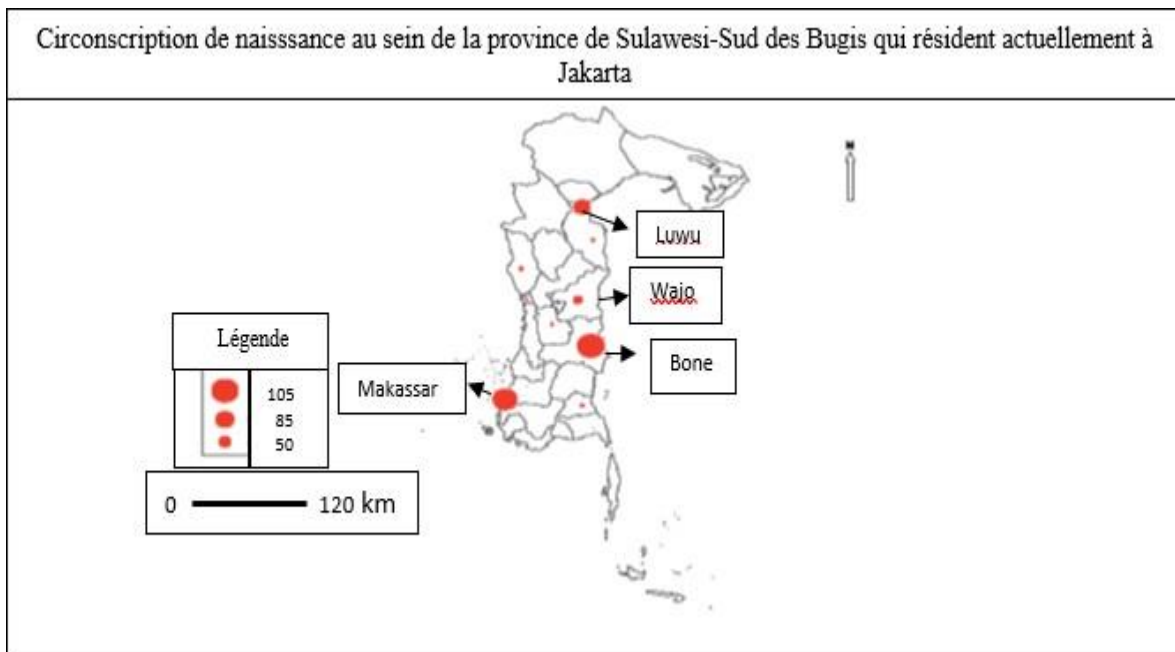


Source :
Metadonnées recensement de BPS (2010)

Dans une autre perspective, si on classe tous les Bugis qui habitent à Jakarta selon leur lieu de naissance, on voit qu'ils sont nés dans divers endroits ce qui montre la pluralité des parcours migratoires. Pourtant ceux qui sont nés sur leur territoire à Sulawesi-Sud sont bien nombreux ce qui peut dans une certaine mesure confirmer le grand nombre de Bugis qui ont effectué un itinéraire migratoire directement de Sulawesi-Sud vers Jakarta. En outre, cette carte (carte 6) nous renseigne

également sur le fait que la majorité des Bugis vivant actuellement à Jakarta y sont nés. Ce fait montre que le flux des Bugis a été plus intense dans le passé. Autrement dit, en considérant les âges de nos répondants (25 – 75 ans) et leur lieu de naissance (à Jakarta), on peut conclure que la mobilité interinsulaire des Bugis vers Jakarta est plus accentuée avant les années 1990.

Carte 7.



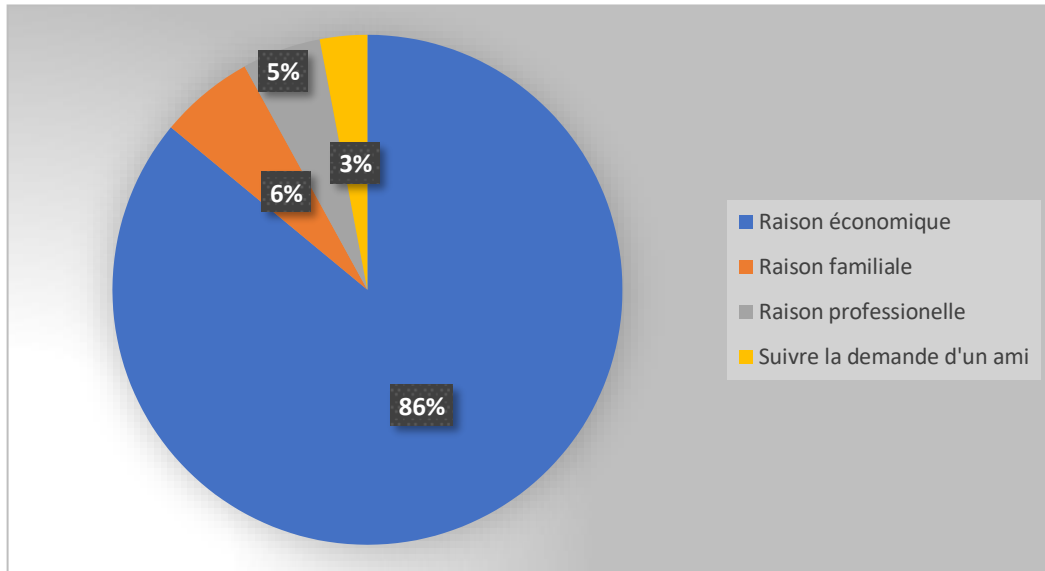
Source

Metadonnées recensement de BPS (2010)

D'autre part, pour les migrants Bugis qui sont actuellement à Jakarta et qui sont nés à Sulawesi, on peut retracer leur parcours à partir de la terre d'origine par leur lieu de naissance qui est bien enregistré dans le recensement de 2010. Suite à la carte (carte 7), on peut voir que la circonscription de Bone constitue le territoire dont les migrants sont venus le plus largement, suivi par celles de Makassar, de Luwu et de Wajo. Que peut-on savoir sur l'origine des migrants ? Si l'on considère la nature des activités économiques dominants dans les circonscriptions d'où sont issus la plupart des migrants, on est en droit de supposer qu'il s'agit d'une forme d'exode rural.

Fig. 5

Les motifs de la migration des Bugis vers Jakarta



Source :

Enquete de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

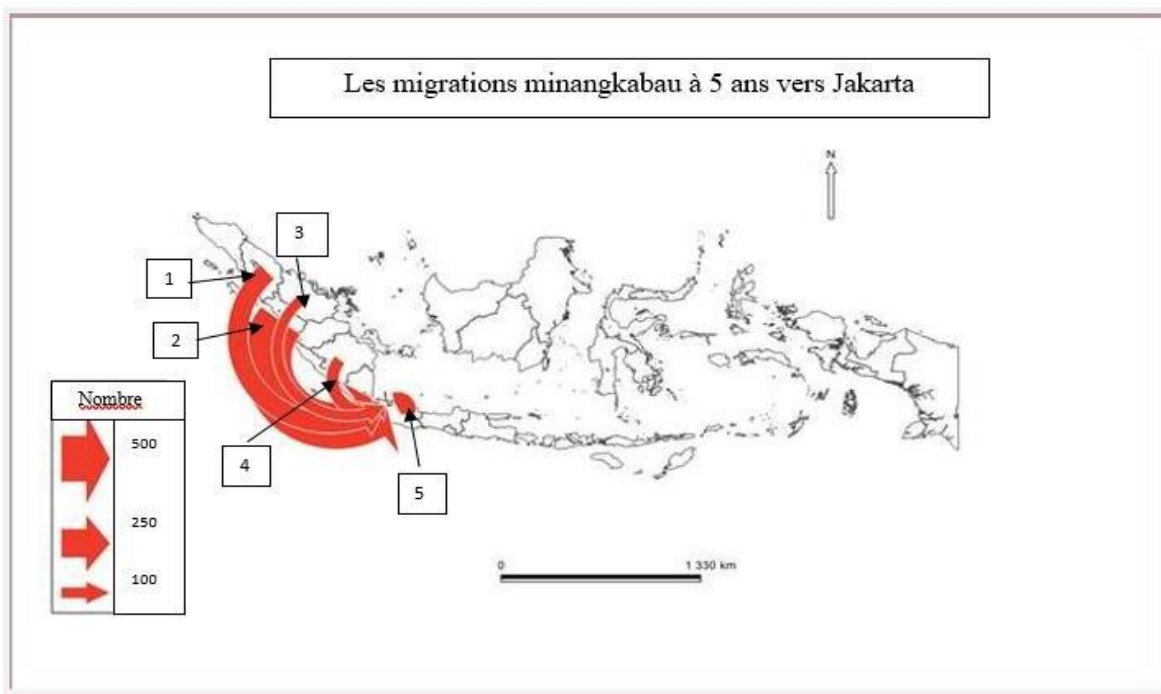
Pour quelles raisons ces migrants ont-ils quitté leur terre d'accueil et ont-ils préféré aller à Jakarta ? Selon notre enquête, la plupart (86%) avait un motif économique, c'est-à-dire pour avoir une meilleure vie. Le reste (en nombre moins significatif) avait une raison familiale – c'était pour vivre près de leurs parents ou enfants (6%), ou bien une raison professionnelle, à cause d'un nouveau travail (5%) ou bien encore, persuadés par un/e ami/e (3%). Cela montre que la mobilité actuelle est largement influencée par la poursuite d'un mieux-être économique, c'est-à-dire pour améliorer la qualité de vie.

2.1.2. Les itinéraires migratoires des Minangkabau

Il en va de même pour les Minangkabau car leurs itinéraire migratoire vers la métropole est hétérogène. Cependant, si l'on considère leur parcours migratoire vers Jakarta dans les cinq dernières années avant leur installation, on note qu'environ 81% ont débuté leur itinéraire migratoire

vers la métropole en partant de leur territoire d'origine (Sumatra-Ouest) en nombre très supérieur à celui des Bugis. De plus, en ce qui concerne les migrants qui sont partis d'autres provinces, la plupart sont venus de l'intérieur de l'île de Sumatra (Sumatra-Nord (1), Riau (3), Sumatra-Sud (4), exception faite de la province de Java-Ouest (5) (voir la carte 8). Ce fait nous renseigne sur le fait qu'à une époque récente, la mobilité des Minangkabau à Jakarta est effectuée par les Minangkabau venant de l'île de Sumatra. On peut penser que les moyens de transport plus accessibles et beaucoup moins chers ont facilité d'autant la mobilité des Minangkabaus depuis Sumatra vers Jakarta. On sait que le trajet interinsulaire de Sumatra vers Java peut se faire par le bus³⁵, ce qu'on ne peut pas faire pour les autres trajets interinsulaires.

Carte 8



Source :
Métadonnée statistique 2010 (BPS)

Si l'on étudie plus avant leur itinéraire migratoire, on note que les Minangkabau connaissent un parcours un peu différent de celui des Bugis, comme l'on peut voir dans ces schémas suivants :

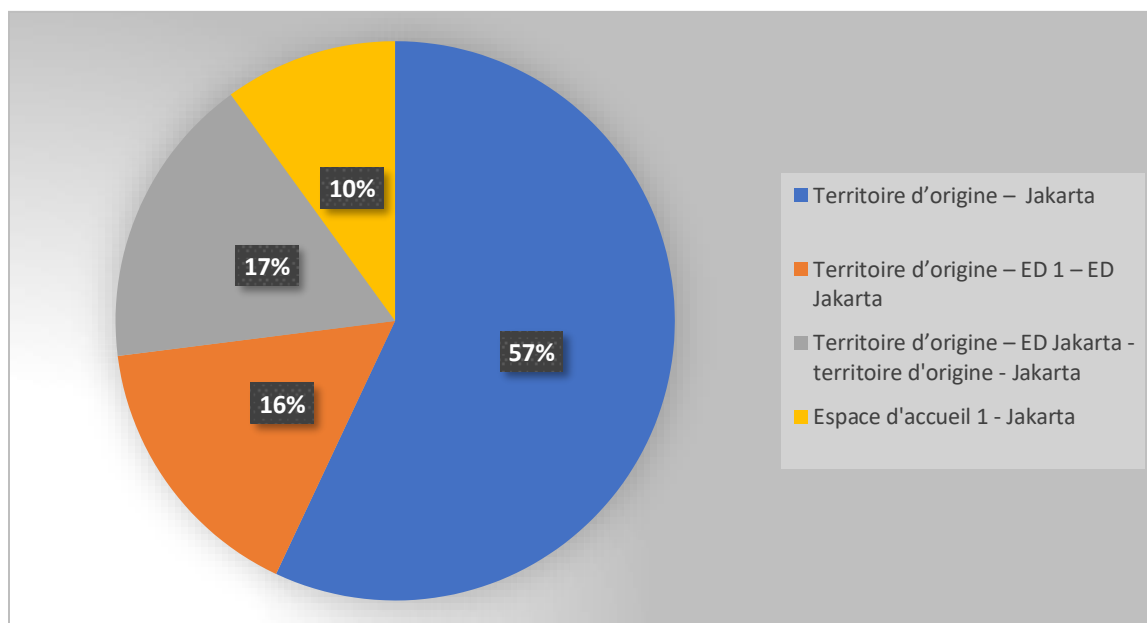
³⁵ Malgré l'île de Sumatra et celui de Java est séparée par le détroit Sunda, grâce au service de bateau régulière au port de Bakaheuni qui peut transporter le bus, on peut toujours faire un trajet direct par le même bus de Sumatra-Ouest vers Jakarta.

1. Territoire d'origine (TO) – espaces d'accueil (ED) Jakarta
2. Territoire d'origine – ED 1 – ED Jakarta
3. Territoire d'origine – ED Jakarta - territoire d'origine – ED Jakarta
4. Territoire d'origine – ED Jakarta - territoire d'origine
5. ED 1 – ED Jakarta

De manière comparative, on note des différences entre les itinéraires migratoires bugis et minangkabau car chez les Bugis, certains sont retournés vers leur première destination hors Sulawesi après être restés un certain temps à Jakarta, tandis que les Minangkabau, pour ceux qui ont quitté Jakarta, sont retournés dans leur province d'origine. Enfin, la migration minangkabau est souvent saisonnière, ce qui n'est pas le cas pour les Bugis.

Fig. 6

Les itinéraires migratoires (quantifiables) des migrants minangkabau vers Jakarta



Source :

Enquete de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

La figure 6 montre que dans leur grande majorité, les migrants minangkabau (57%) ont effectué une mobilité directe depuis leur territoire d'origine à Sumatra-Ouest vers Jakarta. Seuls 16% environ sont partis dans une autre direction avant de se décider à rejoindre Jakarta et 17% ont effectué un ou plusieurs parcours migratoires circulaires : ils ont quitté leur village pour Jakarta puis, après avoir enregistré une baisse de revenus, ils sont rentrés chez eux avant de repartir pour Jakarta lorsque la situation économique se montrait favorable. Ce type de migrants inclut les commerçants saisonniers qui restent à Jakarta pour une certaine période, particulièrement avant les fêtes religieuses musulmanes, moment au cours duquel le commerce des tissus et de nouveau vêtements est en essor. Ensuite, environ 10% des Minangkabau nés hors de leur province d'origine ont entamé une migration vers Jakarta. On peut également observer, malgré l'absence de chiffres précis, que des migrants minangkabau sont rentrés définitivement dans leur village après avoir essayé de lutter pour survivre à Jakarta mais essuyé un échec. Ainsi, comme dans le cas des Bugis, en considérant les parcours migratoires individuels, on peut dire que la migration des Minangkabau construit des récits très différents d'un individu à l'autre. Certains ont réussi à améliorer leur niveau de vie, mais certains ont dû rentrer dans leur village après avoir subi un échec lors de leur migration.

Carte 9.

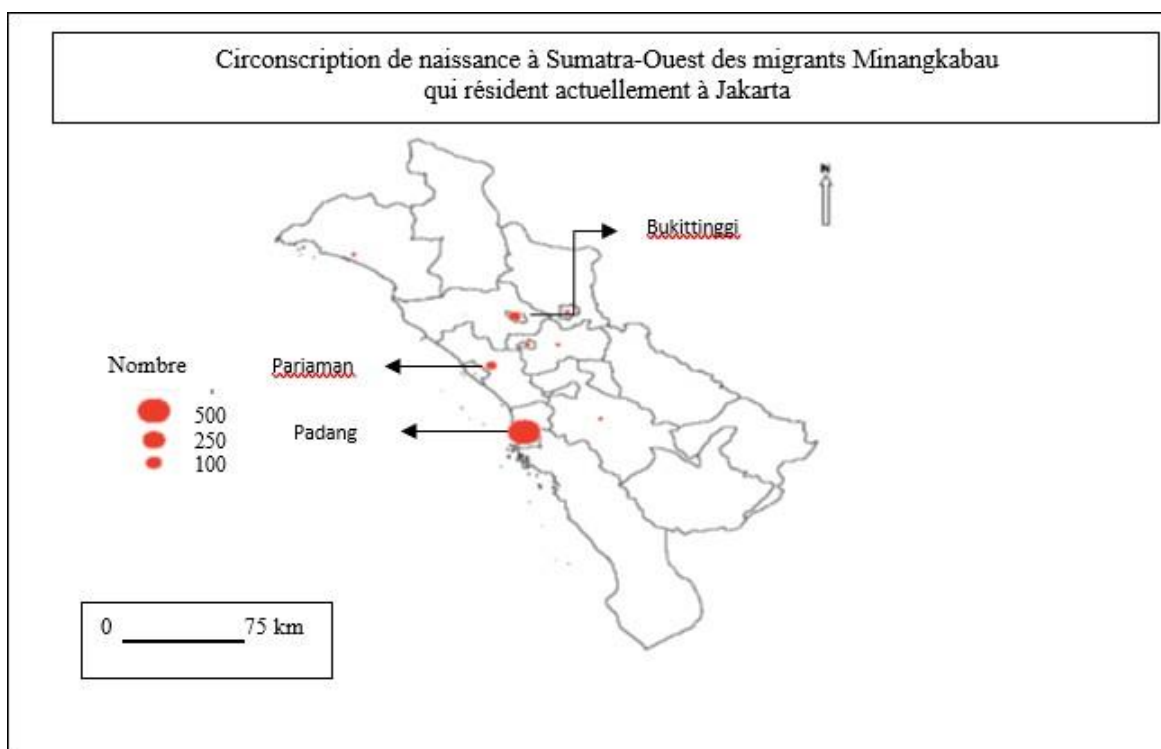


Source :

Métadonnées recensement de BPS (2010)

Si l'on réfère à la carte 9, on constate que les Minangkabau qui résident à Jakarta sont nés dans des provinces très diverses : leur itinéraire migratoire a donc des origines très différentes, les provinces de Sumatra et, dans une moindre mesure de Java, étant privilégiées. En dehors de ces deux îles, on constate que les provinces de Sulawesi-Sud et de Sulawesi-Nord ainsi que la province de Kalimantan-Sud, constituent les lieux de naissance de nombreux minangkabau qui résident actuellement à Jakarta. D'autre part, comme dans le cas des Bugis, la plupart des Minangkabau qui résident à Jakarta sont nés dans leur province d'origine à savoir à Sumatra-Ouest, soit à Jakarta ; cela montre, compte tenu de l'âge des migrants, que la migration des Minangkabau vers la métropole a commencé bien avant les années 1980.

Carte 10.



Source :

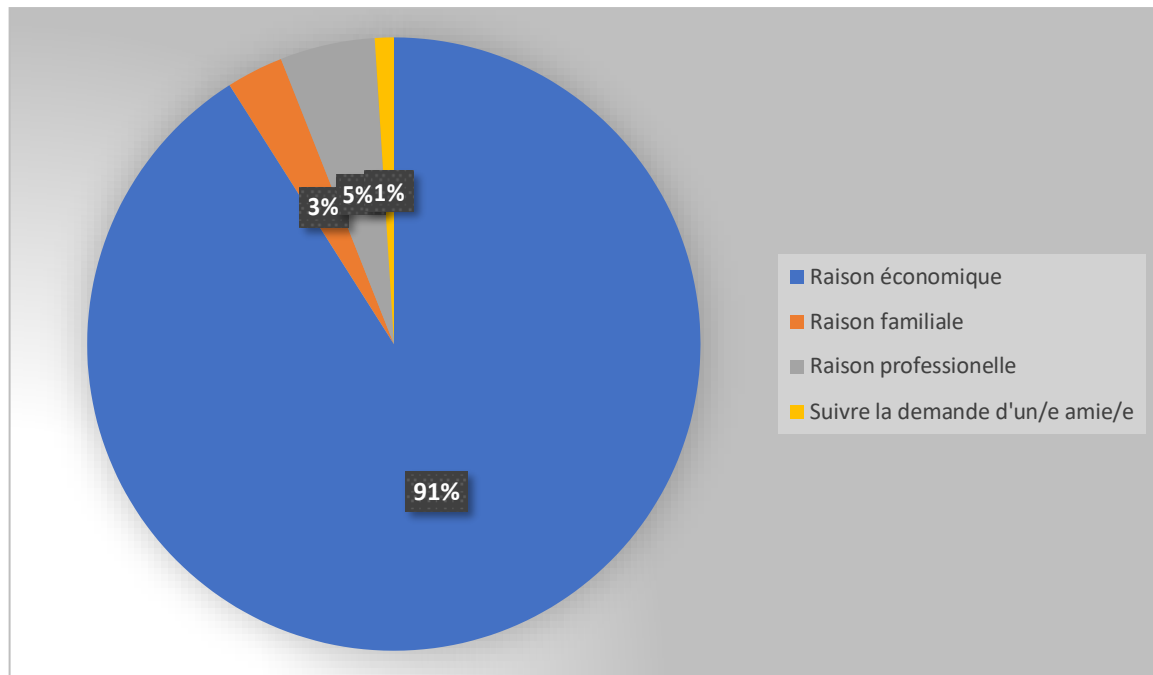
Métadonnées recensements BPS (2010)

Par ailleurs, l'étude comparée des circonscriptions de naissance chez les Minangkabau et les Bugis montre que les premiers sont issus majoritairement des centres urbains, tandis que les seconds ont une origine plus rurale. Nombre de Minangkabau partent de la ville de Padang, voire

secondairement de Pariaman et de Bukittinggi. Ce chiffre ne veut pas dire pour autant qu'aucun migrant ne vient d'autres circonscription mais seulement qu'ils sont minoritaires par rapport aux précédents. Ainsi si l'on compare le caractère spatial des territoires d'origine des Bugis et des Minangkabau, les premiers sont majoritairement venus d'une espace rurale ; en revanche, les seconds sont davantage venus d'un milieu urbain (la capitale de la province). Ainsi les Minangkabau connaissent une migration de type « milieu urbain (grande ville ou ville moyenne) vers la métropole », fait qui dans une certaine mesure éclaire leur choix professionnel dans la métropole.

Fig. 7

Les motifs de la migration des Minangkabau vers Jakarta



Source :

Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

Lorsque l'on étudie les motifs de leur migration, on constate que la très grande majorité (91%) des Minangkabau ont, comme dans les cas des Bugis, migré pour des raisons économiques. Viennent ensuite, mais très loin derrière, les raisons professionnelles (5%), les raisons familiales (3%) puis le

fait d'avoir été persuadé.e par un.e ami.e (1%). Si l'on considère donc ces deux groupes ethniques et les motifs de leur migration vers la métropole, on constate que le motif économique (améliorer son niveau de vie) constitue le motif essentiel. Cet état de fait perdure à l'époque actuelle mais le nombre de migrants minangkabau est beaucoup moins importants aujourd'hui. Il semble donc que ce soit le développement plus précoce de l'agglomération de Jakarta qui ait initié les premiers flux de migrants minangkabaus en direction de la capitale.

2.2. Les espaces occupés par les Minangkabau et les Bugis entre 2000 et 2020

Entre 1970 et 2020, la superficie de la ville de Jakarta (Province de Jakarta ou DKI) a peu varié ; en 1970, la superficie de la province était de 577 km², contre 662 km² aujourd'hui, soit un gain de 85 km² obtenu au détriment de la province de Java-Ouest. Toutefois, l'agglomération s'est beaucoup étendue, notamment à partir des années 1980. Pour faire face à l'explosion démographique, le gouvernement a lancé de grands programmes d'aménagement, notamment la construction de « villes nouvelles » dans la province même de Jakarta et dans les provinces voisines. L'objectif était de désengorger le centre et de mieux répartir la population sur l'ensemble de l'agglomération. Cette stratégie de « déconcentration » a débuté en 1974 et se poursuit de nos jours encore mais sans donner beaucoup de résultats.

Toutefois, si l'on étudie l'agglomération en détail, on constate que l'évolution est très hétérogène au plan spatial. Alors que la croissance de la population de l'ensemble de la province de Jakarta a atteint 6,75% entre 1971 et 1980, 3,54% entre 1980 et 1990 et encore 1,34% entre 1990 et 2000 puis 1,38 entre 2000 et 2010, les circonscriptions du centre ont perdu de la population. C'est le cas notamment de la *Kotamadya* Jakarta-Centre qui a enregistré une croissance négative de 1990 à 2000, puis très modeste (0,3%) de 2010 à 2020.

Tableau 8.

Superficie, population et densité dans la province de Jakarta (2019)

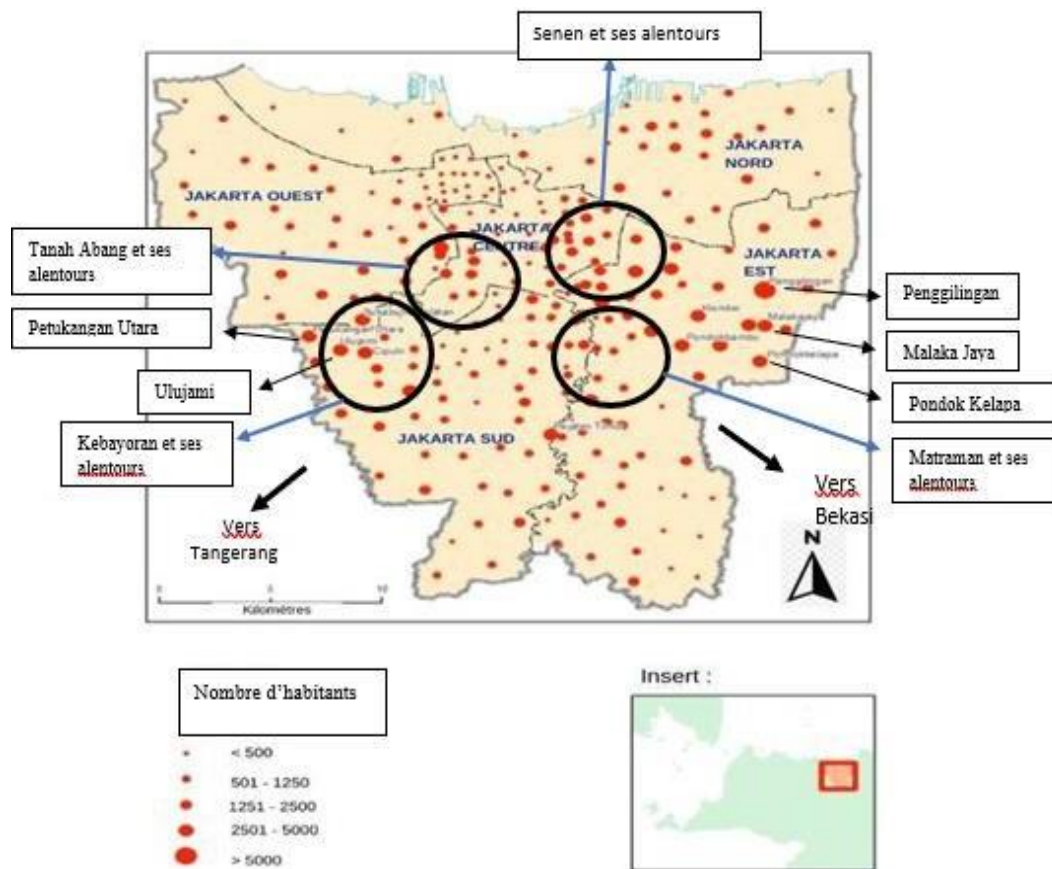
Circonscriptions (Kotamadya)	Superficie (Km ²)	Population	Densité (Km ²)
Jakarta-Sud	141,27	2.264.014	15.900
Jakarta-Est	188,03	2.916.002	15.508
Jakarta-Centre	48,13	924.069	19.212
Jakarta-Ouest	129,54	2.559.036	19.757
Jakarta-Nord	146,66	1.797.029	12.255
Kepulauan Seribu	8,70	24.013	2.774
Total	662,33	10.177.092	15.804

Source :

Jakarta dalam Angka (2019). Tableau 1.1 et 3.1.1, p. 5 et pp 71 -72

Ceci étant, il reste à examiner la manière dont Minangkabau et Bugis se répartissent dans l'espace.

Carte 11.
Répartition des Minangkabau par *Kelurahan* 2000



Source :

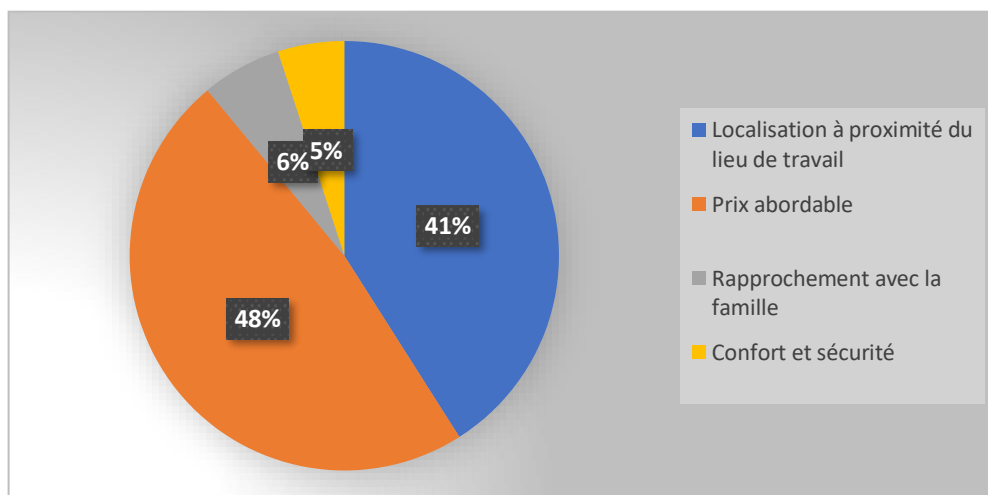
Métadonnées recensements BPS (2010)

La carte 11 montre que les Minangkabau se répartissent sur l'ensemble de la province ; ils sont présents dans l'ensemble des circonscriptions, avec des nuances toutefois. Globalement, on constate qu'ils sont très présents dans le centre, le sud-ouest et le sud-est de la province et, par contre moins nombreux au nord et au sud. On constate donc une grande permanence depuis l'époque coloniale, notamment dans le centre de la province ; ils sont toujours très présents dans les circonscriptions (*kelurahan*) de Tanah Tinggi et Johar Baru aux alentours de Senen et de Kebon Kacang, Petamburan aux alentours de Tanah Abang.

Dans les circonscriptions méridionale et orientale, ils sont nombreux dans le *kelurahan* de Kebayoran Lama et aux alentours ainsi qu'alentours immédiats de Matraman. Par ailleurs, en limite de province, au sud-ouest vers Tangerang, ils sont également représentés dans le *kelurahan* Petukangan Utara et Ulujami, ainsi qu'au nord-est Bekasi, dans les *kelurahan* de Pondok Kelapa, Malaka Jaya et Penggilingan. Reste à expliquer cette répartition.

Fig. 8.

Les motifs du choix d'un quartier de résidence à Jakarta pour les Minangkabau



Source :
Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2019)
 $n = 100$

Pour répondre à cette question, 100 formulaires d'enquêtes ont été distribués de manière aléatoire auprès des migrants minangkabau. La question posée était la suivante « au moment de choisir votre lieu de résidence, quelle était votre principale motivation ? » Parmi les personnes interrogées, 48 ont répondu « le prix abordable », ce qui montre que la considération économique est essentielle ; 41 ont répondu « la proximité de mon lieu de travail », et le reste, soit 6 personnes, « le rapprochement avec la famille » et 5 personnes cherche « le confort et sécurité ». En fait, les principales raisons sont d'ordre économique et sont liées à la proximité du lieu de travail (bureau ou commerce). La croissance économique et le développement spatiale de Jakarta ont dans une certaine mesure contraint les Minangkabau à se disperser en ville en fonction des opportunités de travail, le maintien du lien familiale concernant surtout les nouveau arrivants.

Le motif économique s'appréhende évidemment différemment d'une personne à l'autre. Les migrants logent, soit dans une maison individuelle, soit dans une simple chambre chez l'habitant, en fonction de leurs revenus. Ainsi, par exemple, cette jeune fille minangkabau que nous avons interviewée dont le cas montre le lien entre le prix du loyer et la proximité du lieu de travail ; elle travaille dans une boutique appartenant à une amie dans le centre commerciale Thamrin à Tanah Abang. Son salaire est très modeste ; elle est payée entrée 50.000 et 100.000 Rp par jour³⁶ ce qui fait qu'elle est obligée de vivre en colocation à proximité de son lieu de travail. Pour 500.000 Rp³⁷ par mois, elle ne peut louer qu'une très petite chambre, d'une superficie de 6 m², partagée avec deux amis. C'est un espace qui est vraiment très étroit. *A contrario*, pour ceux qui sont issus de familles plus aisées, il est possible de vivre dans un quartier huppé. C'est le cas, par exemple, de certains fonctionnaires et salariés qui reçoivent un salaire fixe et peuvent donc acquérir une maison au sein d'un lotissement quitte à s'éloigner du centre, et à s'installer à Bekasi, par exemple.

De nombreux Minangkabau s'installent également près de leur lieu de travail, non seulement pour des raisons d'économie, mais aussi d'efficacité. Les vendeurs sur les marchés illustrent ce phénomène ; ils doivent ouvrir leur boutique très tôt le matin comme ceux qui travaillent tôt le matin sur le marché de Rawamangun.³⁸ D'une manière générale, pour les salariés, résider à proximité du lieu de travail est à la fois pratique et économique car il n'est plus nécessaire de dépenser pour le transport. L'expérience montre par ailleurs que le développement et la croissance spatiale de l'agglomération ont conduit les migrants à vivre dans les quartiers où les occasions d'emploi sont les plus nombreuses. Les Minangkabau n'échappent pas à cette logique ; ils vivent de manière dispersée près des marchés, des bureaux, des agences gouvernementales et des entreprises privées afin de pouvoir gérer leur activité commerciale, ouvrir un commerce ou un restaurant « Padang ».

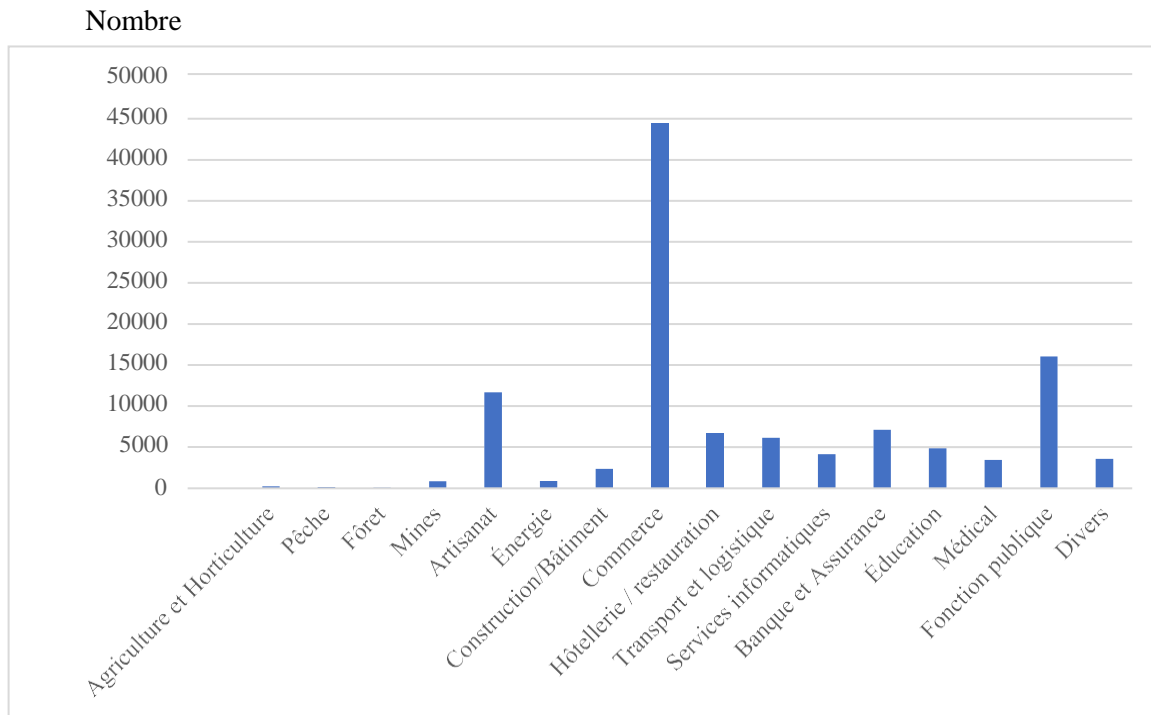
³⁶ Soit, entre 3 et 8 € par jour.

³⁷ Soit environ 30 €.

³⁸ Pasar Pagi Rawamangun à Jakarta-Est.

Fig. 9.

Répartition des métiers chez les Minangkabau



Source :

Métadonnées recensement BPS (2010)

Les enquêtes de terrain montrent qu'au-delà de la diversité des pratiques individuelles, les Minangkabau ont tendance à créer des entreprises très souvent dans les mêmes secteurs d'activités, à savoir diverses activités de nature commerciale.

L'accessibilité joue aussi son rôle. À Jakarta-Est, par exemple, la présence de la gare de Rawamangun d'où partent et arrivent les autobus de la ligne Jakarta-Padang, constitue une autre raison importante du choix de ce quartier comme lieu de résidence. La gare a permis aux Minangkabaus arrivés à Jakarta dans les années 1980 – 1990 de trouver un hébergement dans le quartier. En effet trois entreprises de transport (Lorena, NPM et ANS)³⁹ assurent le trajet Jakarta-Padang et Jakarta-Bukittinggi depuis la gare de « Rawamangun ». Le même phénomène se

³⁹ *Naiklah Perusahaan Minang (NPM) et Aman Nyaman dan Sentosa (ANS)*

reproduit depuis que le gouvernement a ouvert une nouvelle gare à Jakarta-Est (Terminal Pulo Gebang), la plus grande d'Asie du Sud-Est où débarquent les passagers en provenance de Padang.

Reste maintenant à expliquer pourquoi les Minangkabau vivent en grand nombre en limite de Jakarta à proximité de Tangerang et de Bekasi, dans les provinces de Banten et Java-Ouest ? Pour répondre à cette question, une enquête auprès des Minangkabau de Penggilingan, l'un des *Kelurahan* de Jakarta-Est où résident le plus grand nombre de Minangkabau. L'enquête, qui a porté sur 100 personnes choisies de manière aléatoire, cherchait à établir un lien entre lieu de travail et domicile. Elle montre que 37 personnes travaillent et résident en ce même endroit, tandis que 63 y résident mais n'y travaillent pas. Cette fois encore, se vérifie le fait que si nombre de Minangkabau préfèrent résider près de leur lieu de travail, lorsque le prix des logements devient inabordable, ils n'ont pas d'autre choix que de s'installer un peu plus loin là où le prix des loyers conforme à leurs revenus. Depuis les années 1980, le centre-ville s'est tertiarié, les activités manufacturières ont été remplacées par des activités de service (institutions financières, bureaux, grands magasins, hôtels, etc.). Les activités industrielles et les logements ont migré vers les zones périurbaines.⁴⁰ Ce qui a entraîné une hausse du foncier. Certains Minangkabaus résidant à Penggilingan mais travaillant depuis longtemps à Jakarta-Centre, ont donc choisi de déménager et de s'éloigner afin de contrebalancer la hausse des coûts de logement.

Le désir d'accession à la propriété joue aussi son rôle, en témoigne l'exemple de cette famille qui possède un commerce à Tanah Abang et louait un logement à proximité. Comme son désir était de devenir propriétaire de son logement, elle a déménagé vers Penggilingan où elle a pu acheter une maison. Cet exemple, souligne, si besoin est la pluralité des causes de la dynamique de l'implantation des migrants minangkabau à Jakarta.

⁴⁰ Firman, Kompas 04/02/1998.

Tableau 9.

Liens entre lieu de travail et domicile chez les Minangkabau de Penggilingan*

Lieux de travail	Nombre d'enquêtés
Penggilingan	37
Jatinegara	18
Tanah Abang	10
Senen	8
Kampung Melayu	7
Pulo Gebang	6
Klender	9
Kota	5

Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

* Environ 15% des enquêtés travaillent de manière itinérante et font « les marchés de nuit » (pasar malam)

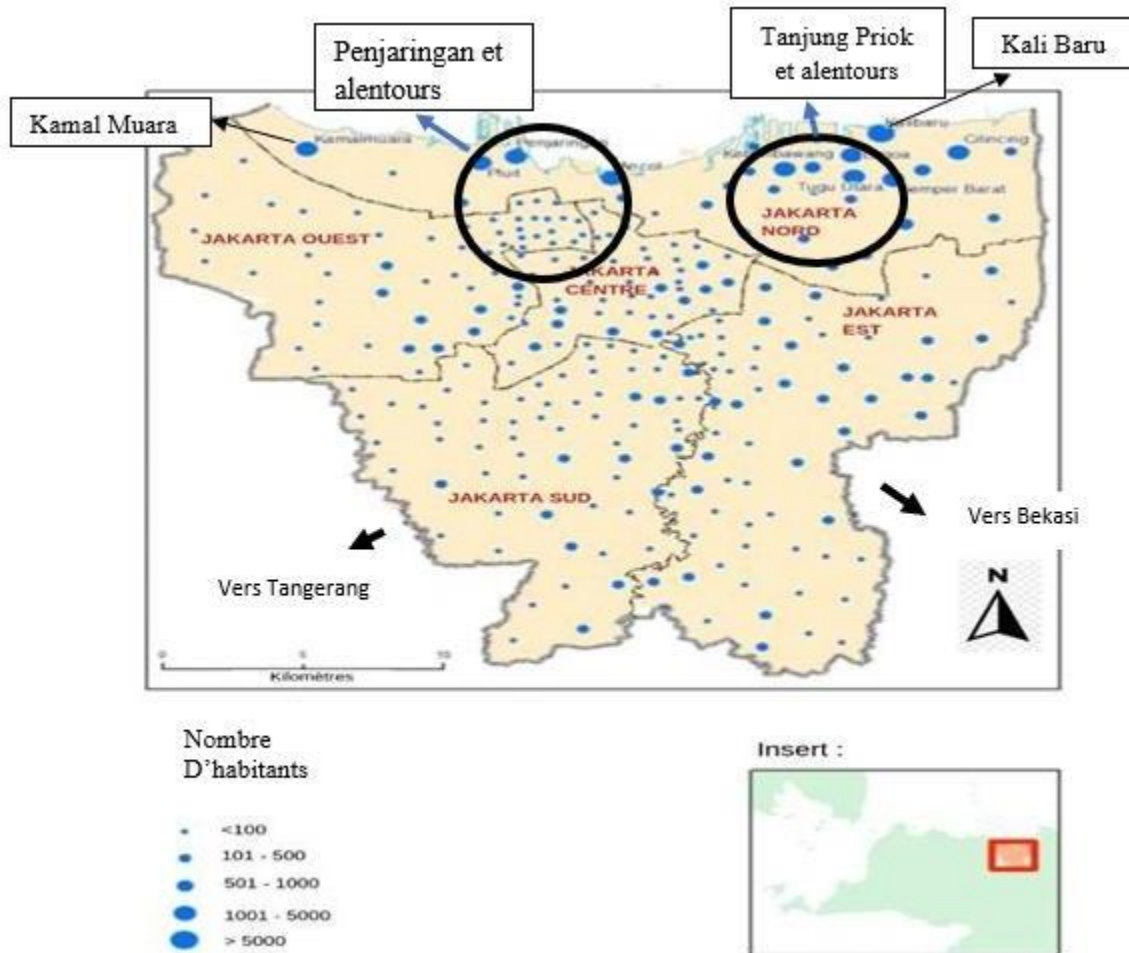
On le constate donc, pour les Minangkabau, le choix du lieu de résidence à Jakarta relève de motivation complexes. Parmi les nombreux facteurs, le motif économique est crucial, déterminé en partie par l'origine sociale. La facilité d'accès au lieu de travail, ainsi que le désir d'accession à la propriété constituent des raisons complémentaires. Enfin, la proximité avec les membres de la famille arrivés précédemment et susceptible de fournir un hébergement joue également un rôle essentiel, notamment pour les nouveaux arrivants.

Contrairement aux Minangkabau, aujourd'hui comme dans les années qui ont suivi l'indépendance, les Bugis demeurent toujours majoritairement dans les districts côtiers. En dépit de leur poids démographique faible (environ 3% de la population totale de Jakarta), ils vivent regroupés au sein de deux *kelurahan* (sur un totale de 256), dans lesquels ils sont majoritaires, ce qui témoigne de leur

fors esprit communautaire. Il ne s'agit toutefois pas d'enclaves ethniques, mais de quartiers qui conservent un aspect multiculturel. Reste à expliquer cette dynamique.

Carte 12

La répartition par *kelurahan* des Bugis en 2000

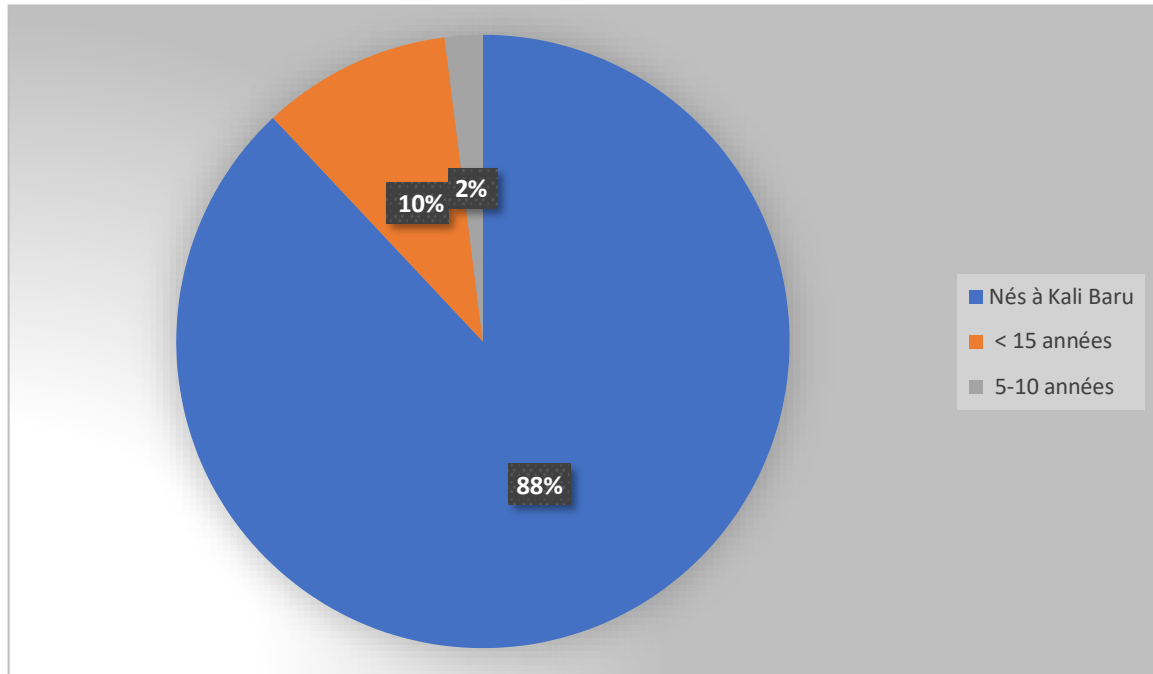


Source

Métadonnées recensement de BPS (2000)

Fig. 10.

Durée de l'installation des Bugis à Kali Baru



Source :
Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2020)
 $n = 100$

Selon notre enquête qui a porté sur 100 personnes d'origine bugis à Kali Baru, les Bugis qui vivent actuellement à Jakarta-Nord ne peuvent pas être considérés comme des nouveaux arrivants ; 88% d'entre eux environ sont nés et ont grandi dans ce lieu ; 10% y résident depuis plus de 10 ans ; 2% seulement se sont installés depuis moins de 10 ans. Ces Bugis descendent d'anciens migrants, et résident donc dans un espace hérité. Ces Bugis sont arrivés principalement dans les années 1950 – 1960 et se sont installés le long du littoral. En matière d'emploi, l'enquête a montré que sur 100 Bugis, il y avait 45 pêcheurs (de différentes catégories ; salariés et propriétaires de bateau) ; 23 commerçants vendant à la fois des produits de la mer et diverses marchandises ; 7 fonctionnaires, 13 employés du privé, 12 sans emploi fixe. Le choix d'habiter près de la mer semble s'expliquer par leurs d'activités, en dépit d'un certain nombre d'exceptions. Le cas de M. Suparman en témoigne.

M.Suparman est Bugis et âgé de 48 ans, il enseigne dans une université privée de Jakarta. Je cite ses propos :

« si j'avais les moyens, j'aimerais quitter ce quartier (Kali Baru) car je perds beaucoup de temps pour rejoindre mon bureau (jalan Salemba – Jakarta-centre) mais le prix du terrain et le coût d'une maison sont trop élevés pour moi »⁴¹

Cet exemple est emblématique du dilemme auquel sont confrontés les migrants bugis.

Cependant, il existe seconde communauté Bugis, composée de gens plus éduqués, arrivés à Jakarta plus récemment, à l'époque où M. Baharuddin Jusuf Habibie (originaire de Pare Pare, Sulawesi-Sud) est devenu président, ou bien lorsque M. Muhammad Yusuf Kalla (originaire de Bone) a été élu vice-président aux côtés du Président Susilo Bambang Yudhoyono qui ont acquis des postes importants dans l'appareil d'État.

Les réseaux politiques, professionnels et familiaux ont alors joué leur rôle. Ont été attirés par une carrière à Jakarta, des Bugis bien éduqués comme en témoigne leur participation à *le halal bi halal* (une cérémonie organisée à la fin du Ramadhan, lors de l'*idul fitri*, par le *Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan ou KKSS*.⁴² L'enquête menée auprès de 30 personnes rencontrés grâce au réseau des anciens de l'Université Hasanuddin de Makassar a montré qu'aucune d'entre eux n'habitait dans la zone littorale. Leurs lieux de résidence étaient très dispersés ; selon leurs moyens, les uns habitaient à Kalibata dans un *rusunawa*⁴³, tandis que d'autres étaient propriétaires d'un pavillon dans un lotissement, notamment à Bekasi ou dans ses environs immédiats. Autrement dit, l'étude de la communauté bugis de Jakarta fait ressortir de grandes disparités en matière de comportements et de mentalités, ce que nous allons examiner plus loin à propos de l'identité.

⁴¹ ...*seandainya saya mampu, saya maulah pindah dari tempat ini, soalnya saya butuh waktu dari sini ke kantor, tapi ya, di sana harga tanah dan rumah kan mahal sekali, saya tak bisa beli..* '.

⁴² L'association des familles de Sulawesi-Sud.

⁴³ Immeuble à loyer modéré

2.3. Les espaces occupés successivement par les Minangkabau et par les Bugis au cours de l'histoire

Après avoir décrit les différences modes d'installation à Jakarta des Bugis et des Minangkabaus à l'époque actuelle, il reste maintenant à analyser l'évolution spatio- temporelle de ces deux groupes au sein de l'espace urbain depuis les origines de la ville en commençant par Batavia colonial. Toutefois, faute de chiffres précis concernant le poids respectif des différentes communautés, nous tenterons de reconstituer les modes d'installation des migrants en croisant les données issues de divers récits de vie avec celles issues des dénombrements disponibles.

2.3.1. L'installation des migrants à Batavia à l'époque de la VOC

Après avoir détruit la petite bourgade de Jayakarta en 1619 La *VOC* dont l'objectif était de développer le commerce, s'est inspirée des villes des Provinces Unies telles qu'Amsterdam ou Rotterdam, pour construire Batavia. La « ville nouvelle » a donc été construite en position dépressionnaire au sein d'une plaine alluviale constituée de sédiments divers et de lahar charriés par 13 fleuves de direction grossièrement méridienne prenant leur source dans un ensemble de reliefs volcaniques situés plus au sud, ainsi que de quelques sédiments d'origine marine. Les altitudes très basses et l'existence de cordons dunaires qui gênent l'évacuation des eaux expliquent en partie les débordements récurrents des fleuves dès lors que se conjuguent fortes précipitations et marées de vives eaux (Bemmelen, 1949, p.27 – 28 ; Texier, 2009, p. 38 -42 ; Sevin, O, 2013, p.5).

Cette « ville nouvelle » coincée entre deux États, Banten à l'ouest et Mataram à l'est, et qui abrite en outre une petite communauté de marchands britanniques, est très fragile. Cependant, le site est bien choisi ; à l'embouchure de Ciliwung, le port de Sunda Kelapa est bien placé sur la route qui mène de l'océan Indien aux Moluques d'où proviennent les épices destinées aux marchés européens. Sur un espace grossièrement rectangulaire d'environ 2.250 m de long sur 1.500 m de large, la *VOC* aménage une ville.

L'objectif principale la VOC est de faire du commerce et non d'administrer des populations. Cependant, les nécessités de l'approvisionnement de la ville ont attiré les populations voisines qu'il a bien fallu abriter. Dès le milieu du XVII^e siècle, des migrants venus des diverses îles de l'archipel indonésien ont commencé à affluer pour profiter de l'essor économique de la ville. Ils ont trouvé des emplois dans des secteurs aussi divers que la construction, l'armée ou la domesticité. La VOC accordait des parcelles à proximité des murs d'enceinte sur laquelle chacun construisait son habitation.⁴⁴ Et pour des raisons de sécurité, les migrants non-européens ont été contraints de s'installer « hors les murs », les Européens s'abritant à l'abri des remparts. Deux communautés, bien distinctes intramuros et extramuros se sont donc constituées et des formes de ségrégation ont été instituées à la fois sur une base ethnique et sur une base sociale.

Des quartiers que l'on pourrait qualifier d'ethniques se sont alors constitués de manière empirique autour de la ville européenne sans y être véritablement intégrés. Il semblerait que cette ségrégation socio-spatiale se soit instituée au fil du temps, sans planification préalable et sans instruction précises de la part du gouvernement des Provinces Unies, au gré des politiques suivies par les gouverneurs-généraux. Au final, l'organisation socio-spatiale de la ville était fondée sur des critères ethniques, chaque groupe résidant dans son propre quartier ou *kampung*. Chaque communauté vivait selon ses propres traditions et conservait son droit coutumier (*adat*). Ce système convenait à tous ; les populations locales conservaient leur mode de la vie et la VOC réalisait des économies de gestion en déléguant une partie de l'administration et du maintien de l'ordre aux représentants des différents groupes qui recevaient en échange le titre de *Inlandsche Kommandante* (Officers indigène) ou de *Kapitan*. Ces *Kapitan*, placés sous l'autorité du superviseur colonial, étaient choisis au sein des notables ou de la noblesse selon les cas. Au fil du temps, les différentes communautés se sont étoffées et les quartiers se sont donc structurés sur une base ethnique.

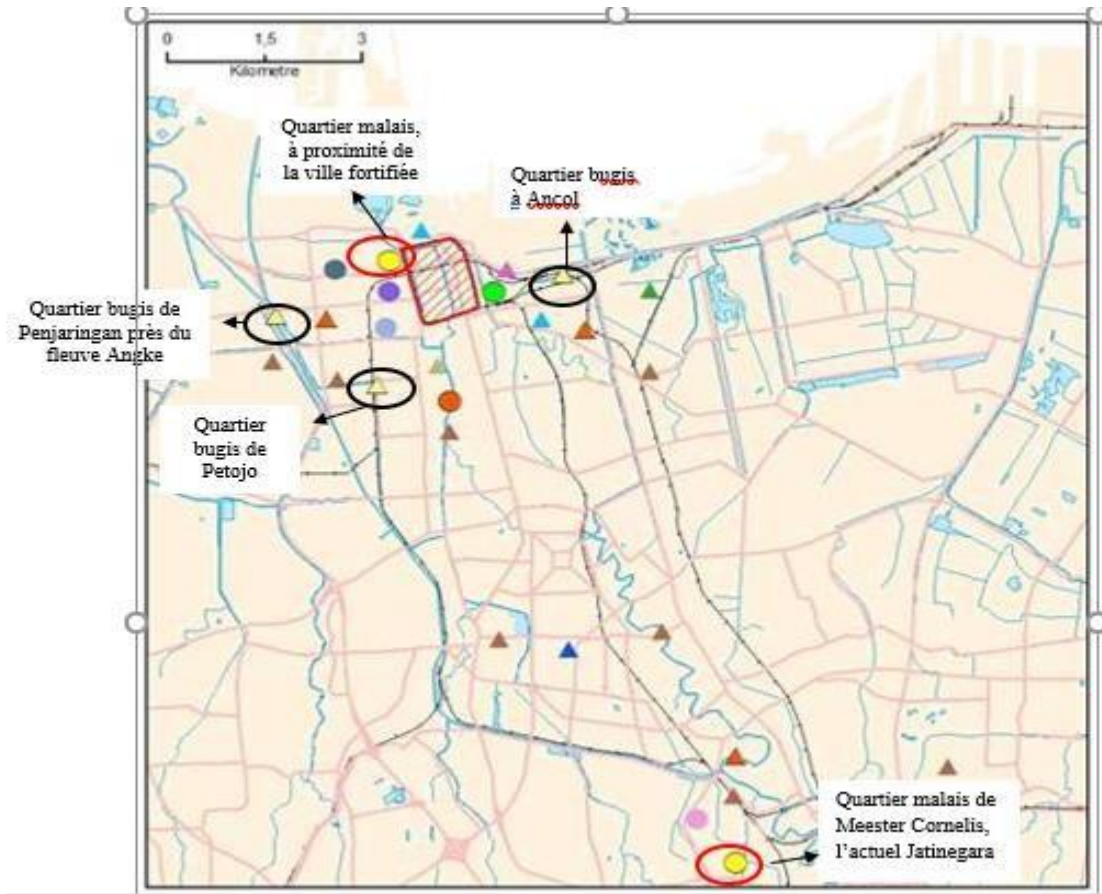
2.3.2. Les espaces occupés par les Minangkabau et le Bugis

Comme le montre la carte 13, au XVII^e siècle, chaque groupe ethnique résidait au sein d'un *kampung* spécifique à l'extérieur de la ville coloniale à proximité des fortifications.


⁴⁴ L'époque où la VOC commença à développer la ville, le poids de la garnison était de 400 personnes ; 250 pour les militaires et 65 pour les employeurs de l'entreprise (Raben, R., p. 83), un poids quasiment inférieure pour un projet de développement d'une ville.


Carte 13


Batavia et ses environs aux XVII et XVIII^e siècles





Légende


 Ville colonial fortifiée


 Ambonais


 Bandanis


 Bugis


 Balinais


 Bimanaïs


 Butonais

 Chinois (après 1740)


 Javanais-Soundanais


 Floriniais

 Mandar

 Macassar

 Malais

 Arabe

 Mardijkers ou « Portugais noirs »

 Sumbawais



Source :

Extrait de Castle, L., 1967, p. 163 (cité dans De Haan, 1935, *Oud Batavia*, vol 1)

En 1773 le gouverneur general de la *VOC* a nommé 16 chefs de *kampung* ; deux Javanais, cinq Balinais, trois Bugis, un Macassar, un Malais, un Mandar, un Sumbawais, un Butonais et un Sino-Indonésien (*peranakan*)⁴⁵ (Raben, R., 1996). Leur nombre était déterminé par le poids respectif de chaque communauté. Certes au fil du temps, le nombre de *kampung* a évolué en fonction des dynamiques démographiques,.

À la fin du XVIII^e siècle, les Bugis habitaient trois *kampung*. Un premier emplacement avait été attribué à un noble du nom de Arung Pattojo à proximité de la riviere Krukut en 1663 d'où le nom actuel de « Petojo ». Un second emplacement fut octroyé à Arung Palakka⁴⁶ et à sa suite près du fleuve Angke, face au *kampung* Bali. Enfin, un troisième groupe arriva par la mer. S'installa sur le littoral. Par contre, nos recherches aux archives sur les Minangkabau n'ont pas permis de repérer un quelconque emplacement particulier. Il est vraisemblable que si des Minangkabau se sont installés à Batavia à cette époque, ils ont résidé au sein du quartier malais fondé en 1636.

Si on compare la localisation des *kampung* bugis et malais sur la carte, on constate que les quartiers bugis sont situés relativement loin des murs à la différence des quartiers malais. Le second *kampung* malais, celui de Meester Cornelis, a été fondé plus tardivement lorsque plusieurs propriétaires privés se sont lancés dans la culture de la canne à sucre sur des terrains relativement bien reliés à la ville coloniale à partir des années 1680.

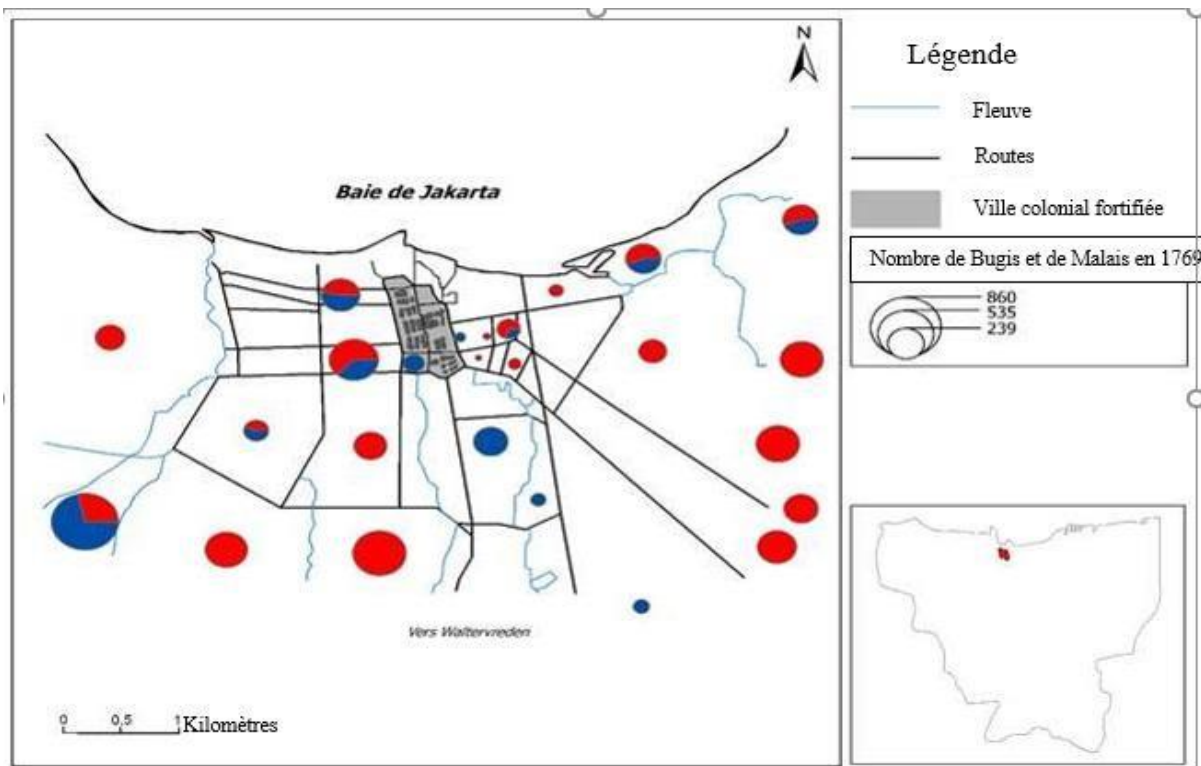
D'autres considérations sont sans doute intervenues qui permettent d'expliquer la localisation des différents groupes. La volonté de la *VOC* de stimuler l'économie de la région, de peupler et de mettre en valeur les environs méridionaux de la ville a certes joué son rôle, mais aussi le désir d'assurer la sécurité de la colonie. Installer les Bugis à Angke et Petojo, permettait aux Hollandais de se prémunir contre les menaces venues de l'ouest et les attaques lancées par Banten, les Balinais intervenant en renfort.

⁴⁵ *Peranakan* est un terme qui désigne les Chinois nés dans l'archipel

⁴⁶ Arung Palakka était le souverain de Bone allié de la *VOC* qui a permis aux colonisateurs de conquérir le royaume de Gowa et par voie de conséquence de contrôler la route des Moluques.

Dans le cas des Malais, leur double installation près des murs et relativement loin au sud, peut s'expliquer par le rôle d'intermédiaires qui leur était assigné. Le Malais servait de *lingua franca*⁴⁷ et était parlé de Pattani au sud de la Thaïlande actuelle, à la péninsule malaise, à Sumatra, aux côtes de Bornéo etc. Le malais permettait donc aux Hollandais de conserver avec l'ensemble des groupes. Pour preuve, le premier *Kapitan Melayu*, Entjik Amat, était un homme venu de Pattani. Lui et ses descendants ont servi d'interprètes (Lohanda, M., 1996). Par ailleurs, après la chute de Malacca en 1511, les Malais qui avaient développé un important réseau commercial, avaient intérêt à s'installer dans les environs immédiats de la ville. Ainsi s'explique le fait que si les Bugis s'installent loin des murs, ce n'était pas le cas des Malais.

Carte 14
La repartition des Bugis (en rouge) et des Malais (en bleu) en 1769



Source :

« Dénombrement colonial de la population de Batavia », *Algemeen Rijksarchief*, inv.nr.1027 repris dans Raben, R., 1996. Tableau 6.1, carte, p.175, et annexe III « La population de Batavia et des alentours en 1769 »

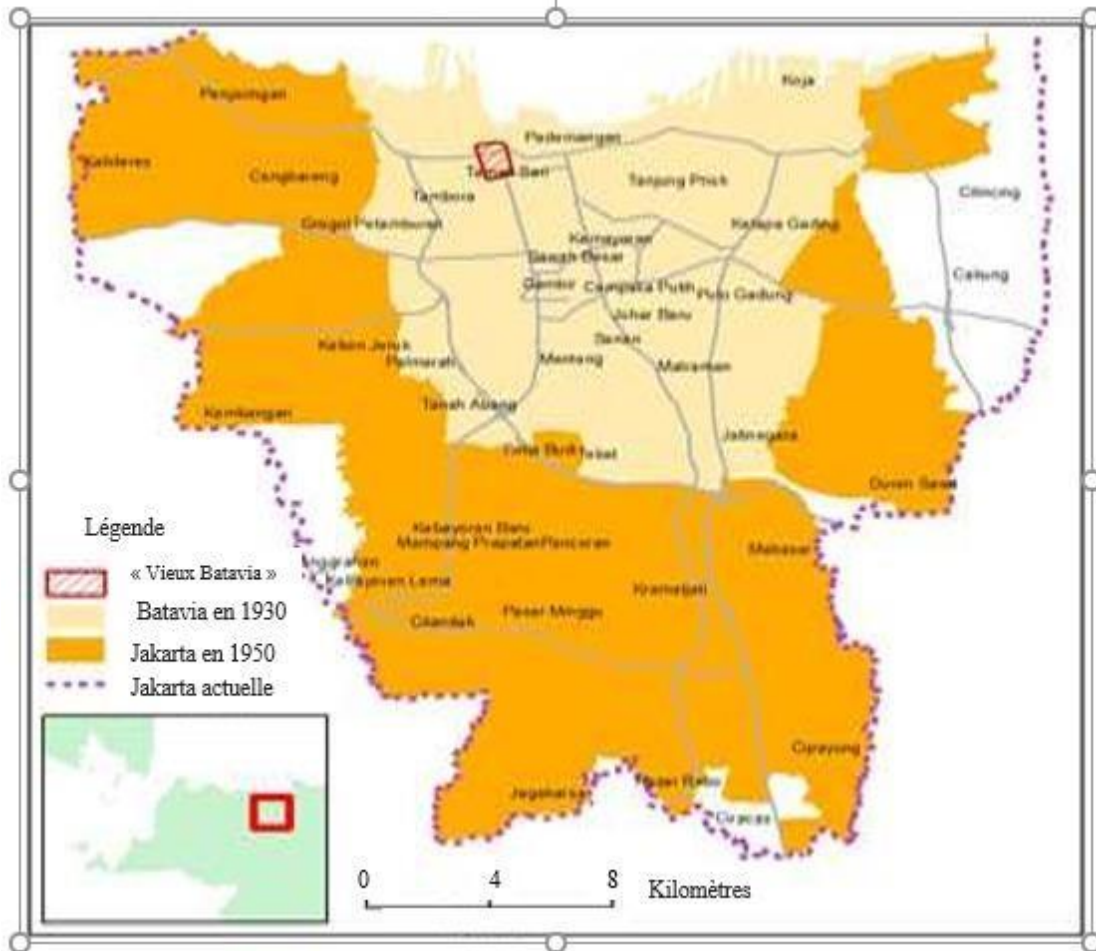
⁴⁷ Le malais est à l'époque la langue des échanges utilisée dans les ports par tous les commerçants quelle que soit leur origine.

La carte 14 montre qu'en dépit de l'existence de *kampung* réputés malais et bugis, les deux communautés vivent globalement de manière assez dispersée dans les environs de Batavia. Ceci étant, une partie de la communauté malaise vit dans les murs ou à proximité immédiate des fortifications, alors que ce n'est pas du tout le cas des Bugis. En outre, la carte montre que la politique ségrégationniste n'était pas si stricte que l'on pense.

2.4. Les espaces occupés par les Minangkabau et les Bugis au début de XX^e siècle.

La ville de Batavia en 1930 est très différente de ce qu'elle était à la fin du XVIII^e siècle. Pour lutter contre l'insalubrité qui régnait dans la « ville basse » à Kota, dans les premières années du XIX^e siècle, sous l'impulsion du Gouverneur- Général Daendels, une « ville haute », à savoir un nouveau quartier européen, a été construit 4 km plus au sud à Weltevreden autour de deux vastes places (Koningsplein et Waterlooplein), à l'emplacement des quartiers actuels de Gambir, de lapangan Banteng et de Monas. Plus au sud, durant les deux guerres, les quartiers huppés de Gondangdia et de Menteng ont été lotis, tandis que la ville s'étendait vers le nord-ouest en direction du nouveau port de Tanjung Priok. Ces multiples extensions de la ville se sont accompagnées d'une nouvelle gestion administrative.

Carte 15
La croissance spatiale de Batavia/Jakarta



Source :
D'après Surjomihardjo, A., 1977

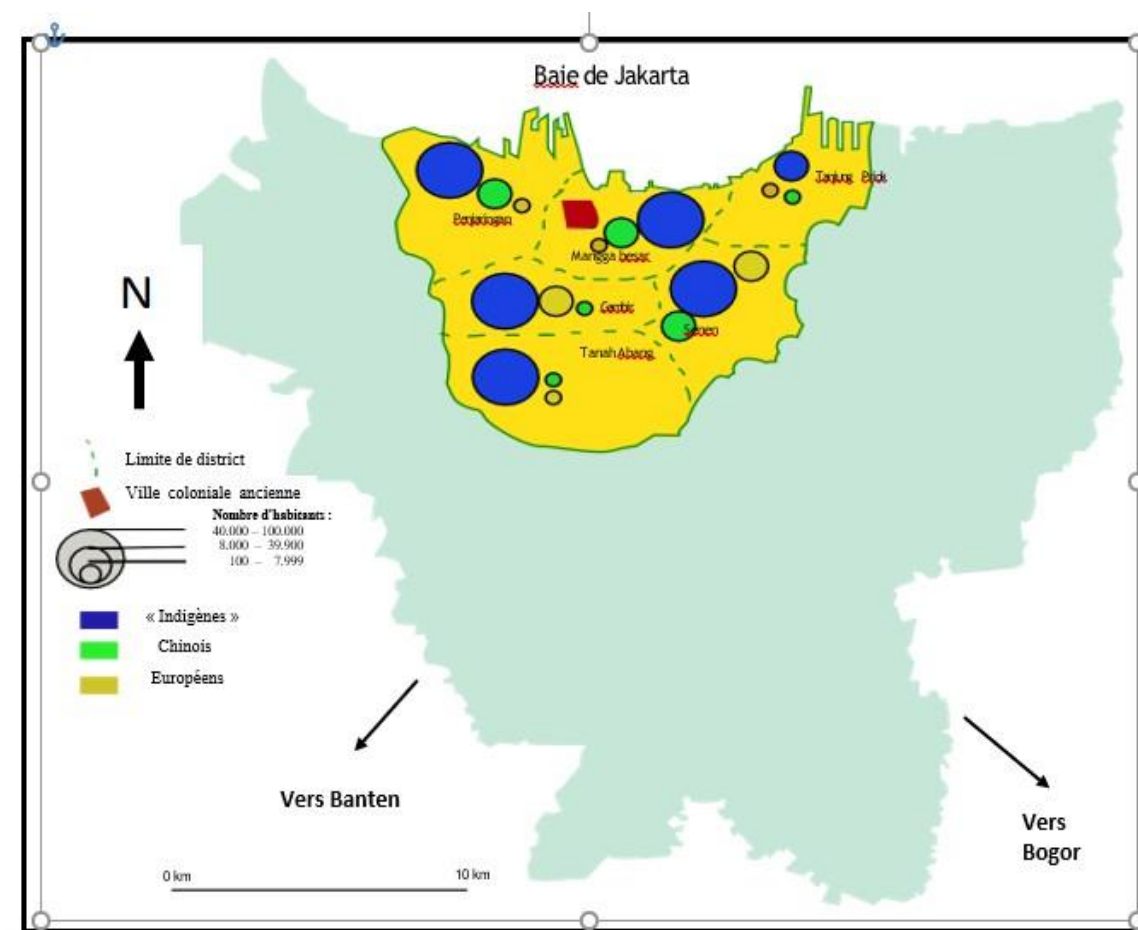
À la suite, des réformes administratives lancées au début du XX^e siècle, la ville de Batavia fut découpée en trois régences (*regentschap*) à savoir, Batavia, Krawang et Meester Cornelis. La régence de Batavia fut elle-même divisée en cinq districts ; Weltevreden, Batavia, Tangerang, Maoek, et Balaradja. Weltevreden et Batavia appartenant à deux districts urbains différents. Ces districts étaient eux-mêmes divisés en sous-districts ; quatre pour le district de Batavia (Penjaringan, Tanjung Priok, Mangga Besar et Duizend eilanden) ; trois pour celui de Weltevreden (Gambir, Senen, et Tanah Abang). Leurs caractéristiques spatiales étaient toutefois très dissemblables ; le district de Batavia était composé essentiellement d'espaces littoraux (Penjaringan et Tanjung Priok) ; un peu au sud, Mangga Besar abritait les bâtiments administratifs coloniaux hérités du

XVII^e siècle, et Weltevreden, plus huppé, ceux construits au XIX^e siècle, ainsi que des espaces commerciaux tels marchés de Tanah Abang et de Senen qui existent encore aujourd'hui.

Dans ces districts et sous districts, les habitants ont été recensés précisément selon leur identité raciale, non pas leur affiliation à un groupe ethnique. On sait qu'à cette période, le gouvernement a formellement catégorisé les populations en quatre groupes « indigène, Européen et Chinois », trois groupes principaux dans l'optique du gouvernement et « Les autres Asiatiques » semblent moins importants, étant donné leur poids plus modeste.

Carte 16.

La répartition de la population dans les districts de Batavia et de Weltevreden en 1930



Source :

Recensement 1930, Vol 1, Tableau, pp 104 – 105

La carte 16 permet de souligner combien le district de Weltevreden est démographiquement dominant à la fin de la période coloniale. Les activités administratives comme les activités commerciales s'y concentrent comme en témoignent la présence des bâtiments administratifs coloniaux et celle des marchés. On constate parallèlement combien le vieux quartier colonial édifié au XVII^e siècle (Kota) a perdu en importance. On remarque également que le sous-district de Gambir abrite une importante population européenne et que le caractère propre de Weltevreden avec ses bâtiments coloniaux construits au XIX^e siècle et aujourd'hui patrimonialisés (palais présidentiel, bâtiments ministériels etc.) s'est maintenu de nos jours.

Photo 1
Weltevreden, un quartier aéré et bien desservi



Source :
National Archief, catalogue no 2.24.05.02, inventaire 031 - 1065

Photo 2
Une *kampung* à Senen au début du XX^e siècle



Source :
National Archief – Rechtenvrij, Catalogue no. 2.24.05.02, inventaire 031 - 1082

Photo 3
L'inondation à Senen dans le *kampung* de Tanah Tinggi en 1930



Source :
National Archief, catalogue no.2.24.05.02, inventaire 033 - 0175

Photo 4
Familles Européennes d'un quartier modeste

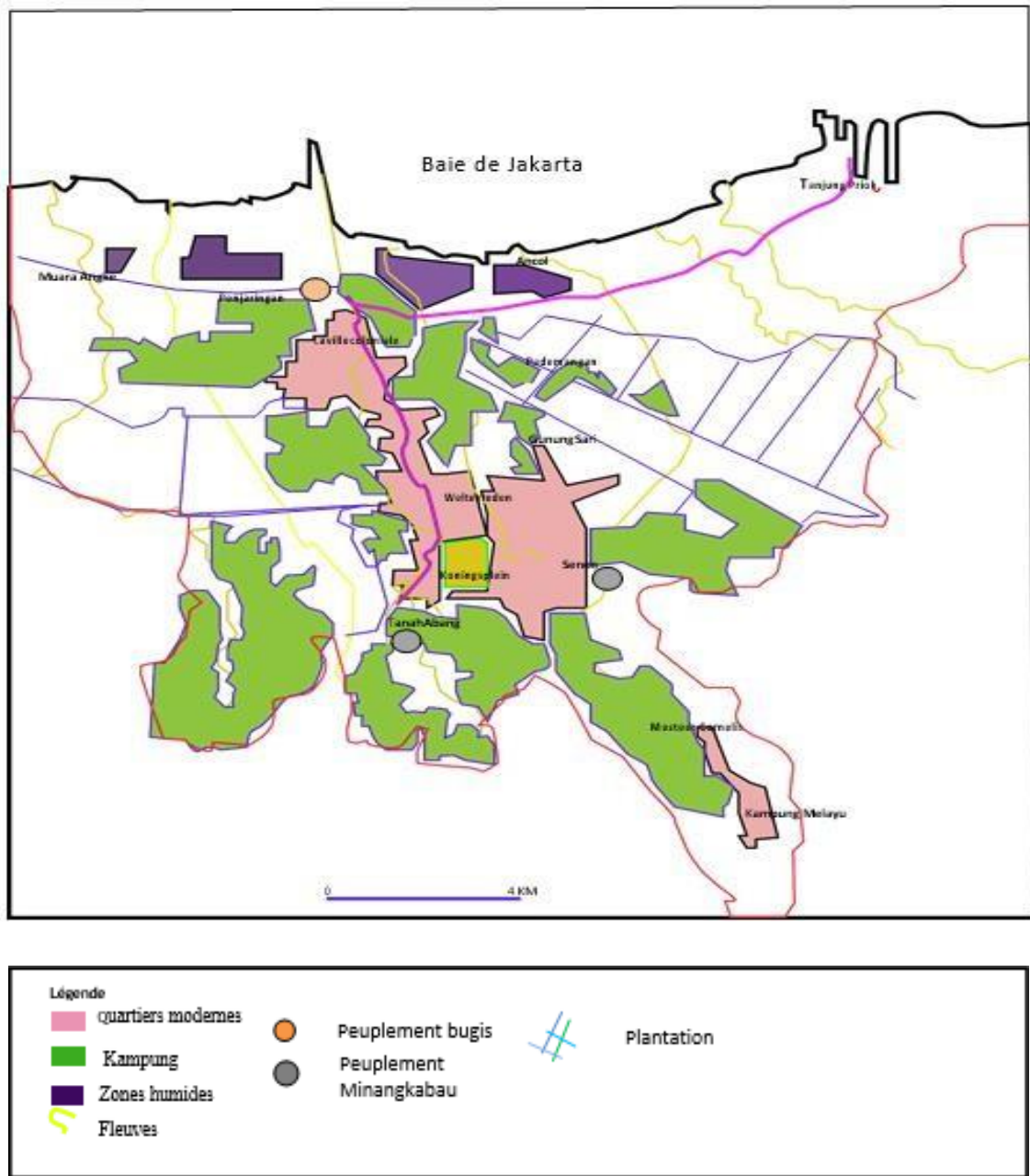


Source :
National Archief, Catalogue no.2.24.01.09, inventaire 901 - 3439

L'analyse de quelques documents photographiques montre que paradoxalement, bien que Weltevreden soit un quartier aéré et bien desservi par le tramway, à vapeur puis électrique, il existait des *kampung* à proximité immédiate, édifié selon un modèle très différent, à savoir avec un semis serré de maisons (photo 2), modestes, voire insalubre (photo 3). Certains documents photographiques montrent également que certaines familles considérées comme européennes, mais issus d'unions mixtes, habitaient également des *kampung*, ce qui souligne la diversité des situations.

Il reste maintenant à tenter de reconstituer les espaces occupés par les Minangkabau à la même époque.

Carte 17
Les espaces occupés par les Bugis et les Minangkabau en 1930



Source

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Bien que les recensements de 1920 et de 1930 soient de qualité honorable d'un point de vue statistique, la ventilation des populations varie selon l'échelle d'analyse. On dispose de chiffres relativement précis concernant la composition ethnique de la ville prise au niveau de régence. Par contre, on ne dispose pas de données précises concernant les différents districts et sous-districts. Alors dans la régence de Batavia, il y avait 2.948 de Minangkabau qui vivaient majoritairement dans le district urbain, soit dans celui de Batavia, l'ancienne ville coloniale ou soit dans celui de Weltevreden, le nouveau centre-ville colonial. Malgré le manque de précision sur leur répartition spatiale, en reliant l'histoire de la migration qui est caractérisée par la migration des commerçants et des étudiants/fonctionnaires avec l'explication donnée par le recensement, on peut savoir qu'ils vivaient certainement au centre-ville où se situait l'activité éducative, politique et commerciale. Autrement dit, il existait rarement Minangkabau vivaient dans les zones périphériques, sauf 153 personnes vivant à Meester Cornelis.

En se basant sur des données qualitatives, entre autres le récit de vie de certains Minangkabau devenus héros nationaux, on peut penser qu'à cette époque, la plupart des Minangkabau se sont installés à proximité de Senen et à Tanah Abang. C'est le cas par exemple, d'Agus Salim né à Koto Gadang⁴⁸ en pays minangkabau, qui fut ancien ministre des Affaires Étrangères à l'époque de Sukarno. À son arrivée à Jakarta, avec ses compatriotes venus faire leurs études, il habita dans le quartier Tanah Tinggi, près de Senen. La raison en est que la STOVIA⁴⁹, école de médecine prestigieuse où ont étudié beaucoup d'étudiants minangkabau, se trouve dans ce quartier. Ce quartier était par ailleurs connu comme lieu de rencontre des élites pro indépendance.

D'autre part, le marché de Senen, bâti en 1735, est devenu attractif pour les Minangkabau dès le début de XX^e siècle. Le bâtiment que l'on doit à un architecte colonial, yustinus Vinck, a été édifée sur une parcelle appartenant à un membre du Conseil des Indes (*Raad van Indie*), Cornelis Chastelein. C'était à l'époque le plus grand marché de la ville, au sein duquel les commerçants Chinois et Arabe étaient particulièrement actif. On sait par ailleurs qu'en 1921 à la suite d'un certain

⁴⁸ C'est un *Nagari* en pays minangkabau, dans le *kabupaten* d'Agam

⁴⁹ STOVIA (*School Tot Opleiding Van Inlandsche Artsen*) école de médecine établit en 1902 pour les fils « d'indigènes ». Ce fut créé pour pouvoir approvisionner les personnels de santé à l'hôpital militaire de Batavia ainsi que d'autres hôpitaux. Cette école avait pour une mission de produire les personnels qui peuvent lutter contre la propagation de variole à Java. On sait que depuis la fin de XIX^e siècle jusqu'au début de XX^e siècle, tant d'habitants étaient contagieuses.

Johan, des commerçants d'origine minangkabau y sont installés. Selon un enseignant de l'Université de Leyde d'origine minangkabau, M Suryadi, Johan arriva à Tanjung Priok par bateau. Alors qu'il n'avait ni capital, ni compétence particulière, un commerçant arabe lui céda plusieurs pièces de tissus qu'il réussit à vendre. Doué, il réussit à ouvrir son propre magasin, et développa son propre comptoir commercial en invitant son frère, Djohor à le rejoindre. Ils construisirent leur affaire sous le nom *Handelsvereniging Djohan-Djohar* (entreprise commerciale Djohan-Djohar). Dès lors, de nombreux commerçants minangkabau suivirent leurs pas. La réussite de ces deux frères minangkabau est relatée dans un numéro du journal *Panji Pustaka* de 1937

‘...Depuis cette époque, la situation du marché Senen a bien changé. Avant, les commerces chinois étaient dominants, mais depuis l'ouverture de la boutique Djohan-Djohar, beaucoup de commerçants indigènes se sont établis. Aujourd'hui la composition des commerces est plus équilibrée. (Panji Pustaka No 91, Novembre 1937)

Il est vraisemblable que le quartier de Tanah Abang abritait déjà de nombreux minangkabau au début de XX^e siècle pour les mêmes raisons. L'existence du marché explique sans doute l'installation des Minangkabau. De fait, la nomination d'un notable minangkabau, Radja Burhanuddin, comme chef du district de Tanah Abang de 1902 – 1907, semble indiquer que nombreux étaient à l'époque les Minangkabau à vivre dans ce quartier.

Par contre, en 1930, les Bugis représentent un poids démographique moindre. C'est sans doute la raison pour laquelle, on ne dispose que de chiffre global ; 315 Bugis pour la résidence de Java-Ouest dont Batavia fait partie. Rien n'indique que les Bugis ne résident à l'époque qu'à Petojo ou à Muara Angke où ils exercent des activités en lien avec la mer. On peut supposer que certains se sont installés dans les *kampung* de Luar Batang de Penjaringan comme en témoigne l'histoire de M. Daeng Mansyur Amin âgé de 54 ans, fils de parents bugis originaire de Bone et Luwu. Voici un extrait de cet entretien :

‘.. Je suis né et j’ai grandi dans ce quartier (Luar Batang), mes grands-parents résidaient dans ce quartier avant l’arrivée de l’armée japonaise. Ce quartier était autrefois très connu car, situé non loin du port de Sunda Kelapa. On y apercevait des bateaux de pêche de modèles variés. Je connais aussi Ustad Bachtiar Natsir (vous le connaissez ?) dont les parents habitaient aussi dans ce quartier mais maintenant on craint que le gouvernement ne le fasse détruire comme le *Kampung Aquarium* qui se situe juste à côté... ‘

Ce témoignage est corroboré par d’autres habitants d’origine Bugis résidant dans le même quartier. On sait par ailleurs que lorsque le flux de pêcheurs Bugis s’est intensifié à Jakarta, les *Sawi*, c’est-à-dire les pêcheurs qui travaillent sous le contrôle d’un gérant (*Ponggawa*), souvent le propriétaire du bateau, habitaient majoritairement à Luar Batang tandis que le propriétaire vivait à Kampung Japat. C’est la raison pour laquelle le *kampung* Luar Batang est aujourd’hui identifié comme étant le quartier des « pêcheurs (*nelayan*) » par opposition au *Kampung Japat* identifié comme étant celui des propriétaires (*Ponggawa*).

2.5. Les lieux de résidence des Minangkabau et des Bugis après l’indépendance

La gestion administrative de la ville a changé radicalement avec l’arrivée de l’armée japonaise. À partir de 1942, le pouvoir colonial japonais dans le but d’agrandir son empire, sous le slogan « la gloire de l’Asie », conçut un système administratif efficace et économe en ressource humaine (Sato, 1994, p.25). En effet, pour administrer le pays, le nombre d’officiers japonais n’était pas aussi important que celui des administrateurs Hollandais, ce qui présentait un vrai problème. Les Japonais disposaient d’environ 200 officiers pour remplacer environ 15.000 officiers hollandais ; le différentiel est conséquent. Pour gagner en efficacité, on élaborait donc un système administratif très hiérarchisé. Ce qui nous intéresse ici est la définition d’une unité administrative territoriale qui est toujours utilisée ; très petite, conçue à l’échelle très fine du voisinage, appelée *Tonarigumi* (Rukun Tetangga ou RT en indonésien), elle devait permettre de contrôler les habitants et donc de les mobiliser afin de soutenir l’effort de guerre du Japon. On peut donc faire remarquer que la gestion administrative moderne de l’Indonésie est l’héritage de deux gouvernements coloniaux à la fois ; le système des (*Provinsi*) hérite des Hollandais (*Gemeente*) et le (RT) ou *Tonarigumi* d’origine japonaise.

À l'indépendance, Jakarta sur le plan de la gestion administrative, était toujours considérée comme *Gemeente* ; on ne l'appelait pas encore *Provinsi* mais plutôt *Kotapraja* Jakarta Raya. La ville se composait de plusieurs *Kewedanan*, terme employé pour désigner un « sous-district » à l'époque coloniale.

Autre paramètre à prendre en compte : la superficie de Jakarta a beaucoup augmenté avec l'incorporation des sous-districts périphériques. Le territoire de Meester Cornelis a été incorporé en 1935, puis les quartiers de Cengkareng, Pulo Gadung, Kebayoran, Mampang, Pasar Minggu, Pasar Rebo et Kramat Jati en 1950. Dès lors, la superficie de la ville a atteint 590 km². Les deux tiers de la population résidaient alors dans ce qui était devenu le centre-ville, à savoir les anciens districts urbains coloniaux, le dernier tiers vivant plus au sud, jusqu'à environ 7,5 km de la ville coloniale.».

Ceci rappelé, reste à étudier la répartition spatiale des migrants bugis et minangkabau dans la ville au tournant des années 1970.

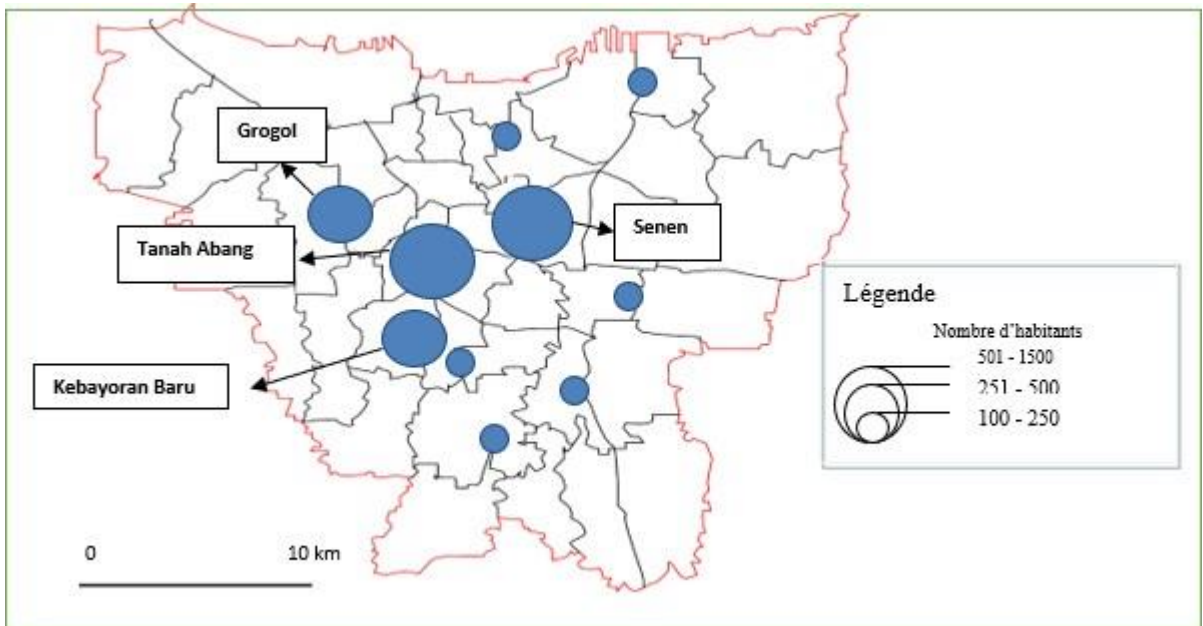
Comme on l'a vu plus haut, le flux des migrants minangkabau vers Jakarta s'est véritablement intensifié après l'indépendance, lorsque Jakarta est devenue la capitale du pays remplaçant Yogyakarta. Diverses causes ont alors incité les Minangkabau à migrer pour Jakarta. La révolte de PRRI (1958 – 1961) peut être considérée comme le motif le plus important. Faute de données de recensement, on peut essayer de déterminer dans quels quartiers les Minangkabaus se sont installés à partir des sources bibliographiques disponibles mais aussi grâce aux récits de vie des migrants recueillis sur le terrain.

Contrairement aux autres groupes ethniques, les Minangkabau n'ont pas développé de quartiers spécifiques sur des parcelles de terrain particulière ; depuis l'époque coloniale, aucun quartier minangkabau n'a été historiquement établi. En effet, les Minangkabau préfèrent vivre en se dispersant en fonction d'opportunités professionnelles et selon leur niveau de vie. Par exemple les commerçants ambulants, qui représentent la part la plus importante des migrants, vivaient proches de leur lieu de travail tandis que les élites et les Minangkabau les plus riches vivaient dans des quartiers plus huppés. Selon l'enquête menée en 1967 – 1968 par les composants de l'urbanisation

à Jakarta, environ 32% de la population Menteng (l'un des quartiers les plus chics à cette époque) étaient composés de migrants minangkabau (Naim, M., p.127). Naim indique en outre que des personnalités minangkabaus connues vivaient également dans le nouveau quartier tout aussi chic de Kebayoran Baru.

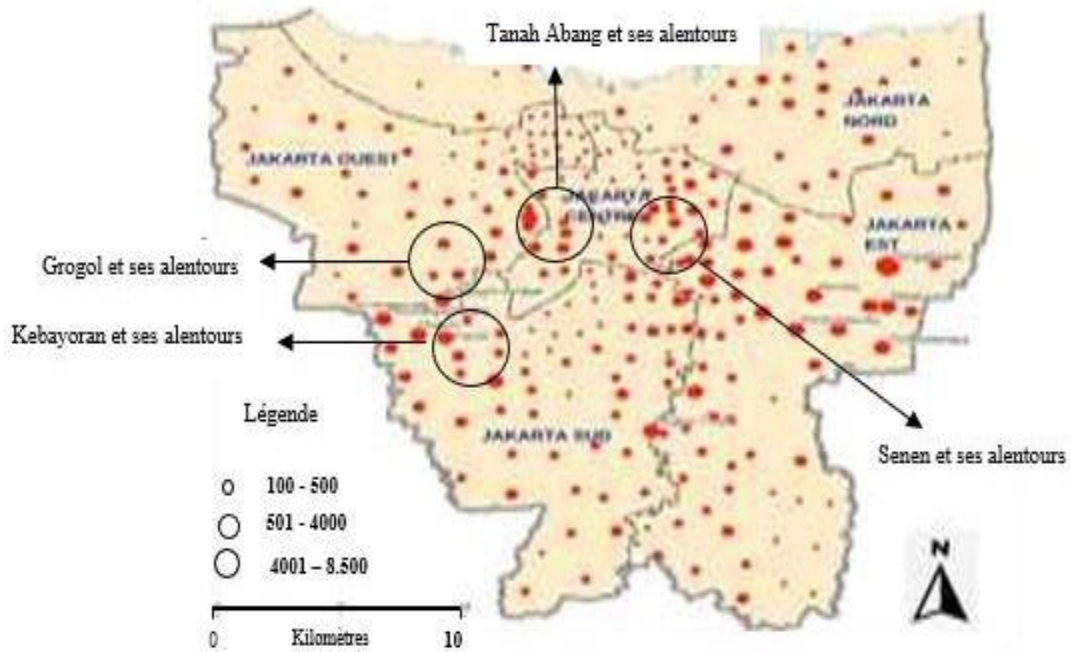
Par ailleurs, on peut retrouver les lieux de résidence des commerçants ambulants en considérant leurs lieux de travail car ils ont sans doute choisi de vivre à proximité de ce dernier.

Carte 18
Lieux de résidence des Minangkabau en 1970 selon les *Kecamatan*



Source :
D'après Naim, M., p.118

Carte 19.
Lieux de résidence des Minangkabau en 2000 selon les *Kelurahan* à Jakarta



Source :
Métadonnée de BPS (2000)

La carte montre que la situation a beaucoup évolué entre 1930 et 1970 pour les Minangkabau. Les lieux sur lesquels ils exercent leurs activités commerciales se sont multipliés à la faveur de l'accroissement de l'agglomération. Pourtant, le quartier de Senen et Tanah Abang reste pour la période des espaces minangkabau privilégiés.

Par ailleurs, deux entretiens conduits l'un avec M.Zaherman, un Minangkabau, chef de RT dans le *Kelurahan* de Tanah Tinggi à Johar Baru et le second avec M.Wilmar, un Minangkabau, chef de RT dans le *Kelurahan* Pisangan Timur, Pulo Gadung nous permettent de confirmer que la rébellion de PRRI a motivé la migration de Minangkabau vers Jakarta mais aussi de déterminer le choix du lieu de résidence.

Je cite ci-dessous les propos de M. Zaherman (âgé de 70 ans)

'... moi et mes amis sommes arrivés à Tanjung Priok en février 1960, et ensuite nous nous sommes installés de manière dispersée. Moi et quelques amis sommes allés à Tanah Tinggi car, on pensait que ce n'était pas si loin de Senen où on espérait pouvoir trouver du travail sur le marché. Je travaillais comme tailleur pour vivre et j'ai ouvert également une boutique de confection mais je n'ai pas réussi et donc j'ai ouvert un restaurant padang avec ma femme où nous avons travaillé jusqu'à son décès...'

Ou encore, selon M. Wilmar (âgé de 69 ans)

'... Je suis parti pour Jakarta car je voulais avoir une meilleure vie. Comme des membres de ma famille avaient déjà réussi sur le marché de Jatinegara, je les ai rejoints dès que je suis arrivé. Je les ai aidés pendant quelques années puis j'ai pensé que je devais avoir un commerce indépendant. J'ai donc ouvert ma propre boutique à Kebayoran car certains de mes amis y travaillaient.'

À partir de ces témoignages, on peut constater que les lieux de résidence des Minangkabau après l'indépendance ont changé par rapport aux années 1930. Cette évolution s'explique à la fois par la multiplication du nombre de migrants et la croissance spatiale de Jakarta. Si en 1930, on comptabilise 2.943 Minangkabau à Jakarta, en 1960, (selon l'estimation de Castle, à défaut de données plus fiables), on peut estimer ce nombre à environ 43.000, ce qui représente un accroissement considérable, à replacer toutefois dans le contexte d'une formidable croissance de l'agglomération depuis l'indépendance.

Pour conclure, si l'on compare les lieux de résidence des Minangkabau, en 1930 et aujourd'hui, on constate qu'ils sont toujours très dépendants des modalités de la croissance urbaine et du glissement vers le sud des activités commerciales. Au début du XX^e siècle, ils vivent majoritairement à Weltevreden à proximité des marchés de Senen et de Tanah Abang. Dans les années qui suivent l'indépendance, ils commencent à privilégier de nouveaux quartiers comme par exemple ceux de Grogol et de Kebayoran, voire, dans une moindre mesure, Pasar Minggu et

Kramat Jati plus au sud. Certains, moins nombreux il est vrai, continuent toutefois à résider à Meester Cornelis ou à Jatinegara.

La présence d'un marché ou d'un centre commercial a toujours constitué le principal critère de choix des Minangkabau lorsqu'ils s'installent à Jakarta. De fait, cette logique perdure aujourd'hui : on constate que les nouveaux quartiers de Tangerang à l'ouest, et de Bekasi à l'est, où l'activité économique s'est beaucoup développée, attirent les Minangkabau. Il faut toutefois faire une petite exception ; à Grogol, quartier où les Minangkabau vivaient en grand nombre dans les années 1970, la présence d'un grand nombre de Chinois, leurs principaux concurrents les dissuade aujourd'hui de s'y installer.

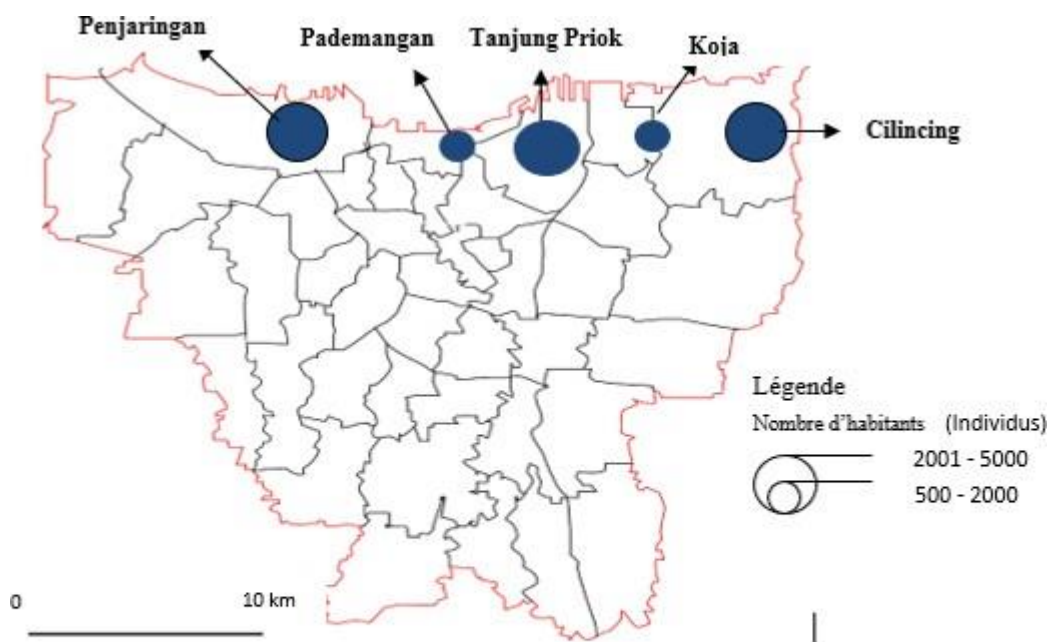
Contrairement aux Minangkabau, les Bugis résident toujours majoritairement à proximité du littoral comme à l'époque coloniale. Les quartiers de Tanjung Priok, de Penjaringan où se trouvent les ports de Tanjung Priok et de Sunda Kelapa, demeurent pour eux des quartiers privilégiés depuis le début du XX^e siècle.

On sait qu'en raison du conflit qui a opposé l'armée nationale aux troupes de Kahar Muzakkar lors de la révolte de DI/TII (1950 – 1965), les Bugis, majoritairement pêcheurs, ont été de plus en plus nombreux à s'installer sur le littoral. En dépit de l'absence de sources documentées, on peut logiquement supposer que c'était préférentiellement à proximité du port de Tanjung Priok. Ceci semble confirmé par divers récits de vie d'habitants du quartier.

On sait par ailleurs, qu'à la suite d'une autre rébellion, un noble Bugis, Andi Azis, après avoir été emprisonné quelques années, s'installa en 1956 dans le quartier de Tanjung Priok. Cela semble confirmer la présence à cet endroit de membres de sa famille, voire de compatriotes. Le travail de Linneton a également mis en évidence le fait que de nombreux migrants Bugis arrivés à Jakarta dans les années 1950, ont décidé de continuer leur voyage vers Sumatra (Linneton, J., 1975, p. 181). C'est la raison pour laquelle le quartier de Tanjung Priok tient une place si importante dans l'itinéraire migratoire des Bugis, qu'ils décident d'y résider définitivement ou qu'ils ne le considèrent que comme une étape sur le chemin de Sumatra. Comme dans les années qui suivirent l'indépendance, des migrants bugis originaires de régions très diverses s'y sont également installés, les Bugis se sont retrouvés toujours plus nombreux le long du littoral.

Dans les années qui suivirent, un autre groupe de Bugis migra à Jakarta mais préféra résider un peu plus à l'est de Tanjung Priok, à Kali Baru de Cilincing. Ce groupe de pêcheurs originaires de Wajo s'installa dans ce quartier où résidaient déjà des Bugis originaires de Wajo. Cette zone était connue pour être très favorable à la pêche, ce qui fait que le quartier devint très populaire chez les Bugis et les autres communautés de pêcheurs. La compétition entre pêcheurs devenant plus vive, certaines familles décidèrent toutefois, de déménager plus à l'ouest, dans un quartier nommé Kamal Muara. Il est par conséquent vraisemblable que c'est entre 1950 et 1980 que les Bugis s'installèrent sur le littoral, de Kamal Muara à l'ouest, à Luar Batang (Penjaringan), à Tanjung Priok et Kali Baru (Cilincing) à l'est.

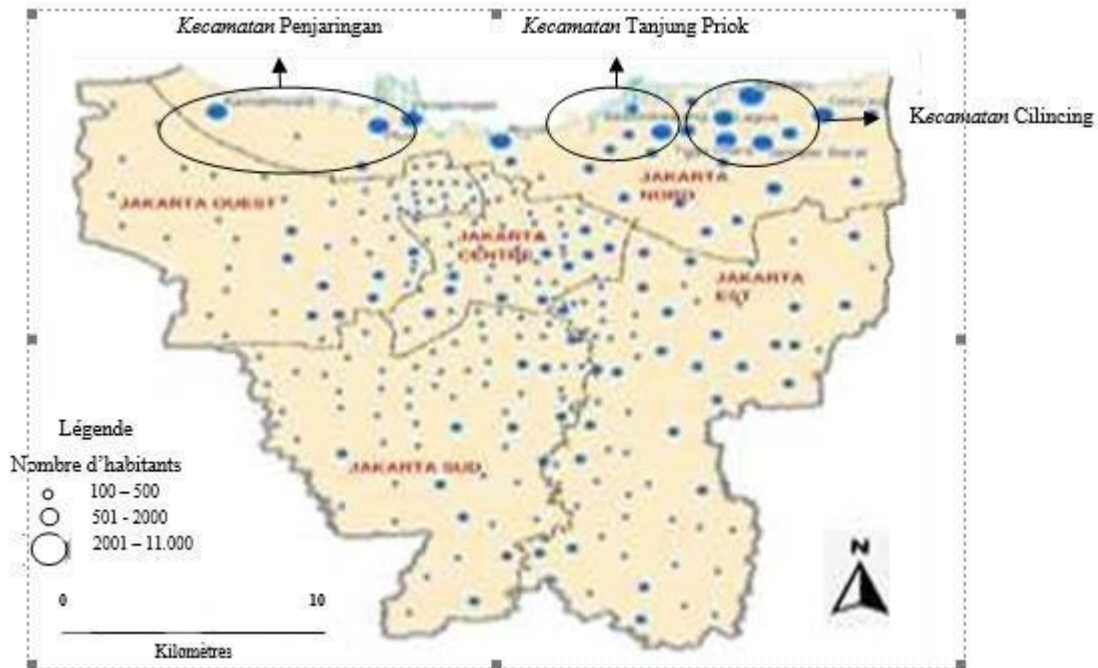
Carte 20
Lieux de résidence des Bugis en 1970 selon les *Kecamatan* à Jakarta.



Source
Recherche de terrain WAHYUDDIN (2019)

Carte 21

Lieux de résidence des Bugis selon les *Kelurahan* à Jakarta en 2000



Source :

Métadonnée BPS (2000)

Différents éléments se conjuguent donc pour expliquer ces implantations bugis le long du littoral : la proximité des zones de pêche bien évidemment, mais aussi le logement assuré par les parents installés avant eux, peu de moyens de déménager, l'existence d'entrepôts et de conserveries susceptibles de fournir des emplois salariés à des populations faiblement diplômés, la plupart des Bugis n'ayant obtenu d'autre diplôme que le brevet des collèges (*tamat SMP*).

Conclusion du chapitre 2

Dans ce chapitre, nous nous sommes interrogés sur les itinéraires migratoires et le choix des lieux de résidence des Bugis et Minangkabau. On peut constater que les itinéraires s'inscrivent différemment dans l'espace pour les deux groupes. Les Bugis sont susceptibles de continuer leur

route lorsqu'ils constatent qu'il leur est difficile d'améliorer leur niveau de vie à Jakarta, tandis que, de leur côté, les Minangkabau qui décident de quitter Jakarta, ont tendance à retourner dans leur région d'origine. Les Minangkabau semblent être attachés plus fortement à leur pays natal que les Bugis pour qui le village reste avant tout en espace hérité des ancêtres fortement ancré dans l'imaginaire. Malgré l'affaiblissement de la culture matriarcale chez les Minangkabau, celle-ci reste toujours vivante, d'où la nécessité pour les migrants de renforcer le lien familial avec les membres de la famille resté au village.

Quant au choix du lieu de résidence, on peut dire que l'organisation spatiale de la ville selon des critères ethniques héritée de la période coloniale n'a pas totalement disparu. Certes, elle n'a plus rien de systématique aujourd'hui, mais l'appartenance ethnique joue toujours un rôle. Les Bugis se retrouvent toujours dans certains quartiers même si aujourd'hui, c'est plus par habitude ou par tradition que par obligation. Il en va de même pour les Minangkabau ; on constate que nombre d'entre eux se regroupent dans certains quartiers, pour des raisons culturelles, professionnels, mais aussi sans doute pour des questions de niveau de vie.

PARTIE 2

Les identités culturelles et politiques des Bugis et des Minangkabau à Jakarta

Cette deuxième partie se compose de trois chapitres dans lesquels on étudiera les identités culturelles des Bugis (chapitre 3), puis celles de Minangkabau (chapitre 4) et les identités politiques des Bugis et des Minangkabau (chapitre 5).

Ce qu'on appelle ici l'identité culturelle correspond à la notion d'« identité d'ethnie » il s'agit principalement des représentations véhiculées par l'héritage ancestral ou la culture des parents et grands-parents par lesquelles les Bugis se distinguent d'autres groupes ethniques. Ces représentations portent sur des éléments matériels et immatériels ; les mythes, les savoir-faire, le repas mais aussi l'architecture par exemple. L'identité telle que conçue dans notre travail, n'est rien figée ou « fixe ». Elle se construit dans la durée et s'inscrit dans une culture commune qui est toujours en voie de transformation et dans laquelle on reconnaît différemment, à des époques différentes, les traces du passé. Autrement dit, on discutera ici d'identité culturelle en tant qu'elle a pu s'inscrire ou s'affirmer dans le passé, ainsi que de son évolution au fil de l'histoire. Ainsi, pour nous, l'identité culturelle correspond non pas seulement aux héritages et traditions telles qu'elles peuvent être reconstituées, mais elle concerne également les nouvelles pratiques, fruit d'une dialectique entre les valeurs et les modes de vie prégnants aujourd'hui en Indonésie. Ces pratiques sont souvent influencées par l'Islam, la modernisation et la globalisation, ainsi que par l'interaction des communautés et des espaces géographiques ou dans notre cas, l'espace d'une métropole en devenir. Méthodologiquement, on se posera ici la question de savoir si les traditions locales se sont perpétuées et comment elles ont évolué avec l'installation des migrants à Jakarta, selon quelles dynamiques ? D'autre part, l'identité politique concerne les choix spécifiques des Bugis et Minangkabau de Jakarta lors des élections législatives de 2019. On discutera également l'identité religieuse de ces deux groupes ethniques, à savoir les affiliations religieuses auxquels s'attachent les diasporas Bugis et Minangkabau.

Chapitre 3

Identités culturelles des Bugis à Jakarta : quelles dynamiques ?

3.1. Les Bugis vus comme une société de pêcheurs : image ou réalité ?

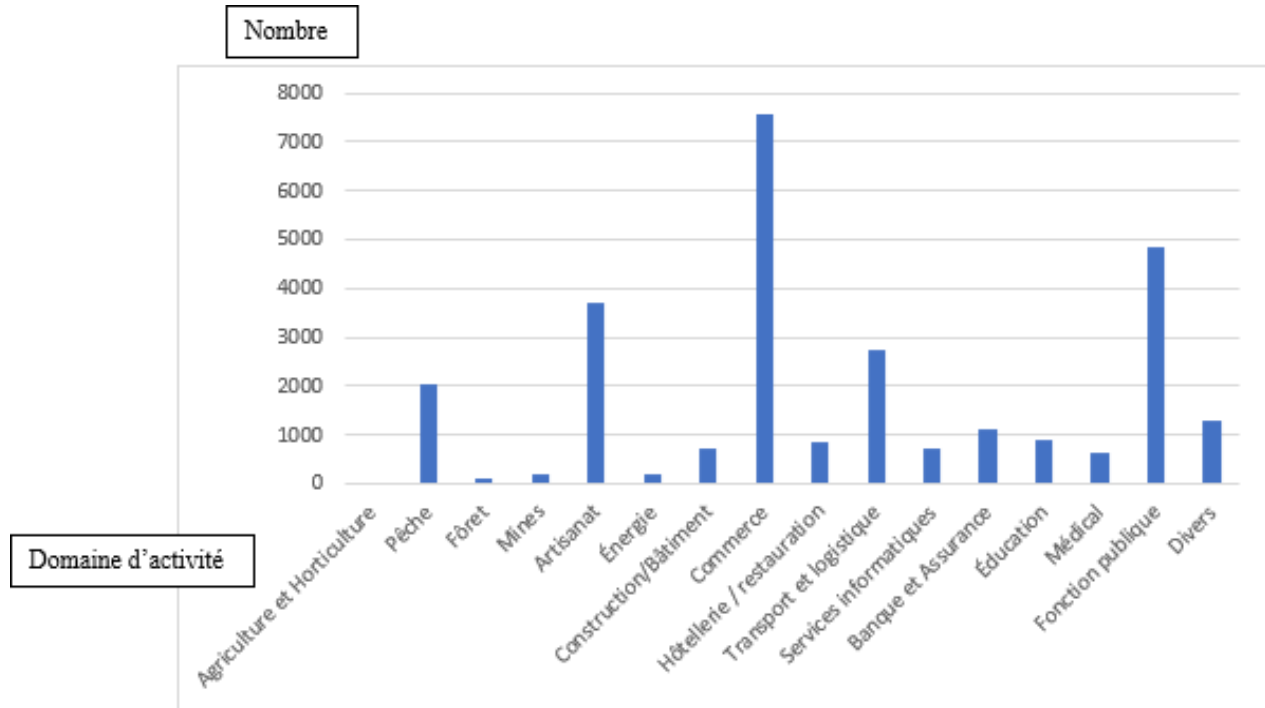
Notre enquête de terrain a révélé que les membres des communautés ethniques non Bugis considèrent les Bugis comme une communauté de pêcheurs ou vivant du travail de la mer. Par exemple les Bugis sont considérés comme des experts en matière de construction navale et comme des connaisseurs du monde maritime ; ils savent quand sortir en mer pour faire une bonne pêche et maîtrisent les techniques de navigation.⁵⁰ La présence de Bugis sur le littoral renforce cette vision. De Kamal Muara, au nord-ouest, à Cilincing au nord-est, ce sont les Bugis qui sont visiblement les plus en lien avec la mer.

Le tableau mérite tout de même d'être nuancé. La variété des professions occupées par les Bugis à Jakarta est grande (tableau 10). La pêche occupe à peine plus de 7%, chiffre qui reste modeste par rapport à d'autres types de professions. Par ailleurs, si l'on considère le nombre de Bugis qui travaillent dans le secteur du commerce, on voit que ce secteur concerne 27% de la population totale des Bugis de Jakarta ; de même, le nombre des Bugis qui travaillent dans la fonction publique est très important.

⁵⁰ Ammarell, G., 1999.

Tableau 10

Professions exercées par les Bugis à Jakarta



Source :

Métadonnées recensement BPS (2010)

La question qui se pose donc est de savoir pourquoi les Bugis sont identifiés à une communauté de pêcheurs ou de « travailleurs de la mer » par les autres communautés ? En fait si 7,3% seulement des Bugis sont pêcheurs, cela correspond à 2028 personnes ce qui est un nombre élevé si l'on considère le nombre total des pêcheurs à Jakarta. Autrement dit les Bugis constituent un groupe ethnique important au sein des pêcheurs à Jakarta.⁵¹ D'autre part, les Bugis sont considérés comme des experts dans la construction des bateaux traditionnels qui accentue leur image de communauté maritime. Par exemple dans la circonscription de Bulukumba dans le village de Tana Beru, il existe toujours des constructeurs de bateau Bugis qui utilisent les techniques et outils de construction

⁵¹ Selon les données publiées par le ministère des pêches et de la marine, il n'y qu'environ trois mille cinq cents le nombre total des pêcheurs à Jakarta.

traditionnels, de sorte que ces bateaux sont des produits originaux, des *pinisi* (photo 5) recherchés par les acheteurs fortunés. Cela renforce sans doute l'image traditionnelle des Bugis

Photo 5.

Construction d'un bateau à Tana Beru, Sulawesi-Sud



Source

Cliché de l'auteur

L'originalité de bien des pêcheurs bugis à Jakarta est qu'ils utilisent des plateformes de pêche appelées *bagang* en bugis. Il s'agit d'une technique de pêche originale. Le *bagang* se compose de grands filets de pêche d'environ 9 x 9 m, attachés à un cadre carré fait de bambou ou de bois, d'un rouleau qui sert à abaisser et à soulever le filet au moment des captures, une source de lumière permettant d'attirer les poissons. Il existe deux types de *bagang* ; certains sont installés directement sur un bateau, d'autres reposent sur des pilotis fichés dans la mer. Bien que les *bagang* soient devenus des marqueurs identitaires bugis, il convient de signaler qu'en raison des échanges entre pêcheurs appartenant à différents groupes, certains pêcheurs non-Bugis maîtrisent aujourd'hui également la fabrication de ces plateformes de pêche.

Photo 6.

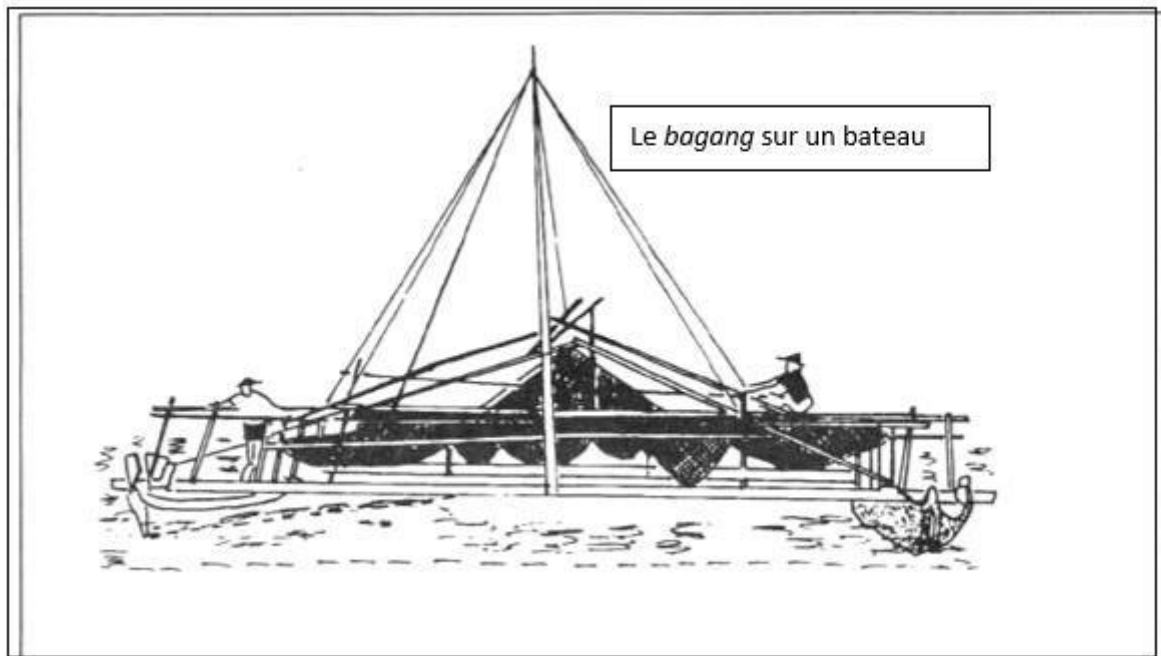
1. Un *bagang* sur un bateau (*perahu*) Bugis à Kali Baru
2. Une plateforme de pêche (*bagang*) installée en mer



Source:

1. Cliché d'auteur (2018)
2. https://id.wikipedia.org/wiki/Berkas:Bagan_tancap_di_lepas_pantai_Sebamban.jpg

Fig. 11
Le fonctionnement d'un *bagang*



Source:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8a/Bagan_perahu.png

3.2. Des mythes et rites traditionnels toujours vivants mais souvent revisités

3.2.1 Les mythes, superstitions et interdits chez les Bugis de Jakarta

L'histoire de Sulawesi avant l'arrivée des Occidentaux aux XVe et XVI^e siècles est mal connue, raison pour laquelle nombre d'auteurs l'appellent « la période obscure ». En dépit des efforts des archéologues qui, à partir de travaux menés dans les grottes de Maros ont démontré que le pays était déjà habité il y a environ 38.000 à 50.000 ans, aucune autre source ne permet d'éclairer cette période « pré historique ».⁵² Les chercheurs en sont donc réduits échafauder des théories en se basant sur la

⁵² Mahmud, M.I., 2018

tradition orale et les légendes populaires qu'il est toutefois très difficile de dater, ainsi que sur un corpus épico-mythologique, d'où l'expression rencontrée parfois « d'ultra – histoire ».

Cette « ultra – histoire » repose sur l'étude d'un texte à caractère épico-mythique, le *sure la Galigo* (*La Galigo*), constitué de divers fragments manuscrits conservés de manière éparse par les Bugis, et conservés dans sa version complète dans les bibliothèques européennes et indonésiennes, l'ensemble constituant un corpus de plus de 6.000 pages (Hamonis, G., 1987, Kern, R.A 1939).⁵³ Pour les anciens Bugis, ce texte est aussi important que le Livre pour les religions monothéistes. De fait, avant leur conversion à l'islam au début du XVII^e siècle, les Bugis se définissaient par rapport à ce récit. Aujourd'hui encore, *La Galigo* constitue un symbole culturel très important pour les Bugis.

La Galigo traite de l'origine du monde et des humains, à la fois explication et ordre du monde. Le texte se transmet de génération en génération par l'intermédiaire de l'aristocratie bugis (*Arung*) dont le sang blanc (*darah putih*) lui confère un statut particulier d'ordre divin. Aujourd'hui bien que l'islam soit devenu la religion dominante en pays bugis, et de ce fait, constitue un des principaux fondements de l'identité bugis, ce fonds culturel traditionnel hérité des temps anciens perdure au sein de chaque famille. C'est le cas tout particulièrement au sein des communautés *To Lotang* dans la circonscription de Sidenreng Rappang (Sidrap) et d'*Ammatoa Kajang* à Bulukumba, bien connues pour observer strictement les valeurs traditionnelles issues de *La Galigo*. C'est ainsi que nombre de familles Bugis pratiquent à la fois la charia et les rituels traditionnels bugis, de manière souvent très syncrétique.

La Galigo décrit un monde ternaire ; deux mondes séparés, habités par les divinités, le monde supérieur (*boting langi*) et le monde inférieur ou des « abysses » (*huri liu -peretiwi*), encadre un monde intermédiaire occupé par les êtres humains. *La Galigo* explique qu'un jour, le fils aîné du dieu le plus respecté du monde supérieur, (*Datu Patoto*) appelé Batara Guru, fut placé à l'intérieur d'un bambou et envoyé sur terre, descendant le long de l'arc en ciel. Il manqua ainsi la présence du premier *Tomanurung* (« l'homme descendu ») créature semi-divine et semi-humaine sur terre. Pour

⁵³ Le livre fut écrit en « vieux bugis » en utilisant d'anciens caractères ce qui le rend difficile à comprendre aujourd'hui, même pour les Bugis. Pourtant grâce au travail des chercheurs, il a été en grande partie translittéré en indonésien, ce qui facilite son accès.

l'accompagner, la fille du dieu le plus important du monde inférieur, sa cousine germaine, *We Nyili Timo*, surgit de l'écume des flots quelques temps plus tard. Elle fut appelée *Totompo* (« la femme surgie du monde d'en bas ») et devint sa principale épouse (Hamon, G., 1983, p. 36). De ce couple sont issues plusieurs générations d'individus dont le caractère est à la fois mi-humain et mi-divin. Les plus connus sont Sawerigading et La Galigo réputés être à l'origine de la noblesse Bugis. Ces êtres de nature semi-divine sont à l'origine de l'ordre cosmique mais aussi social chez les anciens Bugis.

La prégnance de cette vision du monde véhiculée par *La Galigo*, explique que bien des rituels se soient perpétués jusqu'à nos jours. Ainsi, par exemple, certaines familles issues de la diaspora Bugis vivant à Kamal Muara maintiennent une tradition, dite « *mappanok* »⁵⁴ Les pêcheurs, après avoir installé une nouvelle plateforme de pêche, accomplissent un rite spécifique, ils apportent des œufs qu'ils jettent à la mer en recitant certaines invocations. Ce rituel a pour objet de solliciter la bienveillance des dieux du monde inférieur (*Buri Liu*).

Par rapport aux Bugis restés à Sulawesi, les Bugis de Jakarta pratiquent un rituel simplifié. À Sulawesi-Sud, les offrandes ne sont pas seulement constituées d'œufs, mais aussi de riz de différents couleurs (blanche, noir, jaune, rouge), de variétés locales de bananes dites « *utti manurung* », accompagnée de produits de la mer, et du sacrifice, soit d'un coq, soit d'un mouton, soit d'une vache. D'une manière générale, les offrandes sont beaucoup plus variées. Par ailleurs, alors que le rituel ne dure que quelques heures à Jakarta, il peut durer plusieurs jours à Sulawesi, dès lors que l'on tient compte, non seulement du rituel en lui-même, mais aussi de la préparation des offrandes.

Cette simplification du rituel va plus loin encore. Alors qu'à Sulawesi, ce rituel présente un double aspect, les Bugis s'adressant non seulement aux divinités du monde inférieur (*mappanok*), mais également à celle du monde supérieur (*mappaénré*),⁵⁵ à Jakarta, ils ne considèrent que les premières. La notion d'équilibre entre les deux mondes, si importante à Sulawesi, a perdu sa signification à

⁵⁴ *Mappanok* signifie littéralement « porter des choses vers des endroits situés plus bas ». Ce terme correspond sans doute au fait qu'à l'occasion de ce rituel, les Bugis apportent des offrandes depuis leur maison « à plancher haut » au bord de la rivière, voire de la mer (donc à un niveau situé plus bas que l'habitation).

⁵⁵ Littéralement « apporter des offrandes en des lieux plus élevés »

Jakarta. Cela s'explique sans doute par le fait qu'à Jakarta les Bugis vivent essentiellement sur le littoral, donc relativement loin des lieux élevés, et que la structure de la maison traditionnelle s'est modifiée. En effet, rares sont aujourd'hui les habitations à « plancher haut » dans la communauté bugis de Jakarta. Mutation géographiques et mutations sociales ont donc convergé pour aboutir à une simplification drastique des rituels.

La simplification des rituels se lit également dans la façon de présenter les offrandes. À Sulawesi, l'habitude est de préparer plusieurs plateaux (*kappara*) sur lesquels on dispose quatre riz différents ainsi que divers aliments, ce qui n'est plus le cas dans la communauté bugis de Jakarta. Traditionnellement en effet, un officiant (*sanro*) présente les différentes offrandes aux divinités ; le premier plateau est destiné aux divinités du monde supérieur et les autres aux ancêtres dont l'esprit est censé être présent lors de la cérémonie. Selon la tradition, ils participent en « consommant » les offrandes comme autant de nourritures. C'est l'illustration de la non-discontinuité entre les vivants et les morts. Un plateau est également offert à l'esprit qui habite la maison le « *puang punna bola* (le seigneur de la maison) ». De fait, traditionnellement pour les Bugis, chaque maison est habitée et gardée par un esprit auquel les humains qui y résident sont tenus de présenter une offrande afin de conserver sa protection. Certes, cela n'est pas strictement mentionné dans *La Galigo*, mais les mythes évoluent au fil du temps en donnant naissance à de nouveaux rituels, sans que les sources ne puissent toujours être clairement identifiées.

Photo 7.

Kappara chez les Bugis de Sulawesi



Source

<http://www.bugiswarta.com/2015/08/bupati-bone-buka-acara-pesta-rakyat.html>

Tous les rites pratiqués par les Bugis ne sont pas nécessairement reliés à *La Galigo*. Certains n'y font pas référence et sont parfois considérés comme de simples « superstitions » bien qu'ils soient fréquemment pratiqués aussi bien à Sulawesi qu'à Jakarta. C'est le cas, par exemple, de l'offrande faite au crocodile (*punna waé*), « possesseur de l'eau » or « roi de l'eau », considéré comme « le jumeau d'un membre de la famille » que, par respect, il ne faut jamais désigner du nom de *buaja*⁵⁶. Il est ainsi fréquent, lors du franchissement d'un cours d'eau de lancer des œufs à destination du « jumeau divin » vivant dans l'eau.

⁵⁶ *Buaja* en Bugis (*Buaya* en indonésien) possède un sens péjoratif. Le terme désigne le crocodile et par extension un gourmand, voire un Don Juan. Une expression bugis utilise le terme pour désigner le mari infidèle (*oroané buaja*). Une expression indonésienne a le même sens ; *buaya darat* (« crocodile terrestre »).

Photo 8

La fête d'anniversaire d'un « *punna waé* »



Source

<https://regional.kompas.com/read/2012/08/23/1103043/Pesta.Ultah.Seekor.Buaya.Digelar.Semalam.Suntut>

Selon madame Nurhayati Rahman, professeure à l'université Hasanuddin de Makassar avec qui j'ai eu l'occasion de m'entretenir, cette pratique est une manière de penser l'inséparabilité de tous les êtres vivants, conception héritée des ancêtres Bugis qui avaient l'habitude de traiter les espèces animales de la même façon que les êtres humains. Toutes ces pratiques montrent que les Bugis, à l'instar des autres peuples de l'archipel, ont développé au travers des religions du territoire une vision du monde qui lie étroitement monde visible et monde invisible en un tout qui exprime la non discontinuité ressentie entre les hommes, la civilisation et le milieu, un rituel précis permettant d'assurer le maintien d'une harmonie parfaite entre les humains et le cosmos.

Puang Bessé, une vieille dame Bugis originaire de Wajo⁵⁷, avec qui j'ai mené un entretien sur cette tradition m'a expliqué que : « c'est une coutume (*adat*) qui vient de mes ancêtres et toujours pratiquée depuis que je suis petite »⁵⁸ Selon mes parents, je me dois de la conserver.

En effet, il est difficile de dire si elle a véritablement foi en la croyance de ses ancêtres, ou bien si elle se conforme à une simple habitude sans faire preuve du moindre esprit critique. C'est sans doute un moyen de renforcer les liens familiaux dans la mesure où il arrive souvent que les membres de la famille qui habitent loin, à l'occasion d'une visite évoquent le passé et les souvenirs qui vont avec. Autrement dit, il est vraisemblable que le rite soit important pour maintenir l'ordre socio-familiale. C'est sans doute un moyen de renforcer un sentiment d'identité. Le mythe, comme les superstitions ne concernent pas seulement la question de la vérité, leur fonction consiste également à constituer un système de pensée et de philosophie suffisamment cohérent pour pouvoir réduire les incertitudes et les ambiguïtés de l'expérience, tout en assurant certitude et équilibre à l'ensemble de la société. Ils servent à la fois de principes d'explication des phénomènes naturels et de manifestes qui renseignent sur l'état des rapports sociaux ; ils sont à la fois « connaissance et ordre du monde, expérience et organisation du monde » (Stöhr, W, 1968)

Outre le mythe fondateur et les superstitions, il existe également des interdits sociaux chez les Bugis de Sulawesi qui sont toujours respectés par les Bugis de Jakarta. C'est le cas, par exemple, de l'interdiction de prendre une photographie comportant trois personnes, ce que l'on a vérifié sur le terrain. En fait, cet interdit est bien intériorisé chez les Bugis de Sulawesi ; j'ai entendu personnellement un membre de ma famille interdire de ma part, sans qu'aucune explication n'ait pu m'être donnée. Cet interdit se vérifie au sein de la diaspora Bugis de Jakarta, comme j'ai pu le constater en interrogeant trois dames Bugis. Au moment de prendre une photo, l'une d'entre elles a préféré se cacher. Il m'a alors été expliqué que lorsque l'on prend une photo avec trois personnes, la personne qui est au centre court en grave un danger qui peut être mortel

⁵⁷ Cette dame est issue d'une famille noble. Bien qu'elle ne me l'ait pas dit, le fait qu'elle soit appelée « *Puang* – un titre honorifique Bugis » le révèle.

⁵⁸ « ..*iyya ipigau ade tomatoa, mappammula mupa baiccu na toli ijama, na iyya ro paseng to matoa parellui ijaga..* »

Photo 9

Le portrait interdit : une photo comportant trois personnes



Source

Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2018

Chez les Bugis de Sulawesi, les interdits, notamment ceux qui portent sur l'interdiction de faire, de dire ou de se comporter de telle et telle manière, sont liés à la notion de « tabou » (*pamali*). Ils ont pour origine le respect qui est dû envers les êtres surnaturels dont le pouvoir protecteur est reconnu (Mattulada, 1985). Ils sont étroitement liés à l'existence des *Tomanurung*, ces êtres mi-humains mi-divins aux pouvoirs surnaturels. Les roturiers doivent montrer du respect à leur égard. Ces valeurs bugis sont intériorisée et font partie du système de « *pangadereng* (l'ensemble de coutumes traditionnelles bugis) ». Quiconque le viole commet une profanation et met sa vie en danger ; les esprits pourraient le punir. Violer un tabou, ou faire preuve d'irrespect vis-à-vis du *pangadereng*, peut avoir des conséquences graves selon les conceptions bugis.

Les mythes fondateurs, les superstitions et les interdits hérités du passé influencent toujours dans une certaine mesure la manière de vivre de certains Bugis de Jakarta. Ainsi en va-t-il du cycle de vie, toujours célèbre, bien que sous une forme simplifiée.

3.2.2. Un exemple de tradition en partie préservée : les cérémonies liées au « cycle de la vie »

La société bugis est très stratifiée, aussi chaque group social possède-t-il ses propres rituels qui rythment la vie de la naissance à la mort. Chaque étape de la vie se trouve rituellement ponctuée par un rite qui renforce les liens à l'ensemble du groupe (Hamonis, G., 1987, p.197). Ainsi, en ce qui concerne le groupe supérieur, durant la période des trois premiers mois de grossesse, doivent être accomplis trois rituels ; « *mappanre tomangideng* », « *makkatenni sanro* » et « *maccera wattang* ». Le premier est appelé *mappanre tomangideng* ce qui signifie littéralement « nourrir celle qui éprouves des envies ». À cette occasion, on invite les membres de la famille et les voisins pour prier à la santé de la future mère et du bébé, et on lui offre des présents divers, notamment divers fruits, vraisemblablement pour satisfaire les besoins alimentaires de la future mère. Le second est appelé *makkatenni sanro* ; une femme âgée, dotée de pouvoirs surnaturels, qui possède une bonne expérience en matière d'accouchement (*sanro*), accomplit un rite spécifique ; elle masse le ventre de la future accouchée en prononçant des mots magiques (*jappi*) afin de protéger la femme enceinte, voire repositionner le fœtus si besoin. Le troisième rituel (*maccera wattang*) vise également à faciliter l'accouchement.

Si le premier rite (*mappanre tomangideng*) est toujours accompli par nombre de familles Bugis de Jakarta, les deux derniers semblent avoir déjà totalement été abandonnés hors de Sulawesi. De nombreuses personnes interviewées, avouent n'avoir jamais pratiqué ces deux derniers rites, alors qu'ils le sont toujours à Sulawesi-Sud selon mes propres observations. Soit les Bugis de Jakarta ne souhaitent plus s'embrancher de tels rituels, soit plus prosaïquement, il leur est devenu impossible de trouver une femme capable de jouer le rôle de *Sanro*. Par ailleurs, n'oublions pas qu'en ville, il existe aujourd'hui des sage-femmes et des pédiatres, ce qui peut expliquer que les mentalités aient changé. Par ailleurs, l'islam a disqualifié le *Sanro*. Aujourd'hui, le recours à de

telles femmes est assimilé à un *chirk*, terme d'origine arabe qui désigne l'association à Allah, Dieu unique, d'autres dieux ou êtres surnaturels. La pratique d'un tel rituel, bien qu'ancestral est devenu source de péché grave.⁵⁹

Le jour de la naissance, le rituel musulman remplace le rituel ancestral. Au moment de la naissance, le père ou un proche, récite l'appel à la prière de l'islam (*Adzan*) dans l'oreille droite du bébé, tandis qu'un second appel (*iqamah*) est recité dans l'oreille gauche. Sept jours après la naissance, une fête est organisée (*Aqiqah*) durant laquelle deux moutons sont sacrifiés pour un fils et en seul pour une fille. À l'occasion de la puberté, les pratiques musulmanes de la circoncision pour les garçons et de l'excision (au demeurant partielle) pour les filles ont été adoptées (*katte*).⁶⁰

Si nombre d'anciennes traditions assurant l'intégration du nouveau-né à la communauté semblent avoir déjà disparu à Jakarta, certaines se sont maintenues chez les Bugis restés à Sulawesi. C'est par exemple le cas de l'usage qui veut que l'on enterre le cordon ombilical que l'on plante à cet endroit un cocotier entouré d'une clôture de bambou pour le protéger. Cette tradition est liée à une croyance selon laquelle lorsque l'enfant grandit, il ne risque plus de mourir loin de chez lui. Quoi qu'il arrive, il sera enterré là où repose le cordon ombilical. La symbolique est riche d'interprétations : c'est une manière de signifier que les Bugis ne doivent pas oublier leur terre natale symbolisée par leur cordon ombilical.

De toutes les fêtes Bugis qui rythment le cycle de la vie de la naissance à la mort, le mariage reste la plus remarquable. C'est une cérémonie qui nécessite beaucoup d'argent, parce qu'elle

⁵⁹ L'islam enseigne qu'Allah est le Dieu unique. Adorer d'autres dieux est une faute qu'Allah ne pardonne pas, à moins de se repentir d'avoir commis un *chirk* (Coran, sourate an-Nisa ; 48 ; sourate al-An'am ; 88)

⁶⁰ L'obligation de faire l'*Aqiqah* ne vient pas du Coran mais de la sunnah, c'est-à-dire l'ensemble des paroles et œuvres du Prophète, rapportées par ses proches, « le hadith ». Selon At-Tirmidhi (1513), Ibn Mâdjah (3163) et Ahmad (25250) « le messager d'Allah nous a ordonné de faire la *Aqiqah* ; immoler une bête (un ovin ou un caprin) pour une fille et deux pour un garçon. Selon Aboû Dâwoûd (2835) le prophète a dit « chaque enfant est lié à sa *Aqiqah* qui sera immolée pour lui le 7^e jour, jour où on lui rasera les cheveux et où on lui donnera un nom ». En ce qui concerne la circoncision des musulmans, les avis sont partagés : certains disent qu'elle est obligatoire, tandis que d'autres pensent que ce n'est pas une obligation. La plupart considère toutefois qu'il est préférable de la pratiquer afin de prévenir certaines maladies, ce serait donc un acte de propreté.

dure plusieurs jours et concerne de nombreux membres de la famille, les amis et les voisins. Certains disent même que le mariage traditionnel bugis est celui qui coûte le plus cher, comparé à celui des autres groupes. En effet, si un homme veut épouser une femme Bugis, il lui faut préparer une somme d'argent plus au moins importante en fonction de statut de la future épouse. Si elle est issue d'une famille de la noblesse, si elle a obtenu un diplôme universitaire, dispose d'un emploi rémunérateur, ou si elle a effectué le *Haj*, l'usage veut que la famille du marié dispose de plusieurs centaines de millions de roupies avant la demande en mariage. Cette tradition est toujours vivante aujourd'hui à Sulawesi-Sud.

Selon Millar (Millar, S, B., 1989) qui a étudié les mariages bugis à Sulawesi-Sud, notamment dans la circonscription de Soppeng, la cérémonie se déroule selon un certain nombre d'étapes bien définis. La première étape est appelée « *mammanu-manu* » : les parents du prétendant se rendent auprès de la famille de la jeune fille pour demander de manière informelle si celle-ci était déjà promise et, le cas échéant, si elle serait consentante. Si la réponse est positive, en un second temps (*madduta*), la famille du prétendant rend visite à la future belle famille et se déclare officiellement. À l'occasion de ce moment crucial, la famille de la jeune fille pose ses conditions ; elle demande habituellement une certaine somme d'argent, exigence rendue obligatoire par la coutume (*doi panaik*)⁶¹, ainsi que nombre de cadeaux dont le plus important est le « *lise sompa* »⁶² qui peut prendre la forme d'un terrain. La famille du prétendant doit en outre présenter une bague en or comme signe d'engagement. Puis, une négociation s'engage entre les deux familles par l'intermédiaire d'un porte-parole. Il arrive d'ailleurs fréquemment qu'à cette occasion la relation se rompe.

Une fois le compromis établi, il convient de décider du moment où les deux familles se rencontreront pour fixer le jour de la cérémonie (*mattanra esso*)⁶³ et la date à laquelle la famille du futur marié présentera la moitié de la somme prévue dans le « *doi panaik* ». Dans chaque famille, la veille de la cérémonie, doit s'accomplir un rituel appelé « *mappaci* », durant lequel on recite un texte, le *Barazanji* qui évoque, en arabe, la vie du prophète. Une fois la lecture

⁶¹ Littéralement « l'argent préparé »

⁶² Littéralement « valeur de l'adoration ».

⁶³ Littéralement « chercher le jour »

terminée, dans chacune des familles, oncles et tantes sont invités et, comme symbole de pureté. Disposent sur la paume des futurs époux une feuille de henné (*lawsonia inermis*).

La cérémonie du mariage se tient le lendemain ; le futur marié accompagné d'une dizaine, voire d'une centaine de ses proches se rend chez sa promise. La famille du futur marié règle le reste de la somme convenue et dispose les cadeaux devant les témoins. Le mariage peut alors débiter par une promesse et une déclaration solennelle du futur marié envers la mariée face à l'imam et aux invitées. La réception vient ensuite ; la fête peut durer jusqu'à 22 h. Le lendemain, la famille de la mariée accompagne la mariée au domicile de son mari où une nouvelle réception est organisée qui peut durer jusqu'au milieu de la nuit. Quelques jours plus tard, les deux familles se rendent mutuellement visite pour mieux se connaître. Le mariage traditionnel dont les coûts financier et humain sont très élevés, dure donc plus d'une semaine.

Il est vraisemblable que ce soit cette complexité qui explique la plupart des familles Bugis de Jakarta ne respectent plus strictement cette tradition. Certains aspects ont toutefois été conservés.

M. Jafar (60 ans), un migrant Bugis de Kali Baru que j'ai interviewé à ce propos m'a dit que

« Il est devenu impossible aujourd'hui de persuader nos enfants, ils font leur propre choix de mariage. Parfois, lorsqu'ils ont petite amie, ils nous demandent de contacter ses parents. Encore que je connaisse un cas, le fils de mon voisin, qui est allé directement parler aux parents de sa petite amie pour leur faire part de ses intentions⁶⁴ »

À Jakarta, cette tradition *mammanu-manu* est devenue très rare, voire disparu. Le fils décide seul du choix de sa future épouse, ce qui n'empêche pas les parents de donner leur avis.

L'ancienne tradition du mariage telle que décrite par Hamonic, notamment en ce qui concerne l'aristocratie se décompose en plusieurs phases comme suit : « *ri passesu ri menrawe* », « *ri palejja ri tana menroja* », « *ri patuddu ri umpa sekati* », « *riwata cinde lawolo* » et « *ri patudang ri lamming* » (Hmonic, G., p. 1987). Cependant, ce rituel très ancien semble en grand partie

⁶⁴ « ...sekarang anak-anak susah diatur, mereka kadang punya pilihan sendiri. Tidak mau lagi kita tunjukkan calon. Biasa juga dia suruh saja orang tuanya pergi melamar. Pernah ada anak tetangga yang pacarnya sendiri langsung datang melamar.

abandonné même chez les Bugis de Sulawesi-Sud. Il en va de même de la fonction rituelle du *bissu* qui occupait la fonction d'intermédiaire entre les hommes et les dieux⁶⁵

Au sein de la communauté des *bissu*, le *Puang Matoa* fait figure de « grand maître » à qui les dieux sont susceptibles de parler directement et par l'intermédiaire duquel ils s'adressent aux hommes. De nos jours, il existe toujours des *bissu* à Sulawesi-Sud, notamment dans les circonscriptions de Bone et de Pangkep, mais leur fonction traditionnelle n'est plus décisive, raison pour laquelle beaucoup vivent marginalisés et, pour survivre, travaillent dans le domaine du mariage, se chargent, par exemple, du maquillage de la mariée

⁶⁵ Pour comprendre la notion de *bissu*, il faut partir de la définition du genre chez les Bugis. Chez les anciens Bugis, au-delà de l'opposition binaire homme/femme, on distingue entre 5 genres : homme, femme, *calabai*, *calalai* et *bissu*. *Calabai* est un travesti qui s'habille en femme et possède des goûts féminins ; *Calalai* est une femme qui s'habille en homme et possède des goûts masculins ; *Bissu* désigne un individu androgyne qui, ni homme ni femme, est considéré comme une créature sainte capable d'interagir avec les dieux, d'où son rôle fondamental en matière de rituel. (lire Sharyn, G.D., 2006)

Photo 10

Aujourd'hui, le *bissu* est devenu « objet touristique » comme en témoigne cette scène d'un *bissu* en train de se piquer sa gorge avec un *kriss*



Source :
Cliché Irma Puan Mawar

Les *bissu* sont ignorés à Jakarta, et leur nom même a disparu. Pourtant à l'occasion des mariages, certaines traditions peuvent subsister comme, par exemple, *mapacci*, un rituel de purification des futurs mariés la veille de la cérémonie. Cette tradition est demeurée pourtant longtemps inséparable de la cérémonie du mariage ; des feuilles de henné étaient déposées sur les paumes et le front des mariés comme le font les Indiens, mais en récitant le Coran. Il en va de même de la tradition du *doi panaik*, l'obligation pour la famille du futur marié d'offrir à celle de la future marié une certaine

somme d'argent, raison pour laquelle nombre de jeunes hommes issus d'un autre groupe ethnique, refusent d'épouser une femme Bugis comme me l'a dévoilé Rahmat, un jeune Betawi de 25 ans

'... Les femmes bugis coutent sacrément cher. Si on veut en épouser une, il faut pas mal amasser. Si j'étais riche, tout serait simple. Alors, du coup, je ne cherche pas une Bugis, j'en cherche une autre...' ⁶⁶

Photo 11.
Le rite du *mappacci*



Source :

<http://103.150.169.19/jenis/1/ekspresi-budaya-tradisional/28718/mappacci>

Toutefois, bien que cette image reste forte dans les autres groupes, les mariages mixtes ne sont pas rares dans les deux sens.

⁶⁶ '...Perempuan bugis mahal bang. Kalo mau nikah harus nyiapin banyak duit. Kalo kaya sih gak masalah bisa diatur, kalo macam saya sih ogah bang, mending cari perempuan lain aja...'

Aujourd'hui, l'influence de l'islam se fait toutefois sentir à l'occasion de la cérémonie du mariage chez les Bugis ; l'évolution du costume traditionnel en témoignage. Le *Baju bodo* porté par la mariée et sa famille a évolué : alors qu'autrefois c'était un vêtement léger, en soie, à manches courtes, porté à même la peau, qui laissait apparaître les formes féminines, sans doute à cause de la chaleur, il est porté de nos jours avec des sous-vêtements dissimulant les formes. De même, la soie est tissée plus serrée et les manches sont plus longues. De fait, l'islam interdit d'exposer le corps de la femme censée porter le voile et des manches longues. La tradition a donc été réinterprétée. Seul le chapeau porté les hommes de la famille du marié.

Photo : 12

Evolution du costume traditionnel Bugis



Source :

Photo 1 : Anonyme

Photo 2 et 3 : Cliché de l'auteur

Si le costume des femmes Bugis connaît une certaine évolution, chez les hommes il n'y a pas eu beaucoup de changements, la veste est toujours portée avec un chapeau (*songko to Bone*) et un sarong en soie

Photo 13.

Costume traditionnel masculin
(Le régent – *Bupati* Bone en costume traditionnel)



Source :

<https://bone.go.id/2018/10/13/alhamdulillah-songkok-to-bone-warisan-budaya-tak-benda-indonesia/> (consulté le 06/05/2000)

On le constate l'identité n'est jamais figée et n'échappe pas aux valeurs et aux enjeux sociaux du moment. Loin de reposer sur des traditions immuables qui résistent au temps, les identités comme les cultures apparaissent plutôt comme des « bricolages sociaux » en perpétuel remaniement, directement influencés par les circonstances (Di Meo., 2002, p. 175).

La dimension sociale revêt toutefois une importance croissante et remet en cause les anciennes hiérarchies fondées sur la naissance. L'organisation matérielle de la cérémonie en témoigne. Une

famille bugis modeste ne peut, par exemple, pas louer une salle pour organiser la cérémonie. Elle devra se contenter de louer deux tentes de 9 m² installés face à la maison, au fond de l'allée (*lorong*) pour accueillir les invités et toute la décoration sera en bambou. Si elle est un peu plus riche, elle pourra faire appel à une entreprise et, dans ce cas, la décoration de la maison sera en aluminium ou en métal. Dans une famille aisée, par contre, on préférera louer une salle dans un hôtel. Rien ne se sera alors véritablement authentique, mais les matériaux seront de qualité et la décoration traditionnelle. Autrement dit, dans l'espace urbain, les hiérarchies sont aujourd'hui essentiellement sociales de de moins en moins fondées sur l'appartenance ou non à l'aristocratie.

3.3. La hiérarchie sociale traditionnelle Bugis s'est – elle affaiblie en milieu urbain ?

Au sein de la diaspora, en particulier à Jakarta, le mariage est également l'occasion de la remise en cause des anciennes hiérarchies sociales. Avant l'indépendance, à l'époque où les principautés se partageaient le pays bugis, non seulement il était interdit à un roturier de se marier avec une femme issue de la noblesse, mais aucun individu ne pouvait épouser une femme d'un rang plus élevé que le sien. Les interdits ne concernaient donc pas uniquement les mariages entre nobles et roturiers, mais également les mariages entre personnes de rang dissemblable.

De fait, la société bugis est une société d'ordres : (1) *Arung* / noble, (2) *Tau maradeka* / homme roturier libre, (3) *Ata* / esclave. Au sein de ces trois catégories, existe en outre une hiérarchie interne, notamment au sein de la noblesse. Mattulada, célèbre anthropologue Bugis, hiérarchisait les *Arung* de la manière suivante⁶⁷ :

- a) Les nobles véritables (*Anakkarung ri bolang*)
 - 1. *Ana arung mattola* (prince appelé à remplacer le souverain)
 - 2. *Anakarung Matase* (fils et filles de roi)
- b) Les demi – nobles

⁶⁷ Mattulada, 1998, p.27 - 28

1. *Anakarung sipué* : issus d'un mariage entre un noble et une femme libre (*To maradeka*)
2. *Ana cera* : issus d'un mariage entre un noble et un esclave.

Cette stratification ne correspond pas à la notion de classe sociale telle que définie par K. Marx. Elle est culturelle avant d'être économique même s'il est vrai que l'homme qui s'est enrichi par son travail (*tau deceng*) est généralement issu de la classe des hommes libres (*to maradeka*). L'islam a permis à la société bugis d'évoluer. Il est possible à un *tau deceng* d'épouser une femme d'origine noble, ce que les Bugis appellent « acheter du sang » (*melli dara*)⁶⁸.

Aujourd'hui, même à Sulawesi, le mariage entre nobles et roturiers s'est généralisé malgré les réticences de quelques familles de l'aristocratie. La hiérarchie sociale traditionnelle n'a donc pas totalement disparu mais elle s'est beaucoup affaiblie. De nos jours, les hommes éminents (*tokoh masyarakat*) sont souvent des hommes riches ou qui disposent d'un poste officiel important. Ceci étant, le propos mérite d'être nuancé dans la mesure où les membres de l'aristocratie, outre une meilleure éducation, se sont vus offrir des postes importants dans l'administration depuis l'époque coloniale. On comprend ainsi, qu'au moment de se lancer dans la vie, ils disposent d'un capital de départ plus important que les autres.

Mes enquêtes ont montré que presque la moitié des régents (*Bupati*)⁶⁹ disposent d'un titre nobiliaire et se font appeler *Andi*. Par ailleurs, il est significatif que les trois circonscriptions qui correspondent aux anciennes principautés de Luwu, Bone, de Wajo soient toujours gouvernées par les membres des anciennes familles princières.⁷⁰ La circonscription de Gowa est la seule à être gouvernée par un roturier, mais il convient de noter qu'il est issu d'une famille de militaires célèbres, proche de l'ancien président Suharto. Il en va de même dans les partis politiques dont les leaders demeurent généralement apparentés à l'ancienne aristocratie.

⁶⁸ Autrefois, le mariage était un moyen pour la noblesse de perpétuer une filiation de sang pur. Les roturiers préféraient se marier entre cousins au premier ou au second degré (que ce soit du côté paternel ou maternel).

⁶⁹ *Bupati*, élu place à la tête d'un *Kabupaten* (régence) jouant le rôle d'un préfet.

⁷⁰ Andi Fazhar Padjalangi à Bone ; Andi Burhanuddin Unru à Wajo, et Andi Muzakkar à Luwu.

Quoiqu'il en soit, les hiérarchies traditionnelles ont notablement évolué. Il existe nombre de personnes issues de familles roturières à la tête d'entreprise et considérées comme devenant des *tokoh masyarakat*. Il en va de même pour les gens d'origine *maradeka* devenus chefs de village (*kepala kampung* ou *kepala desa*), ce qui était inenvisageable autrefois. De fait, l'islam et l'éducation qui s'est généralisée ont remis en cause les anciennes hiérarchies sociales, avec des nuances toutefois, d'une région à l'autre.

Ainsi, dans la province de Sulawesi-Sud, les traditions ancestrales se perpétuent dans un certain nombre de villages. Le poids social de l'aristocratie explique que des membres familles nobles soient souvent élus, au suffrage universel, membres des assemblées provinciales (*Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah - DPRD*). Tradition et modernité se marient ainsi, d'autant que, très souvent hiérarchie sociale rime avec capital économique.

Aujourd'hui, la place de l'aristocratie a fortement évolué au sein de la société. Alors qu'autrefois, une position éminente au sein de principautés ou d'une quelconque seigneurie permettait de disposer à la fois de terres (rizière, portion de forêts, territoires de pêche etc.) et de la main d'œuvre représentée par toutes sortes de dépendants, tenus de verser en nature ou sous forme de travail diverses prestations, aujourd'hui, ces traditions ne subsistent que sous forme relictuelle. C'est le cas par exemple, dans la circonscription de Pangkep : au moment des moissons, il peut arriver de rencontrer dans les villages des représentants des grandes familles nobles de la région venus chercher leur dû. Cette pratique tombe toutefois en désuétude : les nobles sont moins assurés, voire honteux de devoir se comporter en « mendiants » alors que les dépendants sont moins enclins à suivre l'exemple de leurs parents. Lorsqu'un aristocrate tente de perpétuer ces anciennes traditions, c'est souvent parce qu'il est dans le besoin le plus extrême.

À Jakarta, mes enquêtes ont montré que les anciennes hiérarchies ont été bouleversée à la fois par l'enrichissement de quelques-uns et par l'islam. Ainsi, si la notion de *Tokoh Masyarakat* toujours pertinente, elle ne concerne plus exclusivement les membres de l'aristocratie. Ainsi, à Kali Baru : à la tête de RW 4 RT 4, on trouve aujourd'hui un roturier qui s'est enrichi grâce à la pêche et qui est

reconnu comme « patron » par les habitants. À Kamal Muara, c'est un imam qui est devenu *tokoh masyarakat* en dépit du fait que ses parents sont roturiers.

De fait, le titre de « Haji » est devenu un moyen de grimper l'échelle sociale. Ceux qui ont accompli le pèlerinage à la Mecque et que l'on appelle *Pa Haji* ou *Bu Haji*, inspirent le respect. Le pèlerinage, obligation pour tout musulman qui en a les moyens tant financiers que physiques, est devenu un moyen de s'élever dans l'échelle sociale.

Autrement dit, si les anciens titres nobiliaires comme *Andi* sont toujours porté, si les appellatifs tels *Puang* en marque de respect vis-à-vis de certains, sont toujours usité et témoignent de la volonté de quelques-uns de conserver les éléments d'une identité traditionnelle, les anciennes hiérarchies sont de plus en plus contournées. L'ancienne stratification sociale n'a certes pas disparu totalement. Elle demeure notamment perceptible dans le bâti, mais elle se trouve aujourd'hui considérablement affaiblie.

3.4. Transformation ou disparition de l'architecture traditionnelle en milieu urbain ?

À Jakarta comme ailleurs dans les villes indonésiennes, les quartiers d'habitat informel se succèdent et se ressemblent reflétant plus le faible niveau de vie de la population que son appartenance à un groupe ethnique particulier. Néanmoins, le long du littoral, il existe dans les quartiers occupés par de nombreux Bugis, des ensembles de maisons sur pilotis qui évoquent l'architecture traditionnelle bugis. Cette impersonnalité de nombre de quartiers pauvres, n'empêche toutefois pas les habitants de souligner leur appartenance culturelle par différents marqueurs paysagers.

Ainsi, par exemple, à Kali Baru et à Kamal Muara, outre quelques habitations typiquement bugis conservées, nombre de peintures murales ont été réalisées par les habitants afin d'affirmer leur identité bugis. Une observation attentive permet toutefois de remarquer que ces maisons traditionnelles bugis ont été transformées au fil du temps au gré de l'enrichissement de leur propriétaire.

Photo 14.

Peinture murale dans le quartier de Kali Baru

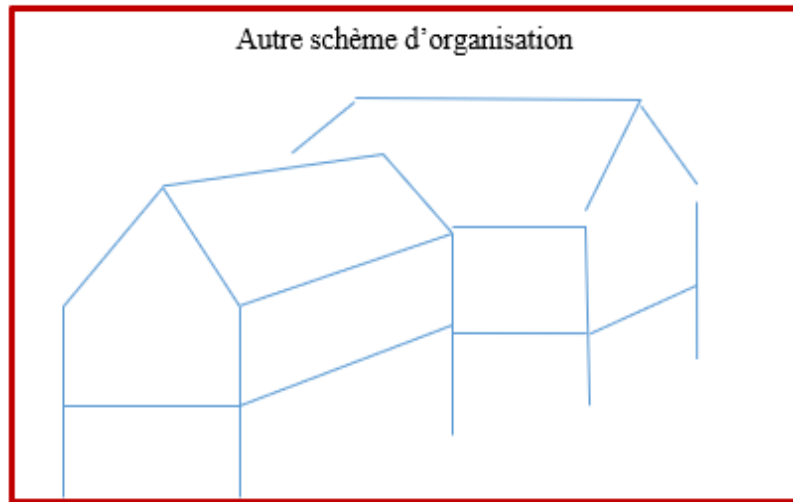
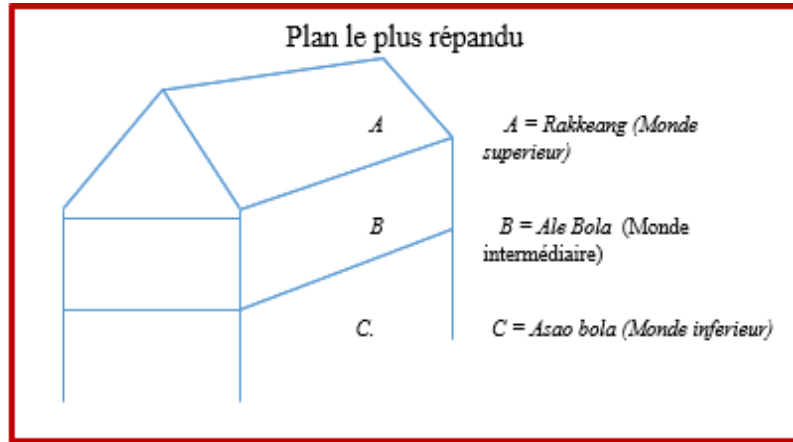


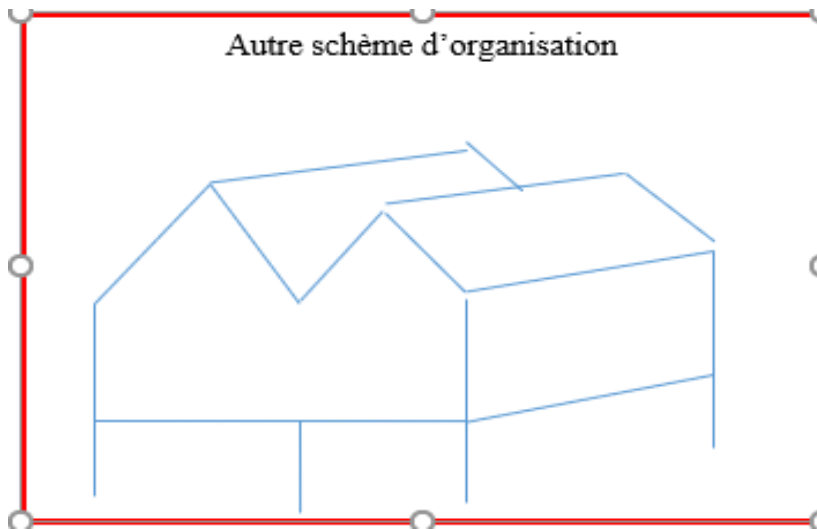
Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2019

Pour mieux comprendre l'évolution architecturale de l'habitation bugis en milieu urbain et ses conditions de préservations, il est nécessaire de s'attarder sur la configuration de la maison traditionnelle en pays bugis. La maison traditionnelle est à « plancher haut », c'est-à-dire perchée sur de hauts pilotis (*rumah panggung*). Ces pilotis ne sont pas fichés dans le sol, ils reposent sur de grosses pierres plates, ce qui fait que l'habitation est dite « posée » et non pas « plantée », ce qui la rend déplaçable. Au travers de cette surélévation, transparait une vision ternaire du monde commune aux populations de l'Indonésie orientale qui établissent une distinction entre trois mondes : un monde supérieur, un monde inférieur et un monde intermédiaire, résidence des humains. À Sulawesi, en pays bugis, la maison traditionnelle est donc toujours construite sur trois niveaux : *rakekang*, *ale bola* et *asao bola*.

Image 1
Plan de maison bugis





Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2018

Traditionnellement, chaque espace ainsi délimité possède une fonction qui lui est propre. Au niveau supérieur (*rakkeang*), sont rangés les biens les plus précieux, notamment le produit des récoltes et les feuilles de *pandanus* (*lontaraq*) sur lesquelles ont été recopiées les différentes versions de *La Galigo*. Il existe d'ailleurs une expression bugis *ujujung alebbirengta* qui signifie littéralement « je mets sur ma tête votre dignité ». Les expressions « sur ma tête » et « dignité » renvoient à la fois à l'emplacement le plus élevé, et à tous les biens précieux, la tête étant assimilée au *rakkeang* « l'emplacement supérieur »

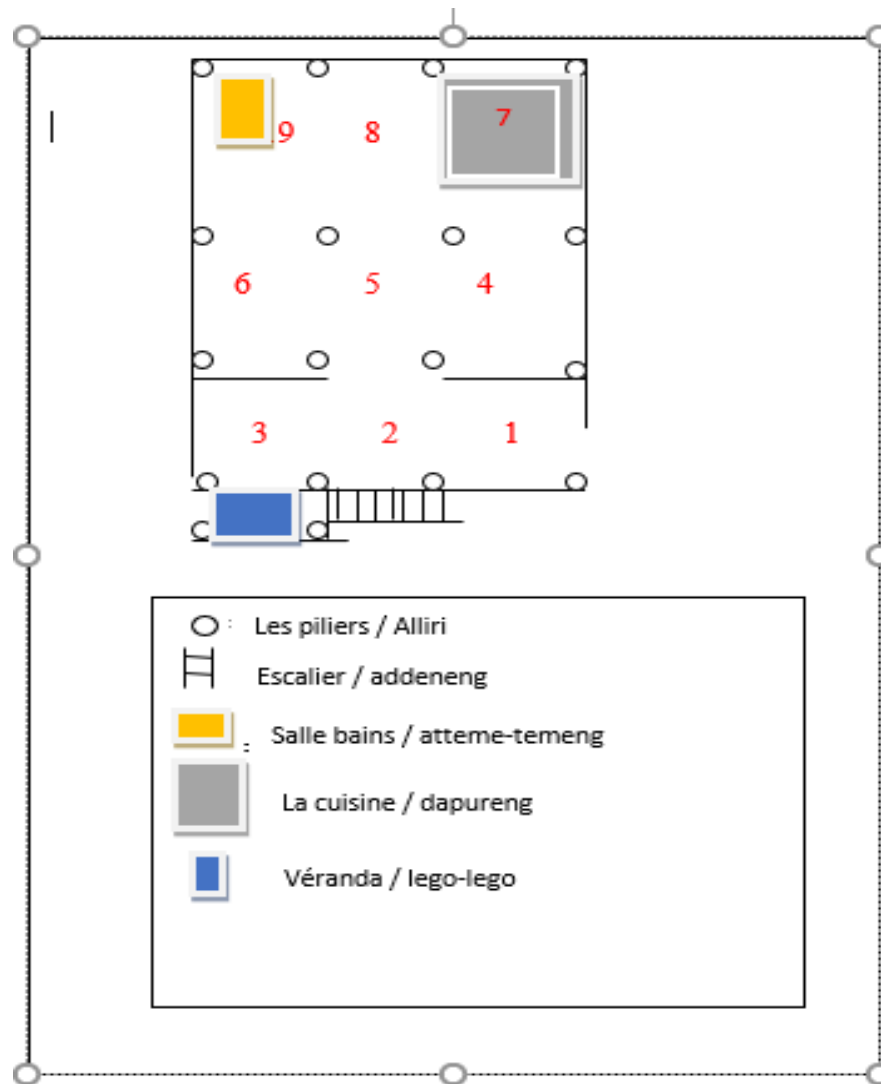
Dans le monde intermédiaire (*ale bola*), vivent les êtres humains. C'est un moyen de signifier que les êtres humains ne sont, ni entièrement bons, ni entièrement mauvais. Enfin, au niveau inférieur, se trouve le *Asaobola*, l'espace où on héberge les animaux.

Au plan horizontal, l'espace domestique est généralement constitué d'un rectangle divisé en trois travées longitudinales (*pallawangeng*) et en trois travées transversales (*latte* ou *lontang*). Cet espace est orienté selon deux axes perpendiculaires ' s'opposent le « devant (*olo*) » et « l'arrière (*munri*) ». L'espace intérieur n'est pas totalement cloisonné, si bien qu'il n'existe pas de pièces à proprement parler mais plutôt des travées. La première est réservée à l'accueil des invités, la deuxième au

sommeil et la troisième aux activités telles la cuisine ou la toilette (*attemetemeng*). Il arrive également fréquemment que l'on trouve une véranda (*lego-lego*), sorte de plateforme qui prend appui sur les deux poteaux qui encadrent la porte d'entrée ainsi que sur deux poteaux supplémentaires placés dans le prolongement des précédents.

Image 2

La division de l'espace intérieur d'un foyer Bugis

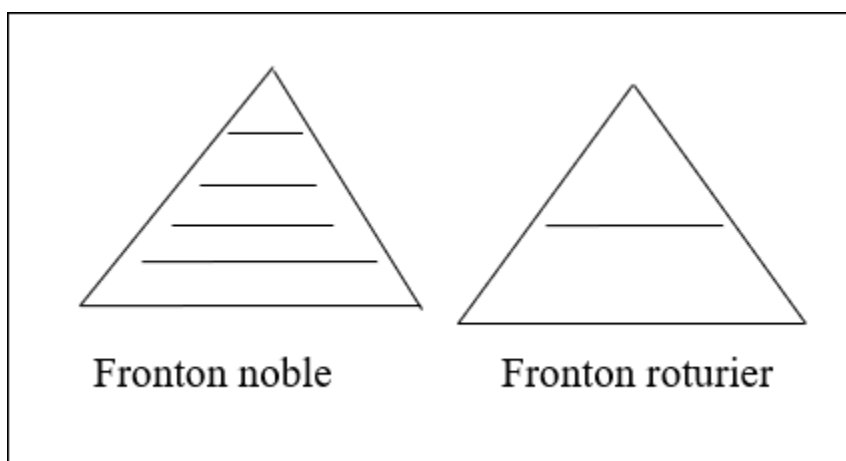


Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2018

Le type d'habitation traduit le statut social des occupants. La maison d'un aristocrate et celle d'un roturier ne peuvent pas être confondues. Plusieurs éléments architecturaux diffèrent, notamment la forme du fronton (*timpa laja*) et celle de l'escalier (*addeneng*). Le fronton est en effet composé d'un nombre variable de panneaux (de 1 à 7), toujours impair, qui traduit la situation hiérarchique du propriétaire. Plus les panneaux sont nombreux, plus le statut du propriétaire est élevé. Les aristocrates font construire habituellement des habitations dont le fronton comporte 5 et 7 panneaux pour une famille d'ascendance princière, voire seulement 3 pour une famille d'un rang plus modeste, contre seulement 2 pour une famille roturière. Il en va de même pour l'escalier : dans une maison noble, l'escalier possède généralement 7 marches ou plus et dispose d'un toit (*salassa*) et d'une rampe, absents dans une habitation roturière.

Image 3
Types de frontons



Source :
Recherche de terrain, 2018 (WAHYUDDIN)

Photo 15.

Types de frontons et d'escaliers



Source :

Recherche de terrain, 2018 (WAHYUDDIN)

Les matériaux de construction varient selon l'état des ressources locales. Le plus souvent sont utilisées pour la toiture les feuilles de pandanus : pour les planchers, et les cloisons, le bambou or le bois de cocotier, voire le très onéreux bois de fer pour les piliers. L'usage du zinc pour les toitures se répand cependant de plus en plus. Certains matériaux sont par contre proscrits, telles

les briques et les tuiles utilisées entre autres à Java. Pour les Bugis, fabriquées à partir de terres argileuses, brique et tuiles évoquent la mort et l'inhumation.

Ces maisons construites avec des matériaux traditionnels existent toujours à Sulawesi-Sud mais entrent aujourd'hui en concurrence avec des habitations construites en dur, soit des maison « bloc à terre » qui s'inspirent des canons occidentaux hérités de la période coloniale, soit des habitations à « plancher haut » revisitées par l'usage du ciment. C'est devenu aujourd'hui la norme. Les bâtiments officiels, les écoles, les dispensaires, les logements de fonction des agents de l'État etc. sont construits de la sorte (Pelras, C., 1975). Certes, ces habitations résistaient mieux à l'incendie, mais l'absence de pilotis les expose aux inondations récurrentes.

L'orientation des habitations au sein des villages répond également à des principes bien précis. Traditionnellement, les maisons s'ordonnaient selon un axe amont/aval, mer/montagne, ou levant/couchant comme dans l'ensemble de l'Indonésie, sans doute pour des raisons ayant trait aux différentes cosmogonies traditionnelles. On peut toutefois y voir aussi une raison pratique comme par exemple, capter les premiers rayons du soleil jugés bénéfiques pour la santé. Le regroupement des villages le long des axes de communication opéré par les colonisateurs, autant à des fins pratiques que de sécurité, a cependant bouleversé l'ordonnancement traditionnel de nombre de villages.

Photo 16.

Une habitation bugis « revisitée » à Kali Baru, Jakarta Nord



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

La maison représentée sur la photo est intéressante dans la mesure où il est toujours possible de reconnaître certains traits qui la rattachent sans ambiguïté au pays bugis, à savoir les pilotis, l'organisation verticale en trois niveaux et l'existence d'une véranda. Toutefois, de nombreuses modifications ont été apportées au modèle traditionnel : les piliers sont en béton, l'espace intérieur a été recomposé, cloisonné et divisé en diverses pièces d'habitation, la toiture est dorénavant en zinc et non plus constituée de matériaux végétaux, le propriétaire n'ayant pas voulu recourir aux tuiles à la différence de ses voisins qui ne sont pas originaires du pays bugis. La moindre utilisation du bois et du bambou s'explique de diverses façons : difficulté d'approvisionnement en bois, préférence donnée à des matériaux qui résistent au feu ; à des matériaux qui témoignent de l'aisance du propriétaire etc.

On apprécie mieux le caractère proprement bugis de certaines constructions à partir de la photo de cette maison construite par un Bugis installé à Kamal Muara.

Photo 17.

Une habitation bugis « revisitée » à Kamal Muara, Jakarta Nord



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Sur cette photo, on distingue mieux encore que sur celle prise à Kamal Muara l'organisation spatiale de la maison bugis. En élévation, elle se compose de trois niveaux, le niveau inférieur restant vide. En plan, l'espace intérieur s'organise en fonction de la disposition des piliers disposés en quatre rangées. Comme à Kali Baru, les matériaux utilisés sont le béton pour les piliers, le bois pour le

plancher et les cloisons. Le fronton ne possède qu'un seul niveau, ce qui signifie qu'il s'agit d'une habitation roturière.

Le niveau supérieur a perdu sa fonction d'abri pour les biens les plus précieux. Dorénavant, il ne sert plus qu'à protéger les occupants de la maison de la chaleur accentuée par la couverture en zinc. Le niveau intermédiaire a conservé son rôle d'espace social et plus généralement d'espace de vie mais il n'est plus cloisonné en diverses pièces comme à Kali Baru.

On le voit donc, à Jakarta, la maison bugis traditionnelle a singulièrement évolué, qu'il s'agisse des matériaux utilisés ou de la transformation des espaces intérieurs. Cela signifie que les traditions architecturales ont évolué, mais aussi les représentations et la fonction symbolique des différents espaces.

Pour cerner le maintien ou l'évolution du sentiment identitaire bugis, l'analyse doit être poussé plus avant et concerner, par exemple, la préservation ou au contraire l'abandon de la langue locale chez les migrants bugis installés à Jakarta

3.5. La langue vernaculaire : l'installation en ville, une menace pour sa préservation ?

La langue bugis est dite *basa ugi*. C'était la langue utilisée au quotidien avant la généralisation de l'usage de l'indonésien, la langue nationale (*bahasa Indonesia*). Par ailleurs, la particularité du bugis est d'utiliser des caractères qui lui sont propres comme en témoigne *La Galigo* soulignant ainsi une forte identité.

L'expérience de terrain actuelle montre qu'à Sulawesi, les Bugis utilisent toujours massivement leur langue locale dans les campagnes, mais beaucoup moins en ville, notamment à Macassar. Le plus souvent, en ville, dans les familles instruites, l'indonésien est utilisé dans le cercle familial de préférence au bugis. En la matière la politique linguistique nationale qui a rendu obligatoire l'usage de l'indonésien dans les administrations et dans le domaine scolaire a joué son rôle, même si son

objectif premier n'était pas d'affaiblir les langues locales et leur usage au sein des familles. Par ailleurs, l'anglais est de plus en plus utilisé dans les échanges internationaux et son usage revêt de plus en plus une signification sociale. Aujourd'hui, parler le Bugis ne sert plus à grand-chose dans la vie professionnelle. Pour occuper un poste valorisant, il faut parler l'indonésien, voire une langue étrangère. De fait, une hiérarchie entre les langues s'est installée.

Le Bugis n'a cependant pas perdu tous ses attraits, l'ancien gouverneur de la province de Sulawesi-Sud s'est montré inquiet de la disparition de la langue locale. Il a lancé un programme de coopération avec l'université Hasanuddin afin que soient recrutés des étudiants en langue et civilisation bugis grâce à des bourses d'étude et des promesses d'embauche comme fonctionnaire dans les secteurs de l'éducation et du tourisme. Ce programme a fonctionné quelques années, puis a été remplacé par un nouveau lors d'un changement de gouverneur, parfaite illustration du rôle du politique dans la préservation ou non des langues vernaculaires.

Ceci posé, on peut s'interroger sur la pratique de la langue locale dans la diaspora Bugis à Jakarta et on peut comparer cette situation avec celle des autres territoires d'accueil où les Bugis vivent en assez grand nombre : on distinguera toutefois le milieu urbain du milieu rural, dans l'hypothèse que cet élément joue un rôle important.

Le recensement de la population de 2010 distingue entre les zones urbaines et les zones rurales, étant entendue que la ville de Jakarta (DKI) est toute entière considérée comme zone urbaine. Cette distinction est toutefois pertinente dans les provinces, notamment dans celles de Kalimantan-Est et de Sulawesi-Sud-Est, dans lesquelles vit une importante communauté bugis (10% de l'ensemble des Bugis dans la première et 8% dans la seconde). Les chiffres montrent que 4% des Bugis installés à Jakarta utilisent le Bugis au quotidien (*bahasa sehari-hari*), tandis que ce chiffre monte à 23% chez les Bugis qui vivent en milieu urbain à Kalimantan et à 28% à Sulawesi-Sud-Est, contre respectivement 46% et 37% pour ceux qui vivent en milieu rural.

On le constate donc, la langue vernaculaire est nettement plus utilisée dans les campagnes qu'en ville. Les raisons en sont sans doute qu'en terre d'immigration, les Bugis ont tendance à se regrouper

comme témoigne l'exemple de Pagatan dans le *Kabupaten* Tana Bumbu dans la province de Kalimantan-Est (Arafah, B., 2020). Les Bugis vivent ici entre eux à proximité de la mer dont ils tirent leur ressource. Les enquêtes de terrain ont montré que leur mode de vie est le même qu'à Sulawesi-Sud : tout le monde souvent parle le bugis, même à l'occasion de la prière du vendredi, où le prêche est effectué dans cette langue comme dans le sud de Sulawesi. Les communautés bugis installés dans la province de Sulawesi-Sud-Est où ils constituent le second groupe après celui des Butonais avec 16% de la population totale, se comportent de la même manière.

L'usage du bugis a une fonction identitaire. C'est une manière de légitimer l'occupation d'un espace précis par un groupe qui en contrôle les ressources ainsi que sa gestion. À titre d'exemple, très souvent, dans les zones rurales, les Bugis ont tendance à légitimer leur installation en recherchant les fonctions de nature religieuse, en devenant un imam ou en dirigeant la construction de mosquées. Le lien social demeure toujours très fort, soit que les migrants soient issus de la même parentèle, soit qu'ils considèrent leurs voisins comme faisant partie de leur propre famille (*sianaq pada oroané*) (Acciaoli, G., 2000, p. 615).

Par contre, lorsqu'ils vivent disséminés et éloignés les uns des autres au sein de villes de taille moyenne, les Bugis ont tendance à délaisser en partie leur mode de vie traditionnel. On ne trouve ainsi de quartier ethnique bugis ni à Kendari (Sulawesi-Sud-Est), ni à Balikpapan, ni à Samarinda (Kalimantan-Est) où les Bugis vivraient en communautés. Certes, les Bugis y vivent en grand nombre, mais dans un environnement multiculturel.

Reste maintenant à expliquer pourquoi les Bugis qui vivent à Jakarta de manière communautaire, ne parlent que rarement le bugis dans leur vie quotidienne ? il est vraisemblable qu'à Jakarta, ville où l'identité « Jakartanaise » est très prononcée, les Bugis sont particulièrement bien intégrés. L'indonésien et le dialecte Betawi étant très proches d'un point de vue lexical et structurel, les nouveaux arrivants désireux de s'intégrer à la société urbaine utilisent facilement ce dernier, symbole d'une intégration réussie. À l'inverse, un Bugis qui n'utilise pas le dialecte betawi est perçu comme un *orang udik*, c'est-à-dire « plouc », terme très péjoratif.

À titre d'illustration : dans une famille bugis de Kali Baru dans laquelle j'ai résidé, lors de mon arrivée, le mari m'a présenté sa femme dont les parents sont tous deux bugis et qui a reconnu savoir parler Bugis. Mais lorsque le père demanda à son fils d'aller acheter des boissons, il s'adressa à lui en dialecte betawi ; de même avec sa femme. Quand je lui demandai la raison de son choix, il me répondit que même lorsqu'il s'adresse en bugis à son fils, celui-ci répond toujours en dialecte betawi. Cela l'a conduit progressivement abandonner sa langue locale. Pourtant, le fils lui aussi comprend le bugis même s'il éprouve des difficultés à le parler à la différence de sa mère qui le comprend et le parle parfaitement. Ils parlent donc spontanément en betawi.

J'ai assisté à une situation similaire à Kamal Muara. Une femme bugis s'est adressé devant moi à sa fille pour lui demander en bugis : « *kegako melo lao ?* » (« où vas-tu ? »). Sa fille lui répondit en dialecte betawi : « *mo kesono* » (« je vais là-bas ») en indiquant en lieu. On voit donc bien qu'il existe des parents qui souhaitent maintenir leur langue maternelle mais que souvent les enfants répondent spontanément en dialecte betawi. C'est le signe d'un fort degré d'intériorisation de l'identité Jakartaïaise chez les jeunes. Cela est toutefois moins vrai chez les personnes âgées qui continuent plus souvent à se parler en bugis, notamment lorsqu'ils se rencontrent à la mosquée, que ce soit avant ou après la prière.

La situation est similaire dans les autres villes de Java. Hamonic souligne qu'à Surabaya, les jeunes hommes ont déjà presque oublié le bugis et le macassar, et utilisent désormais le javanais, la langue de leur futur épouse (Hamonic, G., 1988, p. 73). De même, à Tanah Bumbu, ville de taille moyenne de l'est de Kalimantan, les Bugis n'utilisent leur langue locale qu'en famille ou entre compatriotes. Ils utilisent par contre, le banjar dans le cas où ils rencontrent des locaux. On le constate une fois encore, l'utilisation de la langue de l'hôte permet de s'intégrer plus facilement. C'est un moyen pour les Banjar de considérer les migrants bugis comme des membres de leur famille. L'espace dans lequel évoluent les Bugis influence donc leurs pratiques linguistiques : dans les grandes villes de java, ils abandonnent plus facilement leur héritage linguistique que dans les villes moyennes.

Tableau 11.
L'emploi du bugis

Province d'origine	Milieu urbain (%)	Milieu rural (%)
Sulawesi-Sud	42	80
Province d'accueil	Milieu urbain (%)	Milieu rural (%)
Jambi	39	77
Jakarta	4	-
Java-Ouest	3	6
Kalimantan-Est	23	47
Sulawesi-Sud-Est	28	68
Papoua	9	17

Source :

Recensement de BPS (2010), compilation de tableau 30.3, 30.6, 30.9

L'étude du maintien ou de la disparition de la cuisine traditionnelle est également source d'enseignement, à cette différence près que contrairement à la langue, la cuisine peut se « marchandiser » comme le montre la diffusion de la cuisine chinoise.

3.6. Le maintien des traditions culinaires bugis : une façon pour les Bugis de préserver leur identité ?

Les Bugis comme d'autres sociétés prennent traditionnellement trois repas quotidiens, un petit déjeuner (*manre ele*), un déjeuner (*manre essso*), et un diner (*manre wenni*). L'aliment de base est toujours le riz blanc. On peut cuisiner ce dernier de différentes manières. De fait, la cuisine bugis est une déclinaison de la cuisine indonésienne à base de riz. Ceci étant, en plus du riz, les plats d'accompagnement sont fréquents et multiples ; poisson (poisson-lait, thon, sardine etc.) ainsi que de divers produits de la mer (crevettes, langoustes, calamars, huitres etc.), légumes (liseron d'eau,

cucurbitacées, jacquier, haricots verts etc.) Autrefois lorsque le riz venait à manquer, on le mélangeait parfois avec du maïs (*nanre gesara*). Dans les milieux aisés, notamment à l'occasion des fêtes, on consomme également aujourd'hui, en fin de repas, des gâteaux fabriqués à partir de farine de blé, de sucre, d'œufs et de banane, enveloppés dans une feuille de bananier, de forme grossièrement rectangulaire (*doko-doko, barongko*). D'autres recettes existent, mais celle-ci est la plus fréquente.

Les anciens Bugis ne servaient pas les repas à table mais ils les apportaient sur un grand plateau que l'on déposait sur le plancher autour duquel on disposait autant d'assiettes que de convives. L'usage de la fourchette n'étant pas répandu, à côté de chaque assiette était disposée une coupelle remplie d'eau dans laquelle chaque convive rinçait sa main droite avant de se servir. Les repas étaient pris dans un cadre familial, toutefois fortement teinté de patriarcat, les hommes mangeaient ainsi autrefois séparés des femmes dès lors qu'un hôte était présent.

Le service traditionnel semble avoir déjà disparu à Jakarta : les plats sont en général disposés sur une table, puisqu'il y en a aujourd'hui dans toutes les maisons. Les pratiques de table se sont toutefois maintenues : on mange toujours de la main droite comme partout en Indonésie et dans le monde musulman, la cuiller est préférée à la fourchette et le couteau est rarement utilisé, à la différence des Européens. Les Bugis consomment cependant de la viande mais coupée en morceaux, ou dans la soupe, donc avec une cuiller. Par contre, à Sulawesi, je sais d'expérience que dans les villages, le repas est toujours servi sur un grand plateau posé sur le sol.

La spécificité du repas bugis tend à disparaître à Jakarta où les menus sont de plus en plus indissociés d'un groupe à l'autre. Si au quotidien, l'identité culinaire bugis semble disparaître, on sert de plats typiquement bugis lors de grandes occasions comme les fêtes familiales. De plus, il faut maintenant se rendre dans des lieux spécifiques pour déguster ces plats typiques, souvent dans des centres commerciaux. Dans le centre commercial de Kelapa Gading, par exemple, il est possible de faire servir un *Coto Makassar, Sop Saudara* (soupe de viande), illustrations s'il en est de l'insertion de la cuisine traditionnelle dans l'espace marchand contemporain. Il en va de même la chaîne de

restaurant *Daeng Tata* présente dans plusieurs quartiers de Jakarta, ce qui prouve si besoin était de l'attrait de la cuisine traditionnelle.

Il existe également des pâtisseries-salons de thé qui servent des gâteaux traditionnels bugis, par exemple le *Warung Kopi Phoenam* dans le centre de Jakarta. C'est l'homologue d'un café célèbre de Makassar qui porte le même nom. On s'y retrouve pour discuter autour d'un café et d'une assiette de gâteaux traditionnels. Il participe de la promotion de l'identité régionale car c'est un lieu où l'on invite les voyageurs venus de Sulawesi-Sud.

Conclusion du chapitre 3

Il apparaît clairement que la préservation des traditions culturelles bugis à Jakarta s'opère sur des modes variés, d'un groupe social, voire d'une famille à l'autre. Certes le mode de vie jakartanais a tendance à l'emporter surtout chez les jeunes moins attachés que leurs parents à l'héritage culturel traditionnel bugis. Cependant, il existe toujours des pratiques, des lieux, qui fonctionnent comme autant de marques de reconnaissance pour les Bugis, notamment lorsqu'ils retrouvent leurs compatriotes venus de Sulawesi.

Les traditions bugis n'ont donc pas totalement disparu, mais elles ont évolué, voire se sont notablement transformées notamment dans le contexte de la nouvelle société de consommation. Tradition et modernité ne sont donc pas antagonistes ; l'économie de marché valorise les formes hybridées.

Chapitre 4

Quel maintien des traditions minangkabau dans l'espace urbain ?

Avant de répondre à cette question, nous nous interrogerons sur la manière dont les Minangkabau sont perçus par les autres communautés qui résident à Jakarta. Nous procéderons de la manière suivante : nous interrogerons d'abord le mythe des origines, puis les structures de parenté, la reproduction sociale via le mode de transmission des biens et les règles de résidence, enfin de manière plus concrète, les modes vie traditionnels et les différents marqueurs paysagiques. Chaque fois, nous nous poserons la question de leur éventuelle hybridation.

4.1. L'image stéréotypée des migrants minangkabau à Jakarta

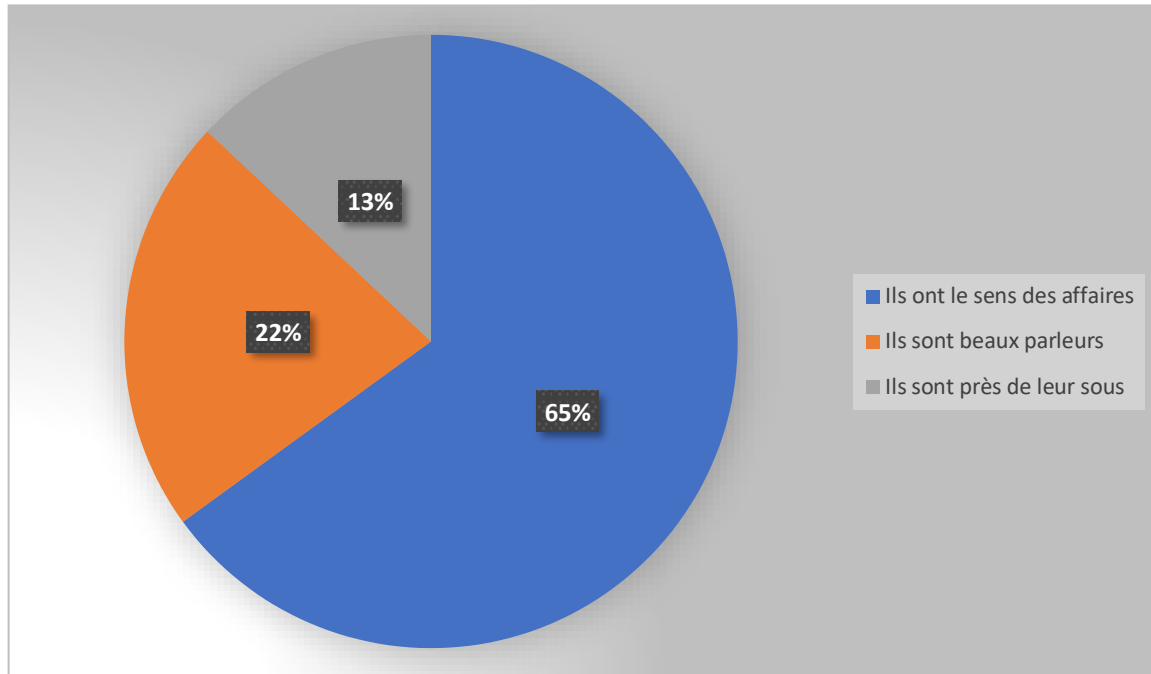
4.1.1. Les Minangkabau sont réputés doués pour le commerce

L'enquête de terrain menée auprès d'une centaine de Jakartanais de toutes origines, auxquels était posée la question suivante : « Que pensez-vous des Minangkabau ? »⁷¹ a donné les résultats suivants : 65 ont répondu « ils sont doués pour le commerce », 22 « ils sont beaux parleurs », 13 « ils sont près de leur sous ». La vision que donnent les Minangkabau aux autres communautés est donc stéréotypée. Il est vrai que nombre de Minangkabau installés à Jakarta sont commerçants. Ils exercent notamment leurs talents dans le secteur du textile-habillement : dans tous les grands centres commerciaux de la capitale, les *urang awak*, sont présents en grand nombre. Ils jouent ainsi un rôle majeur dans le plus grand marché de tissus de Jakarta, le marché de Tanah Abang. Les deux autres stéréotypes vont de pair : ils sont doués pour convaincre les clients et ont le sens de l'économie et des affaires

⁷¹ *Bagaimana pendapat anda mengenai orang Minangkabau?*

Fig.12

L'image stéréotypée offerte des Minangkabau à Jakarta



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

n = 100

En matière commerciale, les Minangkabau se regroupent par affinité. Les commerçants qui exercent dans un même domaine se retrouvent dans les mêmes lieux : les vendeurs de tissus sont omniprésents sur le marché de Tanah Abang, ainsi que dans le centre commercial Thamrin ; les « épiciers » sur le marché de Rawamangun, les tailleurs et les couturières sur le marché de Sunan Giri, de Bendungan Hilir, de Senen et de Palmerah ; les imprimeurs et les exploitants de magasins de photocopies, à Rawamangun, le long de la jalan Waru, les bijoutiers sur le marché de Jatinegara ; les vendeurs de pièces détachées automobile à Kemayoran, les brocanteurs à Menteng etc.

Ces stéréotypes n'ont aucun fondement essentialiste : ils ont vraisemblablement une origine coloniale. Les Minangkabau sont à l'origine des riziculteurs originaires de l'ouest de Sumatra et plus précisément, des hautes terres qui surplombent la ville de Padang. Toutefois, comme en des temps très anciens, le pays minangkabau était connu sous le nom de « pays de l'or », il s'est trouvé très tôt insérée dans les circuits commerciaux à longue distance, avant même l'arrivée des premiers européens. Les contacts entre le Pays minangkabau, la côte orientale de Sumatra et la péninsule malaise antérieurs à l'arrivée des Portugais sont avérés, notamment avec Malacca, le principal port de la région à la fin du XV^e siècle, où rencontraient notamment marchands chinois, indiens et arabes.

La monétarisation accélérée de l'économie au XIX^e siècle sous l'influence du colonisateur néerlandais qui, dans le cadre du système des « culture forcées », développe l'économie de plantation, introduit des germes de changement au sein de la société minangkabau. L'argent prend rapidement une importance considérable et en vient à concurrencer la richesse terrienne traditionnelle. À côté des biens familiaux collectifs, « matrimoines » (*harta pusaka*) transmis de mère en fille, viennent s'ajouter les « acquêts » (*harta pencaharian*) qui se transmettent dorénavant de père en fils souvent sous forme monétaire. Le caractère « sacré » des *harta pusaka* devient moins prégnant et font parfois l'objet de transaction. L'individualisme progresse au sein de la société Minangkabau, au détriment des anciennes structures communautaires (Schrieke, B., 1955, Maretin, J., V, 1961). Est-ce à dire que la culture minangkabau s'est affadie ?

4.2. Mythes fondateurs et système matrilineaire dans l'espace urbain

4.2.1 Que reste-il des mythes fondateurs au sein de la société minangkabau de Jakarta ?

Les interviews réalisées à Jakarta au sein des milieux marchands minangkabau montrent que les mythes d'origine n'ont pas disparu. Cela est vrai, notamment chez les personnes âgées qui ont passé leur jeunesse dans le cœur du Pays minangkabau (*Darek*), ou chez ceux qui ont effectué une scolarité primaire dans la province de Sumatra-Ouest. De fait, dans les *Kabupaten* minangkabau, les programmes scolaires incluent des cours sur la culture locale, ce qui donne l'occasion aux élèves

de s'imprégner de leurs traditions ancestrales. La conversation que j'ai eue avec M. Wilmar, un Minangkabau âgé de 69 ans, en témoigne. Il porte le titre traditionnel de Datuk Simarajo, et s'est présentée comme *Penghulu*, c'est-à-dire comme chef traditionnel d'un *Nagari* Batusangkar à Tanah Datar. Je cite ici ses propos :

« «...Ce que m'ont dit mes parents, c'est que nos ancêtres sont venus du village de Pariangan au pied du Merapi.. ».⁷²

Il n'est pas le seul à se référer au *Darek*, notamment aux hautes vallées enchâssées entre les volcans, pour désigner la région d'origine de ses ancêtres : nombre de jeunes Minangkabau et de Bandung rencontrés via les réseaux sociaux⁷³ disent la même chose et font référence à la même origine mythique. Eux aussi seraient venus de villages situés au pied du volcan Merapi. Il est vrai toutefois que certains doutent de la véracité de ce qui leur a été raconté.

Le récit des origines et des mythes fondateurs des Minangkabau, qui se transmettait autrefois oralement, de même que le droit coutumier (*adat*) est aujourd'hui transcrit, c'est le *Tambo*. Lui aussi reprend l'idée selon laquelle les ancêtres des Minangkabau seraient originaires de hautes vallées de l'arrière-pays de Padang au pied du Volcan Merapi.

Cette strophe l'atteste :

Di mana titiak palito (d'où vient le suif de la chandelle ?)

Di baliak telong nan Batali (derrière la lanterne elle est suspendue)

Dimana asa niniak kito (d'où sont venus nos ancêtres ?)

Di lereng gunuang Marapi (du flanc de la montagne Merapi)⁷⁴

⁷² « ... Yang saya tahu dari cerita-cerita orang tua kami, nenek moyang kami itu berasal dari daerah Pariangan di kaki Gunung Merapi... »

⁷³ Ils se rencontrent dans le groupe WhatsApp « *Minang Pemilih Jokowi* »

⁷⁴ Extrait de « Zainuddin, M., 2013, p 3

Malgré quelques variantes, les Minangkabau partagent largement le mythe des origines : ils pensent que leurs ancêtres sont venus du *Darek*, les hautes terres de l'arrière-pays de Padang, autour du volcan Merapi et de ses environs.

Selon le *Tambo*, tout commence par un déluge qui noie le monde à l'exception des massifs montagneux tels que le Merapi à Sumatra. Trois des fils d'Alexandre le Grand, Maharajo Alif, Maharajo Japang et Maharajo Dirajo échappèrent au déluge en navigant dans trois directions différentes. Le premier devint Empereur Byzantin, le second Empereur de Chine et du Japon tandis que le dernier s'échoua sur le Merapi et s'y installa avec ses compagnons. Ils fondèrent dès lors trois « pays » ou « districts » : *Luhak Nan Tigo* (« Les trois premiers établissements » à savoir Agam, Tanah Datar et Lima Puluh Kota) qui constituèrent le *Darek*.

Par ailleurs, toujours selon le *Tambo*, le roi Sri Maharajo après avoir épousé une roturière, Indo Tjalita, donna naissance à un fils Parpatih. Après leur séparation, Indo Tjalita se remaria avec un forgeron du nom de Tjate Bilang Pandai et donna naissance à deux enfants : une fille, Putri Zamilau et un fils, Katumanggungan (Josselin de Jong, P, E, 1980. p.74). Les deux fils issus d'une mère, mais de pères différents, sont à l'origine de deux lignages dont on reparlera. Est-ce à dire que c'est parce qu'ils sont issus d'une même mère que la société minangkabau est matrilineaire ? ou bien est-ce à cause du manque d'hommes ? Nul ne sait.

Quoi qu'il en soit, nombreux sont également les jeunes Minangkabau installés à Jakarta qui ne font pas leur ce mythe des origines. Pour preuve, Arini, cette jeune Minangkabau de 25 ans, née à Jakarta de parents nés en Pays minangkabau, à Bukittinggi, mais installés à Jakarta depuis 1970, pour qui l'histoire des Minangkabau commence avec l'arrivée de l'islam et la construction des premières mosquées (*surau*) à Padang Panjang.

On le constate donc, aujourd'hui, seules les personnes âgées, éduquées en Pays minangkabau, se réfèrent toujours à ce mythe d'origine. La jeunesse actuelle a tendance à assimiler aujourd'hui identité minangkabau et islam. C'est sans doute la raison pour laquelle le système social traditionnel, et notamment le matriarcat, ont tendance à s'affaiblir.

4.2.2 L'affaiblissement du système matrilineaire dans l'espace urbain

L'un des traits distinctifs de la culture Minangkabau est que la filiation y est matrilineaire. En témoigne le rôle tenu par le *mamaq* (l'oncle, le frère de la mer) envers ses neveux (*kemenakan*). Selon le droit coutumier, c'est le *mamaq* qui subvient aux besoins de ses neveux, ce qui explique qu'il contrôle les *harto pusako* (le patrimoine). Les enfants sont donc placés sous la responsabilité de leur oncle qui joue le rôle de père « sociologique » aux côtés du père biologique.

Au sein de la communauté formée les migrants minangkabau de Jakarta, ce système relationnel a notablement évolué. Aucune famille interviewée n'a affirmé l'importance de le préserver. Tous vivent dorénavant au sein de familles nucléaires comprenant le père, la mère et les enfants. Ces derniers ne sont plus directement placés sous l'autorité de leur oncle maternel mais plutôt sous celle de leur père. Cela ne veut pas dire pour autant que les relations entre *mamaq* et *kemenakan* ont cessé. Le *mamaq* continue de rendre souvent visite à ses neveux non seulement pour prendre des nouvelles, mais aussi pour donner son avis et, parfois, de l'argent sans rien demander en échange (Marzali, A., 2000, p. 14).

Si le renforcement de la famille nucléaire à Jakarta ne semble faire aucun doute, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'affiliation traditionnelle au clan (*suku*) qui s'effectue toujours selon des règles matrilineaires. Ainsi, lorsque les deux époux sont Minangkabau, le clan auquel se rattachent les enfants est toujours celui de leur mère. Lorsque la mère est d'origine minangkabau mais que le père est issu d'un autre groupe ethnique, l'affiliation des enfants est plus délicate. Pour les uns, ils doivent se rattacher au clan de leur mère quitte à ce qu'une série de cérémonies rituelles soient organisées, tandis que pour d'autres, il ne peut en être question. Enfin, lorsque c'est la mère qui est issue d'un autre groupe que celui des Minangkabau, tout s'accorde à dire qu'il ne peut être question de rattacher les enfants à un quelconque clan minangkabau. On le constate donc, la culture traditionnelle minangkabau a sensiblement évolué à Jakarta ; l'évolution du mariage et du système d'héritage en témoigne.

4.3 L'évolution du mariage traditionnel et du système d'héritage.

4.3.1. La fête de mariage demeure toujours un marqueur de l'identité minangkabau au sein de l'espace urbain jakartanais.

Toutes les observations que j'ai faites vont dans le même sens : la culture d'origine détermine le choix de la cérémonie et des rituels. Dans le cas qui nous intéresse, il convient d'opérer une distinction entre *Darek* et *Rantau*, à savoir entre population originaires des hautes terres de l'ouest de Sumatra autour de Tanah Datar et de Bukittinggi, et celles qui résident sur le littoral autour de Padang et Pariaman. Dans le premier cas, la famille du futur marié apporte une dot à la famille de la future épouse sous forme d'argent ou biens précieux comme cela se pratiquent généralement dans tout l'archipel. Dans le second cas, au contraire, des membres de la famille de la future épouse se rendent au domicile de celle du futur marié et apportent la dot, L'usage veut que lors des négociations entre les deux familles, celle du futur marié fixe la somme (*bara dijapui*). Ceci étant, une fois les présents reçus, l'usage veut que la famille récipiendaire offre également des présents en retour, d'une valeur sensiblement équivalente. Il s'agit donc moins de véritables dons que d'échanges sous forme de dons et de contre-dons.

L'opposition entre les deux cultures d'origine, celle du *Darek* et celle du *Rantau*, se vérifie toujours au sein de la communauté minangkabau de Jakarta. Paradoxalement, les enquêtes menées montrent que c'est la culture du *Rantau*, c'est-à-dire des Minangkabau qui les premiers ont quitté les hautes terres au XIX^e siècle, qui semble la plus conservatrice. L'interview de Madame Gebi, âgée de 35 ans, qui exerce en tant qu'institutrice dans une école privée musulmane (l'école Annajah dans le sud de Jakarta) en témoigne. Ses parents, tous deux minangkabau originaires de Pariaman l'ont amenée à Jakarta à l'âge de 3 ans. Je cite ses paroles :

« ...mon père m'a dit que même si nous vivons à Jakarta, il faut absolument préserver la coutume. Il a exigé que je trouve un mari minangkabau, ajoutant qu'il n'était toutefois pas nécessaire qu'il

soit originaire du même village. C'est la raison pour laquelle je suis mariée à un Minangkabau de Bukittinggi... »⁷⁵

Elle a par ailleurs précisé que la cérémonie s'est déroulée strictement selon un rituel minangkabau.

Il n'en a pas été de même lorsque mes interviewés étaient originaires de Bukittinggi et de Tanah Datar. Ces derniers m'ont semblé plus ouverts, étant plus libres dans le choix de leur conjoint, le mariage avec une ou un Minangkabau n'étant pas obligatoire. Selon Arifin⁷⁶, dans le cœur du pays Minangkabau, à Tanah Datar, l'*adat* peut être sujet à interprétation. Cela prouve qu'au sein même de la communauté minangkabau de Jakarta, différentes traditions issues du pays d'origine sont toujours perceptibles. Peut-être est-ce que ce sont les progrès de la scolarisation, plus précoce à Bukittinggi qui expliquent ces différences

Traditionnellement, dans le mariage minangkabau, il est interdit de se marier avec une personne du même clan. L'idéale est donc de se marier avec un fils du frère de la mère, ou à défaut, avec un membre d'une autre famille, mais toujours parent du frère de la mère, lequel relève donc nécessairement d'un clan différent. Il est toutefois possible d'épouser une personne sans lien de parenté direct avec le frère de la mère, à condition que celle-ci réside dans le même *nagari*. Ce qui est par contre fortement interdit, car considéré comme un inceste, c'est d'épouser une personne issue du même clan que le sien.

Le tabou de l'inceste est toujours strictement respecté au sein de la communauté minangkabau de Jakarta. Toutefois, le mariage « idéal », à savoir celui qui voit l'épouse s'unir au fils du frère de la mère, est de moins en moins fréquent. Par ailleurs, seules les familles issues du *Rantau* (notamment de Pariaman) exigent de leurs enfants qu'ils épousent un ou une Minangkabau. En effet, très souvent, les mariages sont « mixtes », l'un des conjoints n'étant pas minangkabau. Les 100 épouses minangkabau enquêtées, 74% déclaré ne pas avoir épousé un Minangkabau. Par contre, toutes ont

⁷⁵ '... ayah saya pernah bilang meskipun kita tinggal di Jakarta tapi ada tharus tetap dipertahankan. Termasuk dalam pernikahan. Dia memang mengharuskan saya memilih calon suami orang Minangkabau tapi tidak harus orang sekampung. Itulah saya menikah dengan orang dari Bukittinggi...'

⁷⁶ Arifin, S., 2018, p.23

épousé un musulman. Il est vrai toutefois, que ce phénomène de mariage « mixte » n'est pas propre à la communauté minangkabau de Jakarta, il se rencontre de plus en plus fréquemment à Sumatra.

De nos jours, à Jakarta, c'est le futur marié qui choisit son épouse, pas tout à fait librement cependant. Ce que nous disent les enquêtes, est qu'il suit les conseils de ses parents qui lui laissent le libre choix de son épouse à condition qu'elle soit musulmane sous peine de rupture avec la famille. L'évolution est donc significative au sein de la diaspora. Le père et la mère ont désormais un rôle à jouer et le marié n'est plus considéré comme autrefois comme une simple « pièce rapportée » le *mamaq* a en grande partie perdu sa fonction de « marieur ».

La cérémonie du mariage elle-même est modifiée, les anciennes pratiques n'étant plus respectées à la lettre. Traditionnellement, l'initiative revenait à la famille de la future mariée qui, une fois les négociations abouties, présentait bague et cadeaux divers à la famille du futur époux en gage de fiançailles, cette dernière effectuant un contre-don (*batimbang tando*) en signe d'acceptation. Suivaient ensuite l'envoi du bétel à la famille du futur marié en symbole de l'engagement commun, puis celui de l'argent destiné à financer la cérémonie et, enfin, après la fête elle-même, l'échange de cadeaux (Van Eerde, cité par Josselin de Jong, P, E., 1980, p.78). La famille de la future épouse jouait donc un rôle prééminent.

À Jakarta aujourd'hui, ces pratiques traditionnelles se sont simplifiées. L'organisation du mariage ne prend plus que quelques heures : au sein de la salle réservée pour la cérémonie, deux espaces distincts sont délimités, le premier pour la cérémonie proprement dite, à savoir le consentement des époux et la signature devant l'officier d'état-civil et les témoins, et le second pour la fête.⁷⁷ Une fois cette procédure effectuée, le couple est invité à prendre place sur le *pelaminan* où les familles et les invités viennent le féliciter, offrant généralement un cadeau ou de l'argent déposé dans un coffret posé devant le couple. Comme le souligne dans son interview M. Afriza (40 ans), responsable de la demeure « traditionnelle » minangkabau (*rumah gadang*) dans le parc à thème, Taman Mini de Jakarta, rares sont aujourd'hui à Jakarta, les Minangkabau qui suivent strictement les rituels en

⁷⁷ Dans le cas d'un mariage musulman, il est obligatoire d'avoir également obtenu l'autorisation du ministère des Cultes.

vigueur autrefois à Sumatra, en Pays minangkabau. Efficacité et simplicité sont dorénavant de mise et nombre de traditions ont été abandonnées, à l'exception toutefois du « *malam bainai* (la nuit de *bainai* ou nuit avant la fête) ». À cette occasion, la future mariée se doit de participer à une série de rituels : une demande en mariage formelle, suivie de l'accord de sa mère, l'imposition du henné sur ses mains et, enfin, un repas servi aux invités le plus souvent accompagné de musique traditionnelle.

Quoi qu'il soit, les cérémonies de mariage constituent autant de marqueurs de l'identité minangkabau au sein de l'agglomération de Jakarta. Les costumes portés par les mariés, la décoration des lieux où se déroulent les festivités, témoignent de l'appartenance à la culture minangkabau. Il en va de même pour la musique et les danses traditionnelles choisies pour la fête.

Photo 18.

Les décors d'une cérémonie de mariage à Jakarta



Source :

Enquête de terrain, 2019 (WAHYUDDIN)

La photo montre bien l'utilisation qui est faite de la représentation de la maison traditionnelle minangkabau dont la toiture évoque la corne d'un buffle. Ce type de représentation constitue un signe particulièrement représentatif de la culture minangkabau tout comme l'abondance des dorures censées rappeler la production des mines d'or dans cette partie de Sumatra.

Photo 19.

Des Minangkabau en tenue de mariage



Source :

Collection privée

Il en va de même des costumes portés par les mariés, les Minangkabau revêtent toujours a tenue traditionnelle minangkabau dont les détails varient toutefois en fonction de l'appartenance à tel ou

tel *nagari* ou *kampung*, voire à telle ou telle appartenance sociale. La mariée se doit de porter une sorte de tiare (*sunting*), enveloppante et ajustée au point de recouvrir les oreilles, ornée de divers motifs qui évoquent autant d'animaux marins ou de plantes superposés. Son principal vêtement est le *baju kurung*, sorte de tunique longue en soie ou en coton, brodée d'or, portée sur le *sarong*. Comme on peut donc le constater, traditions minangkabau et traditions musulmanes se sont entremêlées : bien que musulmane, la mariée ne porte ni voile ni foulard. Quant au *baju kurung*, porté par nombre de femmes dans le monde malais avec quantité de déclinaison locales, il emporte avant tout qu'il soit de bonne tenue car brodé d'or (*songket*), et qu'il soit long pour bien couvrir le corps de la femme comme le veut la tradition dans le monde malais, un chapeau traditionnel appelé *saluak*, ainsi qu'une veste, un pantalon et un *sarong* court qui s'arrête aux genoux. Tous ces vêtements sont également brodés d'or.

Un pareil décor et de telles tenues pour un mariage soulignent l'attachement à la culture minangkabau et permettent aux participants de marquer leur appartenance à un même groupe et, partant, de se distinguer des autres communautés. C'est un moyen de préserver une identité à caractère ethnique au sein d'un espace urbain où se mélangent de multiples cultures et de marquer sa différence. Les Minangkabau utilisent à ce propos l'expression *urang awak* « notre peuple » pour bien marquer ce sentiment d'appartenance.

Cette affirmation d'une identité ethnique n'oblité pas pour autant la conscience qu'ont les uns et les autres de leur statut et de leur rang social. Le lieu choisi pour la fête, hôtel, bâtiment public, voire résidence particulière, en témoigne, de même que la nature des décors et des matériaux utilisés, ainsi que la qualité des vêtements. Les identités sont donc plurielles : appartenance ethnique et statut social s'entremêlent.

Le mariage constitue donc un bon indicateur des mutations survenues au sein de la communauté minangkabau que l'on traite du choix du futur époux, du rôle du *mamaq*, de la simplification du rituel ou de l'évolution du décor et du costume. Reste maintenant à préciser dans quelle mesure, en matière de succession, les règles d'héritages se sont maintenues.

4.3.2. Les règles de succession et leur évolution

Traditionnellement, les Minangkabau distinguent entre plusieurs types de biens : les *harto pusako*, les *harto pencaharian*, (Josselin de Jong, P, E., 1980, p.57). Les *harto pusako* correspondent « au matrimoine ». Ce sont des possessions indivises dont la transmission se fait uniquement par les femmes, sorte de bien-fonds composés de rizières et de trésors familiaux. Les *harto pencaharian*, sont des « acquêts », des gains ou des avoirs personnels qui se partagent par le mari et la femme après le divorce. Lorsque l'épouse devient veuve, les *harto pencaharian* se partagent en deux parts, la première revenant à la femme et aux enfants, et la seconde aux parents du mari. Au décès de l'épouse, les *harto pencaharian* se partagent par moitié entre les enfants et le mari (Collet, O., 1925, p. 445 – 446). Les *harto pusako* sont gérés par le *mamaq*, le frère ou l'oncle maternel qui fait office de chef de lignée et dont le rôle consiste à satisfaire aux besoins des générations qui vivent sous le même toit (*parui*). Ces biens, les terres notamment, sont possédés et gérés collectivement. Le droit coutumier (*adat*) veut qu'ils se transmettent en ligne maternelle, ce qui n'est pas le cas des « acquêts » (*harto pencaharian*). On le constate donc, droit coutumier et droit musulman se sont entremêlés.

Autrefois, il était strictement interdit de vendre les *harto pusako*, ce qui n'est plus toujours le cas aujourd'hui, dans des cas bien précis cependant : pour remettre en état la maison familiale, pour financer l'intronisation d'un *penghulu*, placé à la tête d'un *nagari*, pour fêter le mariage d'une fille de la lignée, pour financer des funérailles etc. (Kato, T.,1978, pp. 3-4). À ces motifs traditionnels, s'ajoutent également aujourd'hui le financement du *haj*, le paiement des indemnités dues aux familles de victimes lorsque des meurtres ont été commis par des membres du *parui*. Cette évolution est devenue source de conflits, notamment à Padang et, plus généralement, dans les espaces pour diverses raisons, à savoir la forte pression foncière et la rareté des terrains que se disputent les promoteurs, ainsi que télescopage entre trois traditions juridiques : coutumière (*adat*), musulmane, indonésienne.⁷⁸

⁷⁸ Lire Colombijn, F.,1992, pp. 428 - 464

La situation est sensiblement différente à Jakarta où il n'existe pas de *harto pusako*. Les acquêts (*harto pencaharian*) se transmettent selon les principes du droit musulman, c'est-à-dire en ligne masculine, le frère étant favorisé par rapport à sa sœur. Ceci étant, toutes sortes de situations, plus ou moins complexes, se rencontrent. Ainsi, j'ai rencontré à Rawamangun (Jakarta-Est) une famille minangkabau originaire de Pariaman qui avait deux enfants, un garçon et une fille et qui souhaitait respecter les deux traditions à la fois, minangkabau et musulmane. Le père, propriétaire d'un commerce, avait réussi à persuader ses enfants de confier la gestion de la boutique à son fils en usufruit. Par contre, en cas de cession, il était convenu que le produit de la vente devait revenir à sa sœur. Enfin, dans le cas des *harto pencaharian* lorsque le mari décède, l'usage veut que les biens soient transmis aux enfants et sa femme, non plus à ses parents, sa sœur et ses neveux. De toute évidence, on souligne le recul des traditions ancestrales dans les sociétés urbaines.

4.4. L'évolution des modes d'habitat et de l'architecture traditionnelle dans l'espace Jakartanais.

4.4.1. Vers de nouvelles règles d'habitat à Jakarta ?

À Jakarta, il n'a jamais existé de « familistères » (*rumah gadang*). La société minangkabau de Jakarta s'organise autour de famille nucléaire (*samande*) qui regroupe père, mère et enfants sous un même toit. Par ailleurs, comme il n'existe pas de *harto pusako*, les familles ne disposent pas du terrain nécessaire à la construction de leur habitation. La reproduction à l'identique du système résidentiel traditionnel est donc impossible.

Traditionnellement, les Minangkabau dont la société est matrilineaire, résident au sein d'une « grande maison – (*rumah gadang*) » qui peut abriter jusqu'à 80 personnes (Loeb, E, M., 1972). Cette « grande maison » permet aux liens familiaux de se perpétuer dans la mesure où tous les occupants sont issus d'une même grande mère (*paruik*).⁷⁹ De fait, les parents les plus éloignés sont cousins au deuxième degré. Lorsque l'espace vient à manquer, le plus souvent lorsqu'il s'agit d'abriter les cousins au troisième degré, une nouvelle « grande maison » est construite. Une

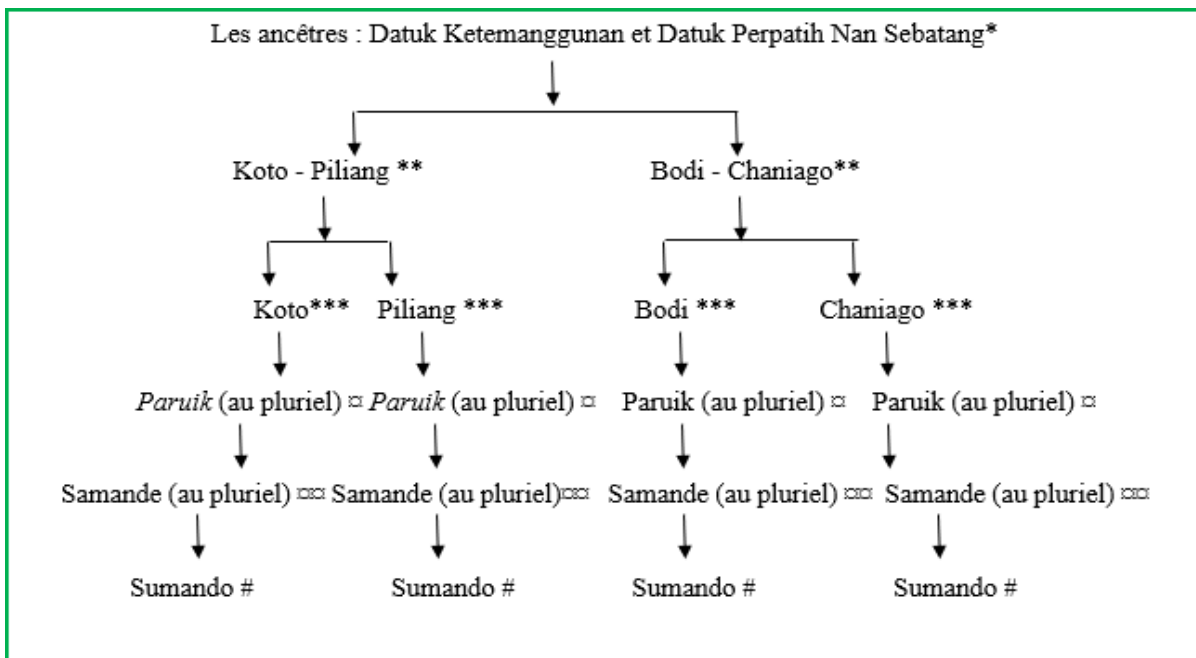
⁷⁹ Traduction littérale « utérus »

nouvelle lignée apparaît donc avec son propre chef de famille (*tungganai*). C'est ainsi que, petit à petit, de « grandes maisons » en « grandes maisons » se constituent les villages (*kampung*) d'où émergent les *nagari*.

Selon l'historiographie traditionnelle, un *nagari* comporte plusieurs *kampung* au sein desquels chacun se réclame d'une même famille sans nécessairement connaître avec précision les liens qui unissent les uns et les autres. Chacun est affilié à l'un des quatre clan primordiaux, Koto, Piliang, Bodi et Chaniago qui souvent, du point de vue leur structure sociale, se regroupent par paire, comme par exemple. « Koto-Piliang » et « Bodi-Chaniago ». Ce principe permet ainsi aux anciens comme aux nouveaux membres de conserver, voire de tisser des liens familiaux. Traditionnellement, la « grande maison » est placée sous l'autorité du *mamaq* qui représente le clan, et l'un d'entre eux, sorte de *primus inter pares*, est placé à la tête du *nagari*, et occupe la fonction de *penghulu*. Le *penghulu* est généralement issu de la lignée la plus nombreuse.

Fig. 13

La structure sociale type d'un *nagari* durant l'époque coloniale



Source :

Figure adaptée de Mochtar Naim, 1984, p 18-20 et Tsuyoshi Kato, 1978, pp 1-16.

* Figure quasi mythiques.

** Fondateurs des différents clans (*suku*)

*** Les clans (certains Minangkabau prétendent être issus d'un autre clan que ces quatre clans fondateurs. De fait, il s'agit de sous-clans. Selon L.C Westenek repris dans De Josselin de Jong, pp 68 -69, il existerait 96 sous clans dispersés au sein du Pays minangkabau

☒ Les familles qui vivent au sein d'une même grande maison (en général deux à trois générations).

☒☒ Familles nucléaires

Gendres

Le *nagari* constitue donc le lieu où se perpétue l'origine de la lignée, origine souvent mythifiée, que l'on suit de Datuk Ketemangungan et de Datuk Perpatih nan Sebatang jusqu'au plus petit *paruik* géré par un *mamaq* et *samande*. C'est ce qui explique qu'au sein du *nagari*, les gendres, qui résident au sein de la « grande maison » ne soient pas considérés comme membre du *paruik*, mais comme simples « invités » (*sumando*).

Traditionnellement, le *sumando pratiquait* une forme de double résidence : il passait la nuit auprès de son épouse au sein de la « grande maison » où il n'était reçu qu'à titre « d'étranger » et, au matin rentrait chez sa mère. C'est ce que les Minangkabau appelaient un *sumando batandang*. Celui-ci pouvait cependant, quelques années plus tard, devenir *sumando menetap*, c'est-à-dire résider en permanence auprès de son épouse, le système de résidence devenant ainsi uxorilocal. Parfaitement intégré au sein de sa belle-famille, le gendre pouvait donc en gérer les terres sans pour autant que leur revenu ne lui revienne en propre. Il pouvait même éventuellement devenir *mamaq*, dès lors que le *mamaq* « en titre » était décédé. D'*urang sumando*, il devenait alors responsable de la « grande maison » et de sa belle-famille, c'est-à-dire *tungganai rumah* (Chadwick, R.,J, 1991, pp 71 – 72).

Aujourd'hui, à Jakarta, ce système résidentiel hérité de la tradition a disparu et la famille nucléaire est devenue la règle. Il n'est plus question, ni de « double localité », ni d'uxorilocalité mais de libre choix. Le mari choisit le lieu de résidence de la famille en fonction de ses revenus. Plus personne ne parle ni de *sumando batandang*, ni de *sumando menetap*, mais de *sumando bebas*. Par voie de conséquence, le *mamaq* ayant disparu, les relations entre père et enfants se sont trouvées renforcées.

Il est vrai que cette évolution ne concerne pas que Jakarta. Une même évolution est constatée en Pays minangkabau, notamment en milieu urbain comme à Padang. En la matière, l'évolution du droit foncier a incontestablement joué son rôle. Colombijn (Colombijn, F., 1992) a montré que la société minangkabau a évolué sous l'influence de multiples facteurs : les conflits internes entre membres d'un même clan ; la possibilité de vendre les terrains relevant du « matrimoine » (*harto pusako*) en cas d'absolue nécessité ; l'arrivée de migrants en ville ; les incertitudes juridiques nées de la superposition de traditions juridiques différentes ; la multiplication des agences immobilières etc. Si l'on rajoute à cela l'expansion des modes de vie modernes, on comprend que les valeurs de la société traditionnelle soient soumises à rude épreuve. Les « grandes maisons » ont aujourd'hui quasiment disparu.

Malgré l'absence de système résidentiel traditionnel ainsi que la grande maison dans laquelle les Minangkabau vivent communément à Jakarta, l'architecture traditionnelle toujours persiste.

4.4.2. L'architecture traditionnelle : transformation ou disparition en milieu urbain ?

À Jakarta, personne ne construit de grande maison traditionnelle minangkabau, ce qui ne veut pas dire que l'architecture traditionnelle n'ait pas droit de cité. Durant l'Ordre nouveau du General Suharto, dans le double souci de préserver les identités ethniques et de développer le tourisme, un parc à thème regroupant des habitations réputées traditionnelles des différents peuples de l'archipel a été édifié sous le nom de *Taman Mini Indonesia Indah* (TMII). Au sein de ce pseudo-village, une maison traditionnelle minangkabau, censée représenter l'ancien palais de Pagarruyung a été construite. Cependant, en dépit d'une décoration somptueuse, cette réplique n'évoque que de manière lointaine le *rumah gadang* traditionnelle. D'abord, elle est censée représenter un « palais » plutôt qu'une « maison », ensuite de manière très approximative, qu'il s'agisse de sa taille ou de ses motifs décoratifs. La bâtisse est coiffée d'une multitude de toits, ce qui est rarement le cas en Pays minangkabau : il suffit de comparer avec cette *rumah gadang* du XVIII^e siècle (fig.15) dont les deux toits ne présentent aucune ornementation.

Fig. 14
L'architecture minangkabau réputée « traditionnelle » au Taman Mini de Jakarta



Source :
Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2018)

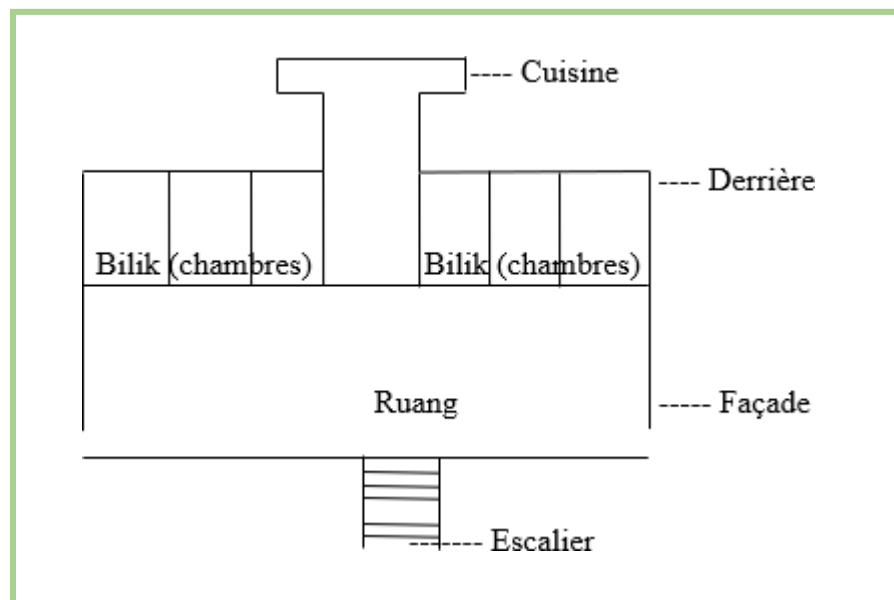
Fig. 15
Une maison traditionnelle en Pays minangkabau, à Batu Sangkar, dans le Tanah Datar



Source :
Collection de Wilmar Datuk Simarajo

Il est certain que la structure architecturale de ces deux habitations est identique : rectangulaire et reposant sur des piliers de bois de fer (*kayu besi*) ; avec une toiture en forme de corne de buffle, peut-être pour évoquer un combat légendaire d'où proviendrait le nom de « Minangkabau ». L'intérieur se compose d'une vaste pièce sans partition aucune qui sert à la fois de salle à manger, de « pièce à vivre », voire de chambre à coucher, avec à l'arrière, des pièces plus petites (*bilik*) destinées à fournir un minimum d'intimité aux couples. Ce type d'habitation pouvait abriter jusqu'à huit familles nucléaires. La façade est toutefois décorée de motifs animaliers sans nécessité.

Image 4.
L'intérieur de la *rumah gadang*



Source :
Kato, T, 1978, p. 5

Hormis cette réplique d'une *rumah gadang* dans le parc à thème de Taman Mini, surgissent parfois au sein du paysage urbain des formes architecturales qui évoquent le Pays minangkabau, à ceci près que les usages traditionnels ont beaucoup évolué. C'est ainsi que de nombreux restaurants dits « Rumah Makan Padang », voire des commerces divers, évoquent le style de la grande maison traditionnelle par leur toiture et leur façade (photo 20), sauf que qu'il ne s'agit

pas nécessairement de commerces minangkabau, d'autres groupes, notamment les Javanais, réutilisant les attributs de la culture minangkabau à des fins commerciales. On le constate donc, les marqueurs paysagiques minangkabau n'ont pas disparu à Jakarta, mais ils ont fait l'objet de diverses réappropriations.

Photo 20.

L'utilisation de formes architecturales traditionnelles minangkabau par un restaurateur.

Le restaurant *Sederhana* de la rue Kebon Kacang dans le centre de Jakarta.



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Bien évidemment, seule la référence architecturale à la culture minangkabau est utile pour le commerçant, ce qui explique que le plan de la salle ne reprenne en rien les grands traits de la structure d'une *rumah gadang*. Il en va de même de l'orientation : alors que traditionnellement les « grandes maisons » étaient soit orientées vers l'est, face au lever du soleil, soit vers l'amont,

soit éventuellement vers la montagne, les propriétaires du restaurant ont été contraints par le foncier, et même par une construction préexistante.

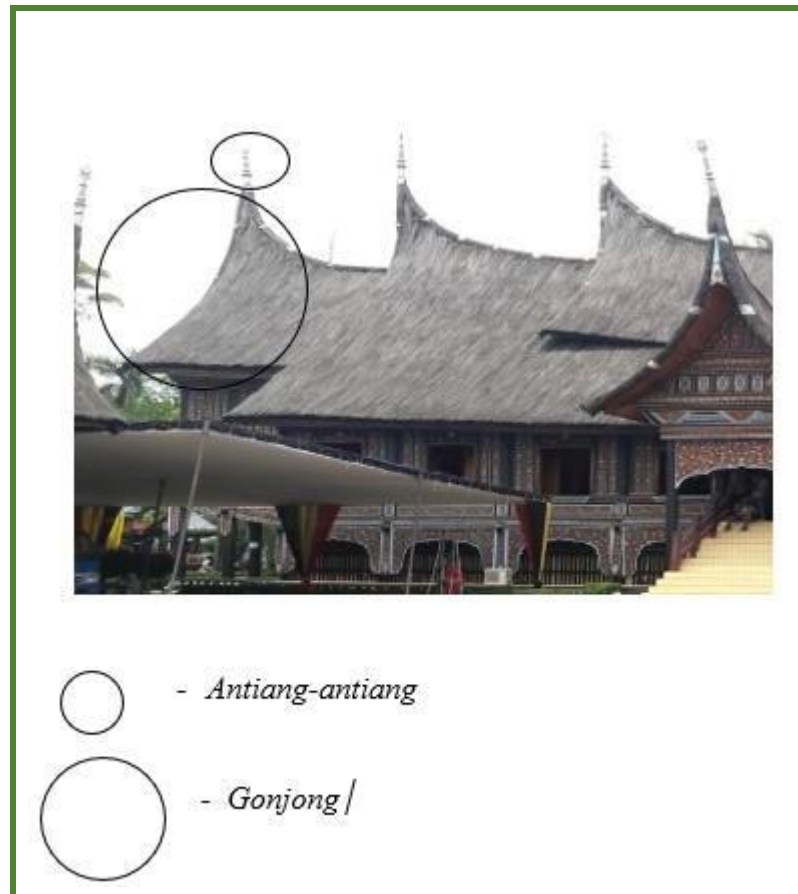
L'élément architectural le mieux conservé au sein de l'espace urbain est le toit ou, plus précisément, les différentes saillies de la toiture (*gonjong*) qui permettent de déterminer le rang social du propriétaire. Ces *gonjong* qui évoquent les cornes de buffle, par conséquent l'élément masculin, sont surmontés de petits oiseaux, voire d'autres figures, appelées *antiang-antiang* qui, elles, symbolisent l'élément féminin, parfois les jeunes filles de la maison.⁸⁰ Et certains même d'ajouter que cette sorte de relation hiérarchique entre *antiang-antiang* et *gonjong* symbolise la supériorité des femmes par rapport aux hommes.

On le constate donc, quelques symboles culturels minangkabau sont préservés à Jakarta. Ce sont autant de marqueurs identitaires qui, toutefois, ont souvent perdu une partie de leur sens. Les traditions sont donc loin d'avoir été totalement préservées. Il en va de même en ce qui concerne le patrimoine immatériel.

⁸⁰ On explique souvent l'association fréquente entre *antiang-antiang* et oiseaux par le fait qu'on envoie souvent les jeunes filles faire des commissions « comme des petits oiseaux »

Fig. 16

Les *Gonjong* et les *Antiang-antiang*



Source :
Collection privée

4.5. Que reste-t-il du patrimoine immatériel minangkabau à Jakarta ?

4.5.1. Diverses festivités permettent aux danses, aux chants et à la musique minangkabau de se perpétuer

Depuis le début du XX^e siècle et l'arrivée des premiers vagues d'immigrants minangkabau à Jakarta de nombreux chants et, d'une manière générale beaucoup de musique originaire de l'ouest de

Sumatra se font entendre à Jakarta témoignant de l'attachement des Minangkabau à leur terre d'origine et d'une certaine nostalgie. L'une des chansons les plus populaires au sein de la diaspora minangkabau est : « *kampung nan jauh di mato* – le village qui m'est loin ». Cette chanson traditionnelle est si populaire qu'à la fin des années 1970, pas moins de sept chaînes de radio la diffusent régulièrement.⁸¹ Il faut dire qu'à l'époque, la politique culturelle menée par le président Sukarno était défavorable aux musiques occidentales réputées susceptibles de corrompre la culture nationale et donc favorisait les musiques locales. À l'instar des pays communistes, les groupes pop tels que Beatles, Bee Gees et Everly Brothers n'étaient pas diffusés sur les ondes. Les artistes qui se risquaient à reprendre leurs chansons étaient emprisonnés à l'exemple du groupe Koes Plus.

Dans ce contexte, une chanteuse célèbre à l'époque, Elly Kasim, originaire d'Agam en Pays Minangkabau avait enregistré près de 600 chansons en langue locale dont 80% évoquaient le mal du pays (Naim, M., p. 129). Aujourd'hui, il est vrai que certains des chaînes qui autrefois diffusaient ces chansons minangkabau ont disparu et que d'autres ont modifié leur programmation afin de diffuser d'autres chansons en indonésien ou en anglais. Ceci étant, l'essor des radio numériques permet aux chaînes de Padang d'être entendues à Jakarta sur un simple portable. C'est les notamment de la station *Radio Minang Saiyo* populaire auprès de Minangkabau qui émet 24h sur 24h (<https://radioonline.co.id/minang-padang/>). Il arrive donc que la technologie numérique pourtant souvent accusée de favoriser la diffusion des programmes étrangers permette de valoriser la culture locale.

Les diverses fêtes et cérémonies, notamment de mariage sont également l'occasion d'entendre des chants et de la musique minangkabau. Pour divertir les invités, il est fréquent que soit invité un orchestre traditionnel qui joue du *talempong*, instrument à percussion de forme rectangulaire de type xylophone, qui évoque le *gamelan*, soulignant, si besoin était, l'importance des influences javanaises.

⁸¹ Radio P2SC, radio Draba, radio Antarnusa, radio amigo, radio Lokawisesa, radio Darul Mukminin et radio ABRI

Photo 21.

Un *Talempong*



Source

Collection privée

Il en va de même pour les danses traditionnelles représentées lors des cérémonies minangkabau comme, par exemple, le *tari piring* et le *tari pasesambahan* qui souvent accueillent les invités. Ces danses au cours desquelles les jeunes filles exécutent des figures mettant en valeur la souplesse de leur corps, ne sont pas sans évoquer la période préislamique de l'histoire minangkabau.

Il existe même des agences spécialisées dans « l'évènementiel » qui veillent à la préservation de l'identité artistique minangkabau et qui se sont mises au service de la musique traditionnelle minangkabau. Lorsqu'une famille minangkabau veut organiser une cérémonie, ces agences de

chargent de sa réalisation : le coût moyen est de l'ordre de 6 millions de roupies (soit à peu près 400 euros) pour deux danses avec 6 danseurs, 4 musiciens et divers chanteurs durant 3 et 4 heures. Par ailleurs, la « culture du piratage » qui s'est bien répandue, permet aujourd'hui de trouver facilement des vidéos de musiques traditionnelles à un prix très abordable. La culture et, par voie de conséquence le maintien d'une certaine forme d'identité locale sont donc devenus des produits culturels « marchandisés », voire le support d'une certaine forme d'industrie urbaine qui fait dialoguer tradition et modernité. Il en va de même pour les arts de la table.

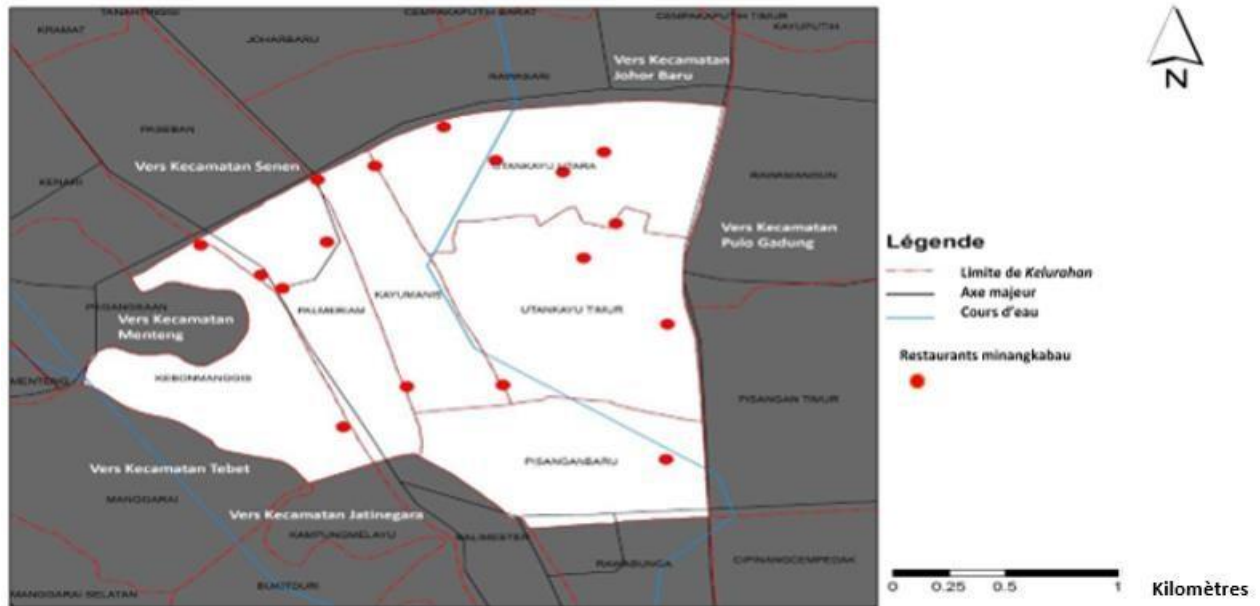
4.5.2. Le maintien des traditions culinaires minangkabau : une réussite commerciale ?

Les repas minangkabau sont très populaires à Jakarta. La présence de nombreux restaurants minangkabau dans tous les quartiers de Jakarta en témoigne, qu'il s'agisse d'une petite établissement bon marché situé dans une ruelle ou bien d'un restaurant plus prestigieux situé dans un lieu très fréquenté comme une grande avenue ou un centre commercial, voire un aéroport. De fait, ces restaurants sont omniprésents, que ce soit à Jakarta ou dans les grandes villes d'Indonésie et même en Malaisie et à Singapour. Aujourd'hui, on peut ainsi apprécier cette cuisine même lorsqu'on n'est pas d'origine minangkabau.

Les repas minangkabau ou plutôt la « cuisine padang » (masakan padang) sont aujourd'hui très populaires, grâce à la grande variété des mets. À titre d'exemple, M. Bustaman, homme d'affaires d'origine minangkabau installé à Jakarta, a ainsi mis sur pied une chaîne de restaurants labellisée minangkabau et présente dans toutes les îles sous le nom de *Sederhana*. Il a par ailleurs réussi à développer une gamme de plats originaux qui lui sont propres qui lui a valu, en 2011, un prix national récompensant sa « créativité ». À côté de cela, il existe des centaines de restaurants minangkabau en compétition à Jakarta, tous situés à proximité les uns des autres. Certains font également partie de chaînes telles que *Garuda*, *Pagi Sore*, *Simpang Raya*, *Sari Ratu*, *Sari Minang*, *Salero bagindo*, *Natrabu* etc. Le dynamisme du secteur de la restauration minangkabau n'est donc plus à prouver. De fait, il n'est même pas nécessaire pour le propriétaire d'être d'origine minangkabau.

Carte 22.

Les restaurants minangkabau dans le *Kecamatan* Matraman, à Jakarta-Est



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2018)

Diverses stratégies « marketing » sont à œuvre. Deux grands types de services se rencontrent : (1) le « buffet », souvent dans les grands restaurants tels que ceux du réseau *Sederhana* : tous les plats étant présentés et le client ne payant que pour ce qu'il consomme ; (2) « servi à table », souvent dans les petits restaurants ; les plats sont apportés à table à la demande. Dans ce cas, le client repère certains plats et les désigne. Dans les deux cas, sont disposés la table cuiller et fourchette (mais pas de couteau), ainsi qu'un bol d'eau qui fait office de rince-doigts pour ceux qui mangent avec la main, droite exclusivement.

De fait, la cuisine minangkabau est apparentée à celle des autres peuples de l'archipel. On consomme essentiellement du riz blanc accompagné de plats à base de viande, de fruits de mer et de divers légumes. Toutefois, en dépit de similitudes en matière d'ingrédients, la cuisine minangkabau est réputée avoir une saveur très particulière, due notamment à l'utilisation du lait de coco et divers piments. Parmi les plats emblématiques, le *rendang* est composé de viande de bœuf, cuite à feu doux avec des épices dans du lait de coco. C'est un plat très populaire, très connu et très consommé dans les restaurants padang. Ce plat a été élu meilleur plat du monde en 2011. Le *Gulai* au curry est un autre plat minangkabau, souvent à base de viande de mouton, devenu très populaire chez les Jakartaïens. C'est un plat apparenté à la cuisine indienne et moyen-orientale, les épices utilisées n'étant toutefois pas les mêmes en Indonésie et en Inde. En Inde, les épices utilisées sont la cardamome, le fenugrec, la graine de moutarde, l'anis et le fenouil qui ne sont pas très familiers des Minangkabau. Les Minangkabau utilisent eux, les feuilles de citronnelle, la cannelle, divers pois, le galanga et de cassonade peu utilisés en Inde.

Par ailleurs, il n'y a pas que dans les restaurants que l'on peut goûter à la gastronomie minangkabau : on trouve aussi des plats typiquement chez les restaurateurs de rue qui installent des tentes éphémères sur les trottoirs et proposent, en sauce, des brochettes de poulet et de bœuf (*sate padang*), voire des morceaux de viande de bœuf dans une soupe épicée (*soto padang*).

Contrairement aux Bugis qui servent de la nourriture traditionnelle essentiellement à l'occasion des fêtes ou des grands rendez-vous familiaux, les familles minangkabau de Jakarta consomment des plats traditionnels au quotidien. Ils agrémentent fréquemment le riz de feuilles de manioc cuites dans du lait de coco (*daun ubi tumbuk*) ou de d'aubergines à la sauce pimentée (*terong balado*) de poulet grillé lui aussi épicé (*ayam bakar*), de crevettes au piment (*udang balado*), de poisson ou de poulet au curry (*gulai ayam/ikan*) etc. On le constate donc, les plats typiquement minangkabau sont très consommés par les migrants d'origine minangkabau dans l'espace jakartanaïen, que ce soit dans les restaurants ou à la maison. Les Minangkabau sont passés maîtres dans l'art de valoriser, voire de rentabiliser, leur patrimoine culturel. Il n'en va pas de même pour leur langue.

4.6. La langue vernaculaire minangkabau : l'espace urbain est-il une menace pour sa préservation ?

En 2010, selon les statistiques, parmi les 272.000 minangkabau qui résident à Jakarta, environ 5% utilisent la langue minangkabau dans la vie quotidienne (*bahasa sehari-hari*).⁸², ce qui peut être considéré comme un taux marginal. Les enfants nés à Jakarta de couples mixtes minangkabau/non minangkabau, utilisent au jour le jour, dans le milieu familial, l'indonésien (*bahasa indonesia*). Par ailleurs, que ce soit à l'école ou à la mosquée, l'indonésien, et plus précisément le dialecte betawi, sont privilégiés. C'est ce qui explique que les jeunes générations abandonnent progressivement le minangkabau, ce qui ne signifie cependant pas que tous ne le comprennent pas. De fait, nos enquêtes ont montré que la situation est très différente d'une famille à l'autre. Lorsque les deux parents sont minangkabau et parlent le minangkabau à la maison, les enfants, même s'ils ont des difficultés à s'exprimer dans cette langue, comprennent le minangkabau. Par contre, ceux qui sont issus de couples mixtes dont les parents utilisent l'indonésien à la maison, sont devenus quasiment des « étrangers » vis-à-vis de la langue minangkabau. En outre, il arrive fréquemment que certains jeunes Minangkabau n'osent pas s'exprimer en minangkabau, le fait leur apparaissant inhabituel.

Hors du domicile, nos enquêtes ont également montré que dans le domaine commercial, notamment dans le secteur informel, le minangkabau est encore très usité. Ainsi, dans le centre commercial « Thamrin city » il est fréquent d'entendre employés et propriétaires parler minangkabau, notamment lorsqu'il est question de prix. Il est vraisemblable que c'est là un moyen de communiquer entre eux sans risque d'être compris par les clients, pratique courante dans les commerces chinois. De fait, les commerçants récemment arrivés à Jakarta parlent toujours très bien leur langue locale.

La comparaison entre l'utilisation du minangkabau à Sumatra, en pays minangkabau, et dans le *rantau*, est par ailleurs instructive. En Pays minangkabau, que ce soit en milieu rural ou en milieu urbain, les Minangkabau se parlent entre eux, au jour le jour, en minangkabau à hauteur de 89%. À Sumatra-Ouest, leur héritage linguistique est donc préservé. L'utilisation de la langue locale se

⁸² Recensement de BPS (2010) Tableau 30.3

maintient dans la vie familiale des Minangkabau. En dépit des mutations culturelles qui affectent leurs villages. La langue minangkabau est toujours perçue comme l'un des traits majeurs de la culture minangkabau, ce qui explique que son usage demeure très intériorisé. La diffusion de la culture indonésienne par le biais de l'indonésien et de la culture globale via les langues étrangères notamment l'anglais, n'a pas réussi à faire reculer l'emploi du minangkabau dans la vie de tous les jours.

La situation est très différente dans le *rantau*, en particulier à Jakarta. On a vu que seuls 5% des Minangkabau de Jakarta utilisent le minangkabau dans la vie quotidienne. Ce sont le plus souvent des migrants installés depuis moins d'une dizaine d'années. Autrement dit, plus on vit longtemps en terre d'accueil, plus on s'éloigne de sa langue natale.

Tableau 12.

L'utilisation de la langue minangkabau au jour le jour (*bahasa sehari-hari*)

Terre d'origine	Milieu urbain (%)	Milieu rural (%)
Sumatra-Ouest	89	89
Terre d'accueil	Milieu urbain (%)	Milieu rural (%)
Sumatra-Nord	2,4	55
Riau	40	37
Jakarta	5	-
Java-Ouest	10	7
Kalimantan-Ouest	11	27
Sulawesi-Sud	2	1,5
Papouasie	10	21

Source :

Recensement de BPS (2010), compilation des tableaux 30.3, 30.6, 30.9

La réalité est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît. En analysant de près les données du recensement de 2010, on constate que même dans les provinces où les migrants d'origine minangkabau sont nombreux, des situations très diverses coexistent. À Sumatra-Nord, par exemple, en milieu urbain, seuls 2,4% des 306.000 Minangkabau qui vivent en ville utilisent quotidiennement leur langue locale, contre 55% des 25.000 Minangkabau qui résident à la campagne. La situation est très différente dans les provinces de Riau et de Java-Ouest. Dans ces deux provinces, la situation est inverse : les Minangkabau qui vivent en ville pratiquent plus leur langue locale que leurs compatriotes qui vivent à la campagne. Autrement dit, il ne faut pas déduire hâtivement que le mode de résidence détermine de manière mécanique la pratique de la langue. Comment expliquer ce phénomène ?

Selon ma propre expérience, le comportement linguistique dépend à la fois d'une expérience personnelle et de l'environnement dans lequel on vit. Certes à Jakarta, l'ancienneté de la migration influence en partie les choix linguistiques. Ainsi certains migrants installés tardivement peuvent préserver leur héritage linguistique, plus facilement que des couples mixtes installés plus précocement. Mais l'espace dans lequel ils ont évolué joue aussi son rôle. Ceux qui ont grandi sur leur terre d'origine ont plus de chance de manier aisément leur langue natale que ceux qui sont nés et ont grandi sur une terre d'accueil. Par ailleurs, les caractéristiques du territoire d'accueil peuvent aussi influencer sur les comportements. La vie en ville au sein d'une communauté pluriethnique et plurilingue contraint chacun à s'adapter pour pouvoir communiquer et s'intégrer. C'est la raison pour laquelle, à Jakarta, les gens, dans les rues, utilisent l'indonésien ou le betawi entre eux au point qu'il devient impossible d'identifier l'origine ethnique de chacun. Ceci étant, à l'occasion de rencontres, il arrive souvent que l'on change de langue. Il est par conséquent impossible de tirer une quelconque conclusion générale. Seules des explications au cas par cas sont donc recevables selon moi.

Conclusion du chapitre 4

Comme le cas Bugis, les traditions culturelles chez les Minangkabau de Jakarta ont sensiblement évolué quel que soit le critère retenu. Le souvenir des mythes d'origine a tendance à s'estomper

dans les jeunes générations ; la dimension matrilineaire de la société minangkabau a tendance à s'affaiblir, voire à disparaître. Le recul du rôle du *mamaq*, les mutations du système résidentiel, le moindre recours à la langue locale etc. en témoignent. Toutefois, certains aspects de la culture minangkabau résistent bien. C'est le cas, notamment du patrimoine immatériel en particulier de la cuisine, qui bénéficie d'une valorisation économique, des cérémonies qui perdurent bien que raccourcies et revisitées, voire de l'architecture qui demeure culturellement identifiable en dépit du changement d'affectation de bien des bâtiments.

Chapitre 5

L'identité politique et religieuse des Bugis et des Minangkabau à Jakarta

Dans les deux paragraphes précédents, nous avons discuté des identités socio-culturelles des Bugis et des Minangkabau toujours visibles à Jakarta. Reste maintenant à aborder la question des identités politique et religieuse de ces deux groupes. L'analyse des résultats des élections législatives de 2019, est un bon moyen d'appréhender les choix politiques des Bugis et Minangkabau ainsi que les différentes affiliations ethno-religieuses de leurs élus. Par ailleurs, nos enquêtes permettent de préciser leurs choix en matière religieuse. Afin d'être clair et compréhensible, nous avons fait le choix de débiter ce chapitre par l'histoire des partis politiques en Indonésie et de leur évolution depuis l'Ordre ancien du Président Soekarno et l'Ordre Nouveau du Président Suharto, jusqu'à la « *Reformasi* ».

De fait, le champ politique et le champ religieux interagissent constamment. La mise en place d'un quelconque ordre social et l'accession au pouvoir qu'elle nécessite ne peut s'appréhender sans analyse du phénomène religieux qui la sous-tend. Les deux domaines ne sont pas vraiment séparés l'un de l'autre dans la mesure où le politique cherche autant à contrôler la pratique religieuse, que le religieux à interférer avec le politique.

Ceci est d'autant plus vrai en Indonésie que le pays n'a jamais été véritablement sécularisé. La laïcité ne s'y est jamais imposée et le phénomène religieux a toujours imprégné la vie de la cité. Certes, l'Indonésie n'est pas une théocratie, ce n'est pas une république islamique comme l'Iran. Un ministère de cultes (*Departemen Agama*) veille au respect du pluri-confessionnalisme, chacun étant toutefois affilié à un culte, l'athéisme étant interdit. Les liens entre politique et religion ont toujours été étroits, et ce depuis l'époque coloniale. Ces liens ont toutefois sensiblement évolué au cours de l'histoire. En ce qui concerne notre propos, Minangkabau et Bugis sont très majoritairement musulmans.

Les liens entre islam et politique sont anciens en Indonésie et remontent au début du XX^e siècle donc bien avant l'indépendance. En 1911, le *Sarekat Dagang Islam*⁸³ (SDI) a été fondé à Surabaya par des commerçants musulmans soucieux de la concurrence des commerçants chinois. Rapidement, les centres d'intérêt du *Sarekat Dagang Islam* se déplacèrent du champ économique aux champs politique et social et l'association changea de nom en 1912 devenant le *Sarekat Islam* (SI)⁸⁴. La même année, une seconde association musulmane, la *Muhammadiyah*, fut fondée à Yogyakarta par des Musulmans modernistes soucieux de débarrasser la religion de pratiques jugées « déviantes ». Enfin, les partisans d'un islam plus traditionnel fondèrent en 1926 le *Nahdlatul Ulama* (NU). Progressivement, ces trois organisations prirent une coloration politique.

Après l'Indépendance, ces associations musulmanes donnèrent naissance à des partis politiques aux prises de position très différentes. Cela signifie donc deux choses : d'abord que ces Musulmans cherchaient à jouer un rôle politique ensuite, qu'ils étaient très divisés entre eux. En 1955, lors de la première élection législative, deux partis musulmans firent un bon score : le *Masyumi* et le *NU*. Le *Masyumi* était issu de la fusion de *Muhammadiyah* et du *Sarekat Islam*.⁸⁵ Le *NU* et le *Masyumi* constituèrent les deux grands partis musulmans qui animèrent la vie politique durant l'ère Soekarno, que les Indonésiens appellent actuellement l'ère de la « démocratie parlementaire ». Jugé partisan d'un islam trop radical, le *Masyumi* fut dissout en 1960 par le président Sukarno, sans doute sensible aux arguments développés par le parti communiste indonésien (PKI), tandis que le *NU* se rapprocha du Président Soekarno. Ensemble, ils tentèrent de développer une idéologie syncrétique mêlant valeurs de l'islam, valeurs nationalistes et valeurs communistes : Le NASAKOM. Ce fut toutefois un échec compte tenu de l'opposition marquée entre l'armée et le Parti communiste. Soekarno perdit donc le pouvoir le 30 septembre 1965, remplacé par le Colonel Suharto, bientôt promu général.

Outre la dissolution du Parti communiste, Suharto limita le rôle politique joué par les différents acteurs religieux. Au sein de l'islam, toutes les tendances furent contraintes de fusionner dans un unique parti, le *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP)⁸⁶. Durant toute l'ère Suharto, de 1965 à

⁸³. Association des commerçants musulmans.

⁸⁴. Association islamique.

⁸⁵«Le *Sarikat Islam* fondé en 1911 et la *Muhammadiyah* fondée en 1912 furent à l'origine du *Masyumi*». (Madinier, 1999, p. 178)

⁸⁶ Parti unifié pour le développement.

1998, ce fut le seul parti à même de canaliser les aspirations des Musulmans dont l'action politique fut très limitée.

Il a fallu attendre, la crise économique de 1998 et la chute du Président Suharto, pour que la démocratie s'installe, ce qui a permis aux divers courants de l'islam de réémerger et de participer au processus démocratique. De fait, on vit alors réapparaître des partis politiques portant des valeurs religieuses.

5.1 L'essor de la démocratie à l'époque dite de la *Reformasi*

L'effondrement en 1998 de l'Ordre nouveau établi par le Général Suharto, constitua une rupture franche dans la vie politique indonésienne. Baharuddin Jusuf Habibie, vice-président, remplaça le président déchu et assura l'intérim jusqu'à la prochaine élection présidentielle. Longtemps considéré comme un simple technocrate, certains éprouvaient alors des doutes quant à ses capacités d'homme d'État. C'est pourtant lui qui a jeté les bases de la démocratie républicaine : il a tout de suite libéré les détenus politiques, rétabli la liberté de la presse, autorisé de nouveaux partis politiques, réussi à limiter le rôle politique de l'armée priée de rentrer dans ses casernes, et à imposer un principe d'impartialité politique aux fonctionnaires. Sous la présidence de B. J. Habibie, l'Indonésie a ainsi réussi sa transition vers la démocratie malgré la résistance des anciennes élites tant civiles que militaires. Il est symptomatique que ce soit un président non-javanais, issu d'un groupe minoritaire qui ait réussi à établir la démocratie.

5.1.1 Vie politique et contestation à l'époque dite de la « Démocratie »

L'année 1999 constitue un point de départ au plan politique national. Cette année-là, fut organisée la première élection législative de l'ère dite de la *Reformasi*. Quarante-huit partis politiques ont participé à cette élection, situation très différente de la période précédente durant laquelle n'étaient autorisés que trois partis : le PDI, le Golkar et le PPP. Une quarantaine de nouveaux partis ont donc

émergé, représentant divers courants et idéologies. Parmi eux, certains se sont réclamés essentiellement de la religion : 12 ont utilisé le terme d'islam ou de musulman pour se dénommer, tandis que d'autres ont promu la religion au travers des figures politiques qui l'incarnaient.

Les résultats des élections sont pleins d'enseignements. Dans la continuité historique, les partis nationalistes l'ont emporté au détriment des partis islamistes. Le *Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan* (PDIP)⁸⁷ remporta les élections avec 33,74 % des voix, suivi par le *Golongan Karya* (Golkar) qui récolta 22,44% des suffrages. Les partis musulmans comme le *Partai Kebangkitan Bangsa* (PKB) qui récolta 12,61% des voix⁸⁸, le *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP) qui en récolta 10,71% et le *Partai Amanat Nasional* (PAN) qui recueillit 7,12% des voix⁸⁹ firent un moins bon score. Les deux premiers sont issus d'un islam jugé « traditionaliste » dans la mesure où ses leaders sont issus du *Nahdatul Ulama* (NU), et le dernier « moderniste » car ses dirigeants sont issus principalement de la *Muhammadiyah*. De même, toujours dans la continuité historique, on constate que les partisans d'un islam « traditionaliste » obtiennent de meilleurs scores que les musulmans partisans d'un islam réputé « moderniste ».

Vingt ans plus tard, les résultats des élections législatives de 2019 ne sont guère différents. Les partis « nationalistes » obtiennent toujours de meilleurs résultats que les partis « religieux ». Le *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan* (PDIP) a réussi à conserver son avance avec 19,33% des voix, suivi du *Gerakan Indonesia Raya* (Gerindra) avec 12,57% des suffrages⁹⁰ et par le Golkar qui en recueille 12,31%. Parmi les partis musulmans, c'est le *Partai Kebangkitan Bangsa* (PKB) qui représente l'islam « traditionaliste » qui obtient le score le plus significatif avec 9,69% des voix, suivi du *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS), opposé à l'islam « traditionaliste », qui en obtient 8,21%⁹¹. Ce parti, proche des *Frères musulmans* égyptiens (Machmudi, Y., 2008, p. 4), est

⁸⁷. Parti Démocratique de Combat. Le terme « combat » (*perjuangan*) a été rajouté au nom de l'ancien parti PDI après discussion interne.

⁸⁸. Le Parti de la Renaissance Nationale (PKB) a été créé en 1998 par des oulémas traditionalistes issus du *Nahdatul Ulama*.

⁸⁹. Le Parti du Message National (PAN) a été créé en 1998 par Amin Rais, partisan d'un islam « réformé » issu de la *Muhammadiyah*.

⁹⁰ Parti du Grand Mouvement pour l'Indonésie, fondé en 2008 par un ancien général, Prabowo Subianto, gendre du Général Suharto.

⁹¹ Parti de la Justice et de la Prospérité, fondé en 1998, qualifié ni de « traditionaliste », ni de « moderniste » et influencé par l'idéologie des *Frères musulmans*.

considéré par certains comme trop radical, donc comme une menace pour la démocratie (Dhume, S., 2005).

La comparaison des résultats obtenus par les différents partis au cours de ces deux élections montre donc qu'en dépit du fait que l'islam constitue la principale religion du pays, 87 % des 209 millions d'Indonésiens étant musulmans (BPS 2010), les partis musulmans obtiennent des scores électoraux inférieurs à ceux des partis nationalistes. Cela s'explique sans doute par le fait que nombre de musulmans indonésiens ne sont en fait que des musulmans « statistiques » et par le fait que les partis nationalistes ont plus d'expérience du pouvoir et sont mieux implantés, donc plus à même de convaincre les électeurs. En ce qui concerne les partis musulmans, on constate également que les partisans d'un islam traditionnel ou conservateur sont plus nombreux que les partisans d'un islam réformé, réputé plus « moderne ».

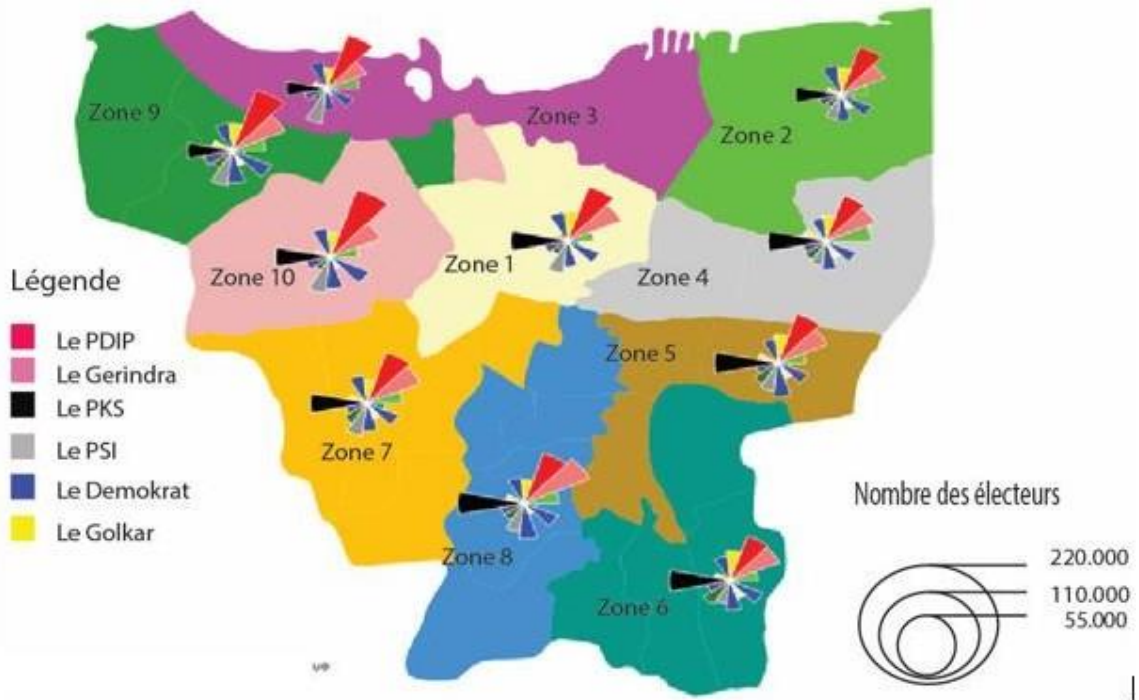
Ainsi au vu des deux dernières élections législatives, en 2014 et en 2019, trois partis classés comme « nationalistes » ont obtenu les premières places : le *PDIP*, le parti plus puissant, suivi du *Golkar* et du *Gerindra*, le *Gerindra* ayant obtenu plus de voix que le *Golkar* à la dernière élection.

5.2 Les choix politiques des Jakartanais.

Après avoir retracé les grandes lignes de l'histoire politique nationale, nous analyserons la situation politique propre à Jakarta en nous appuyant sur les résultats des élections législatives de 2019. Nous étudierons la géographie électorale de la capitale indonésienne afin de faire ressortir les particularités des choix de ses électeurs comparés à ceux des autres provinces.

Figure 17.

Résultats des élections législatives de 2019, par circonscription



Source:

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 26/10/2020

Sur les 10 circonscriptions électorales que comporte Jakarta, le PDI-P en a remporté 7, le PKS 2, et le Gerindra 1. Une analyse détaillée montre deux choses. Premièrement, que le PDIP a perdu deux circonscriptions (5 et 6) situées dans la partie orientale de la ville au profit du PKS, plus une, au sud (8), au profit du Gerindra. Deuxièmement, que le PDI-P a obtenu plus de voix dans les circonscriptions du nord et de l'ouest de la ville (3, 9 et 10).

Fig.18.

Résultats des élections législatives de 2019 au plan national

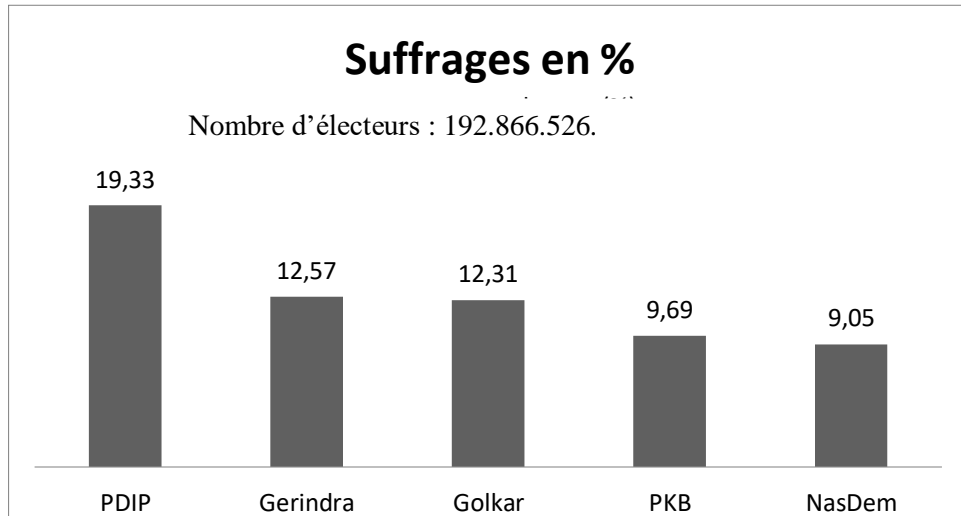
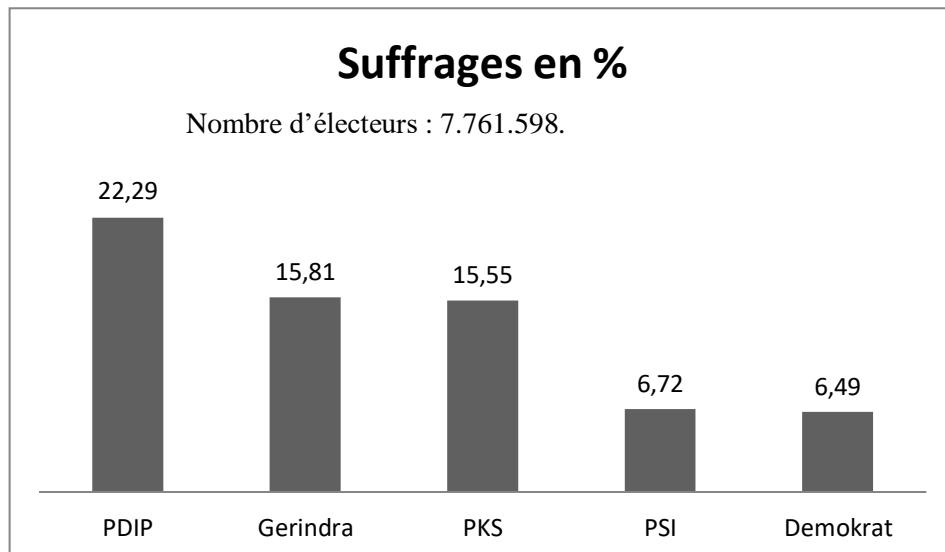


Fig. 19.

Résultats des élections législatives de 2019 à Jakarta



Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 26/10/2020

L'analyse comparée des résultats électoraux à Jakarta et dans le reste de l'Indonésie montre que PDI-P et Gerindra obtiennent des scores comparables au niveau national et au niveau local. En revanche, le Golkar (le parti nationaliste) et le PKB (qui regroupe les partisans d'un islam plus traditionnel) qui occupent respectivement la troisième et la quatrième place au niveau national, sont devancés à Jakarta par le PKS et le PSI. Le PKS, fortement influencé par les Frères musulmans égyptiens, qui, lors des premiers scrutins n'obtenait pas de résultats significatifs à Jakarta, y est aujourd'hui bien présent, dépassant dorénavant le PKB, soulignant ainsi la mutation en train de s'opérer au sein de la communauté musulmane de la ville. Par ailleurs, le PSI (*Partai Solidaritas Indonesia*)⁹² d'inspiration socialiste, a réussi à gagner la confiance de nombre d'électeurs. Le chef de ce parti, Madame Grace Nathalie, présente le PSI comme le parti des jeunes, de la génération millenium, qui ne font référence ni à la religion, ni aux origines ethniques. Ceci étant, n'étant pas considéré comme représentatif au niveau national, faute d'avoir pu dépasser le seuil de 2 % au niveau de l'ensemble du pays, ce parti n'est plus autorisé à se présenter aux élections suivantes. Au final, à Jakarta, deux tendances politiques majeures s'opposent : le PKS, qui fait figure de parti de « conservateur » et le PSI de parti « progressiste ».⁹³

La situation politique métropolitaine est donc singulière. L'islam politique s'enracine en ville de même que les idées progressistes portées par les jeunes. Le PKS est souvent associé à un parti qui réclame l'instauration de la *charia*, tandis que le PSI, faisant fi des appartenances religieuses et ethniques des uns et des autres, promeut le progrès social pour tous. Incontestablement, la situation politique à Jakarta est originale.

5.2.1. La géographie politique au prisme des critères sociaux

5.2.1.1 Catégories socio-culturelles et choix électoraux

⁹². Parti de la Solidarité pour l'Indonésie.

⁹³. Parler de partis de « droite » ou de « gauche » n'a guère de sens en Indonésie. En Indonésie, les coalitions regroupent de manière très pragmatique à l'occasion de chaque projet de loi des partis d'obédiences très diverses. Les partis ne sont que peu structurés autour d'idéologies précises, ce qui explique qu'un parti considéré comme « religieux » puisse former une coalition avec un parti considéré comme « nationaliste ».

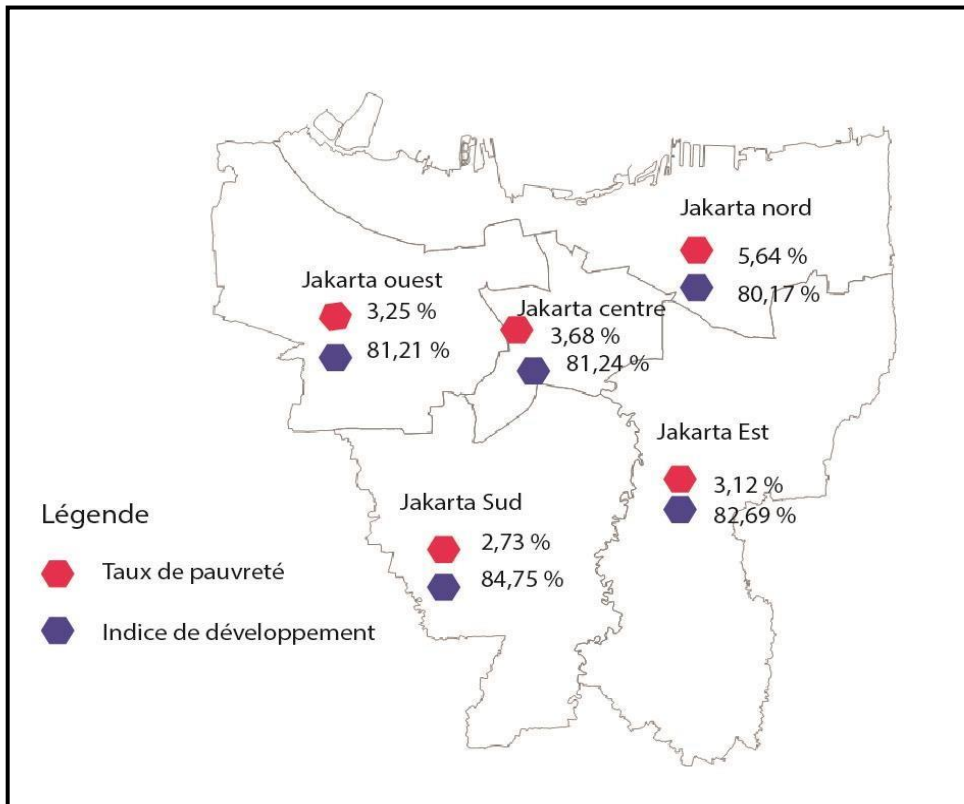
Après avoir évoqué la répartition géographique des suffrages par parti, il reste dorénavant à étudier les caractéristiques sociales des différents électors. Toutefois, compte tenu de l'absence de données sociologiques précises au niveau des différentes circonscriptions électorales, il est nécessaire de changer d'échelle pour aborder la question au niveau de la *kotamadya*, des *kecamatan* et des *kelurahan*.

De fait, lorsque l'on étudie l'organisation de l'espace au niveau de Jakarta, les mêmes formes structurelles apparaissent. On retrouve dans chaque *kecamatan*, certes avec des variantes, quartiers « officiels », zones commerciales, espaces publics, logements luxueux, bidonvilles etc. Le plus souvent, bâtiments officiels et centres commerciaux ont été construits à proximité immédiate des grands axes de circulation, tandis qu'en arrière on trouve nombre d'espaces réputés « vacants » sur lesquels s'est développé un habitat sous-intégré. C'est ce qui explique que pour analyser les corrélations susceptibles d'exister entre caractères socio-économiques (taux de pauvreté⁹⁴, Indice de Développement Humain - IDH) et socio-culturels (origine ethnique, appartenance religieuse etc.) et choix électoraux, il soit nécessaire de descendre au niveau du *kotamadya*.

⁹⁴. Pour mesurer le taux de pauvreté, le BPS utilise deux indices : la possibilité pour un individu de satisfaire ses besoins alimentaires ainsi que ses besoins non-alimentaires. Celui qui ne peut disposer d'au moins 2100 calories journalières sera ainsi réputé « pauvre », de même que celui qui ne dispose pas d'un logement, qui n'a accès ni à l'éducation, ni aux infrastructures sanitaires (BPS, Provinsi DKI Jakarta dalam angka 2020, pp. 141 – 142).

Fig. 20.

Caractéristiques socio-économiques des *kotamadya* qui composent Jakarta



Source :

Jakarta dalam Angka, 2020, Tableau 4.6.3, p. 353 et Tableau 4.6.5, p. 356

À la lecture de la figure 20, on constate que les circonscriptions électorales 7 et 8 qui correspondent à la *kotamadya* de Jakarta-Sud, sont les plus favorisées, avec l'IDH le plus élevé, suivi des circonscriptions 4, 5 et 6 qui recouvrent la *kotamadya* de Jakarta-Est. Le centre de Jakarta (circonscription électorales 1) et l'ouest (circonscriptions électorales 9 et 10) correspondent à des espaces moins favorisés, et le nord de la ville (circonscription électorales 2 et 3) à des espaces dans lesquels résident des populations souvent plus modestes. Il est vraisemblable que la position sociale des électeurs influe sur leur maîtrise des processus électoraux, sur leur esprit critique et la manière dont ils perçoivent les diverses informations de nature politique, voire sur l'éventuel achat de votes.

On comprend ainsi mieux pourquoi ce sont les quartiers pauvres du nord de Jakarta dans lesquels résident les personnes les moins instruites, qui ont contribué à la victoire du PDI-P. Ce parti, qui se présente comme le « parti des pauvres » (*wong cilik*) est sans doute choisi par les plus modestes. Le propos mérite toutefois d'être nuancé : souvent, les membres des équipes de campagne jouent un rôle prépondérant dans le choix des électeurs quitte à offrir de l'argent et à acheter les votes (Aspinal, E et Berenschot, W., 2019, p. 95). En revanche, dans le sud de la ville, là où le *Gerindra* a remporté les législatives, les électeurs fortunés et éduqués sont bien représentés, ainsi que les classes moyennes supérieures. Certains fonctionnaires peuvent être ainsi enclins à penser que le gouvernement Jokowi (PDI-P) avec ses mesures visant à éliminer les excès bureaucratiques menace leur emploi. D'autres, qui ont bénéficié de largesses et de divers avantages durant le régime précédent peuvent être tentés de maintenir les anciens usages. Par ailleurs, plusieurs campagnes visant à freiner la progression du PDI-P, selon lesquelles, par exemple, Jokowi serait fils de « communiste » et chercherait à favoriser la communauté chinoise, ont été lancées. C'est un moyen de renforcer le sentiment anti-communiste au profit du *Gerindra* et du PKS. Ces rumeurs peuvent avoir un certain impact dans la mesure où il n'est pas rare que les gens les acceptent et votent sans réfléchir. De fait, compte tenu de l'importance des réseaux sociaux, plus le niveau d'instruction d'une personne est élevé, plus elle est susceptible d'être sensible aux fausses nouvelles (Natzir, I., *et al*, 2019).

Il est vraisemblable que c'est l'image véhiculée d'un Jokowi proche de la communauté sino-indonésienne (tout comme Ahok, l'ancien gouverneur de Jakarta) et prêt à favoriser les 9 plus gros conglomérats chinois, qui a éloigné du PDI-P nombre d'électeurs proches des partis musulmans et a fait perdre au PDI-P le pouvoir à Jakarta-Sud au profit du *Gerindra*. Les caractéristiques socio-économiques et socio-culturelles des différents quartiers ont donc, dans une certaine mesure, eu un impact sur le processus politique.

5.2.1.2 La question de l'identité ethno-religieuse

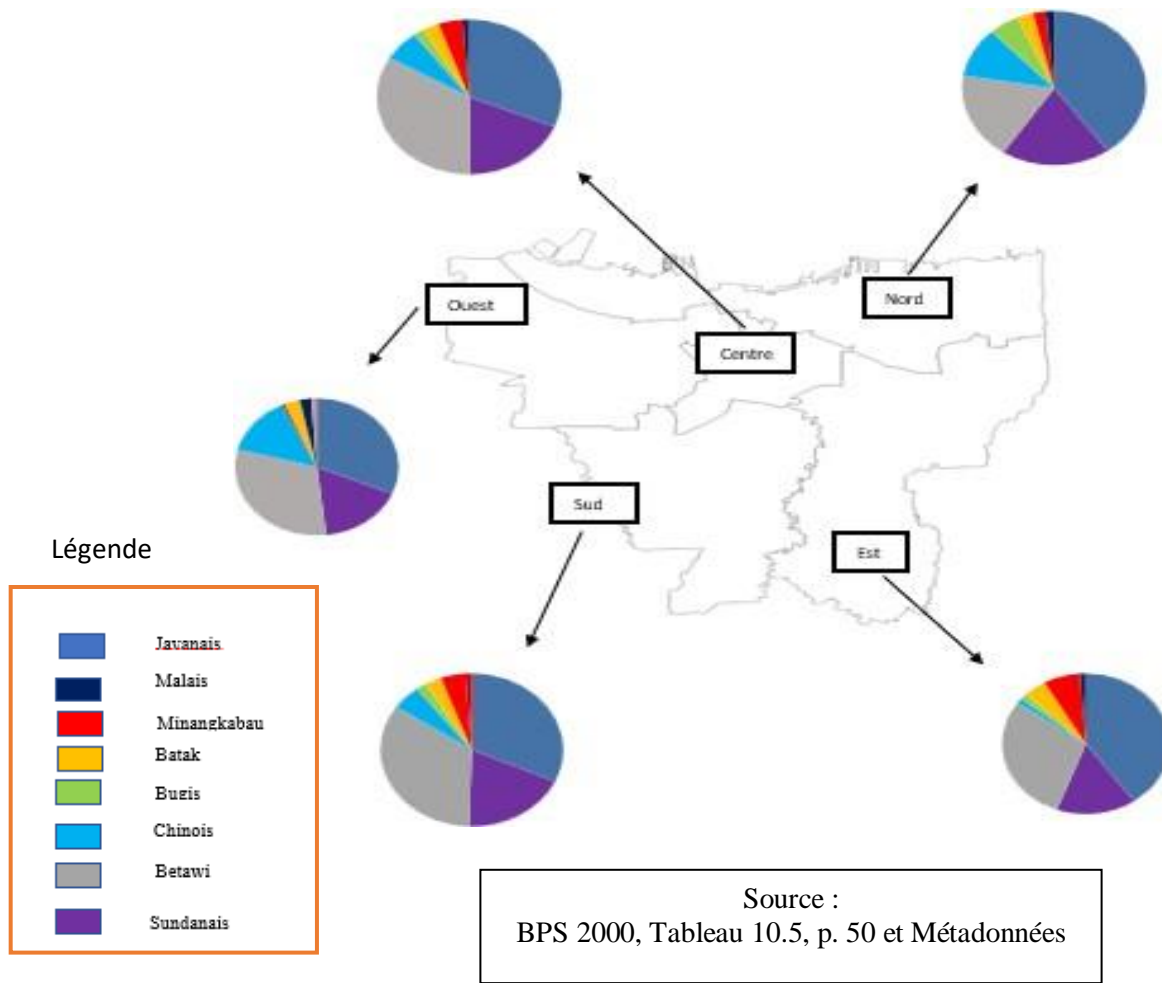
Après avoir montré l'impact de la relation entre le niveau de vie et le niveau d'éducation sur la géographie politique de Jakarta, on va tenter dorénavant de mesurer l'influence de l'identité ethno-

religieuse sur les choix politiques des électeurs de Jakarta : est-elle significative ? Et si oui, comment l'expliquer ?

Il convient de débiter l'analyse par l'étude de la composition ethnique de chaque *Kotamadya* composant la province de Jakarta (DKI). Il restera ensuite à relier cette composition au résultat des élections dans chaque circonscription. Même si le découpage électoral ne correspond qu'imparfaitement aux différentes *Kotamadya*, les circonscriptions les recourent en partie, si bien qu'il est possible de réaliser une analyse croisée ethnicité/choix politique.

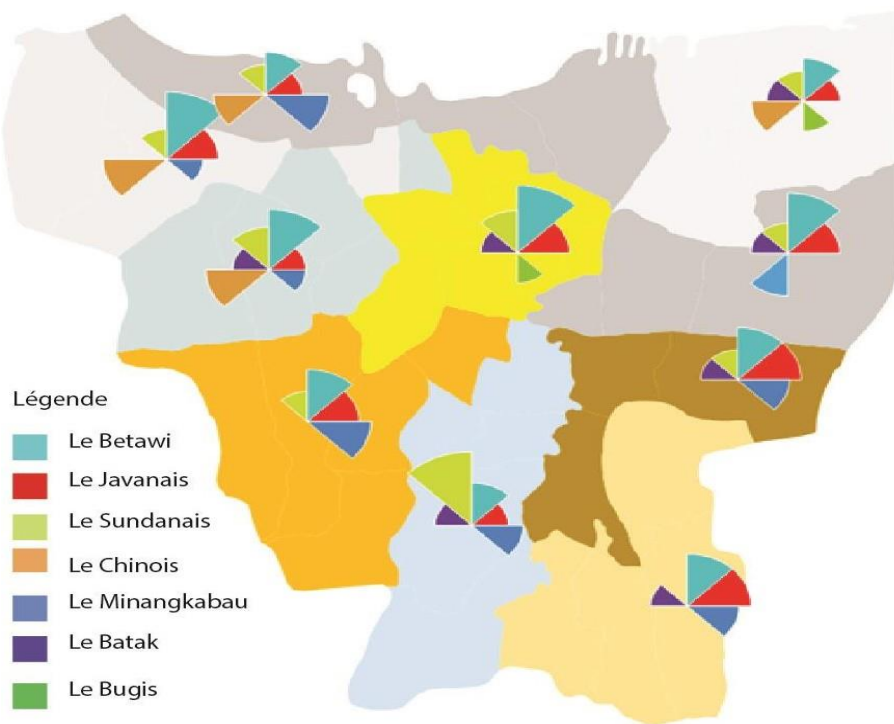
Fig. 21

Répartition de la population selon des critères ethniques par *Kotamadya* (municipalité)



En matière de répartition ethnique, on constate que le groupe le plus important, celui des Javanais, ainsi que les second et troisième groupe, à savoir ceux des Betawi et des Sundanais, sont relativement équitablement répartis dans toutes les *kotamadya*. En revanche les Sino-Indonésiens, qui constituent en nombre le quatrième groupe, vivent de manière très dispersée : surreprésentés à Jakarta-Ouest et à Jakarta-Nord et sous-représentés à Jakarta-Est et à Jakarta-Sud. Ce n'est, au contraire, pas le cas des Sumatranais, notamment des Batak et des Minangkabau, que l'on trouve partout, même s'il est vrai qu'ils sont plus nombreux à Jakarta-Est. Dorénavant, il devient possible de corréler appartenance ethnique et résultats des élections législatives (fig. 22).

Fig. 22
Composition ethnique des conseils municipaux en 2019
(DPRD-DKI)⁹⁵



Source :
Recherche de terrain, Wahyuddin (2020)

⁹⁵. Dewan Perwakilan Rakyat Daerah- Daerah Khusus Ibukota.

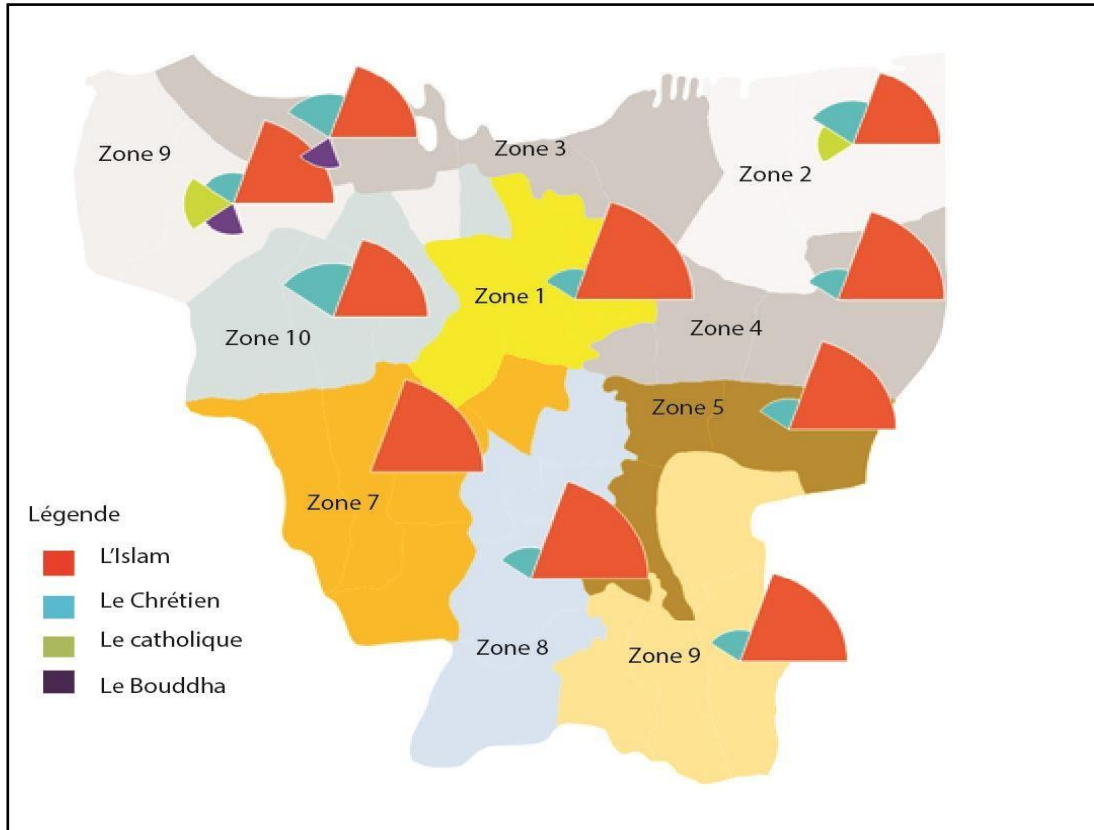
Même s'ils sont moins nombreux que les Javanais, nombre d'hommes politiques issus du groupe Betawi ont réussi à se faire élire conseiller municipal⁹⁶ au point d'être majoritaires dans quasiment toutes les circonscriptions à l'exception de celle de Jakarta-Sud, proche de la province de Java Ouest, que les Sundanais ont réussi à remporter. Autrement dit, bien que les Betawi aient l'habitude de se prétendre marginalisés au sein de la métropole, les résultats électoraux prouvent le contraire. Ce sentiment provient sans doute du décalage entre les élites betawi bien intégrées au plan politique et le petit peuple qui ne se sent pas toujours représenté. Sundanais et Javanais sont également bien représentés : en nombre, ils viennent juste après les Betawi. Il en va de même pour les Batak, qui ne représentent en nombre que le 5^e groupe ethnique de la capitale, et qui ont pourtant réussi à obtenir des élus dans presque toutes les circonscriptions. Il est vraisemblable que les patronymes batak, toujours portés, les rendent parfaitement identifiables, permettant ainsi de faire jouer les réseaux, d'autant qu'ils sont majoritairement chrétiens. Ils se regroupent généralement au sein d'une même Église : *Huria Kristen Batak protestan* (HKBP). Les Chinois ont, quant à eux, réussi à avoir des représentants dans les circonscriptions du nord et de l'ouest de la ville où ils sont nombreux, mais, aucun dans les autres.

Ainsi, il est clair qu'il existe une étroite corrélation entre appartenance ethnique et choix des électeurs. Dans chaque circonscription où un groupe est bien présent, il est représenté par au moins un élu. L'analyse vaut aussi pour le fait religieux.

⁹⁶. *Anggota DPRD.*

Fig. 23

Répartition des conseillers municipaux en fonction de leur appartenance religieuse.



Source :

Wahyuddin, Recherche de terrain (2020)

La lecture de la fig. 23 montre que partout où résident les Sino-Indonésiens, notamment dans les circonscriptions 2, 3 et 9, à Jakarta-Nord et à Jakarta-Ouest, l'appartenance religieuse des élus est variée : même si nombre d'entre eux sont musulmans, certains sont catholiques ou bouddhistes. Ces derniers sont en général d'origine chinoise. De la même manière, dans toutes les circonscriptions où ont été élus des Batak, nombre d'élus sont chrétiens. Autrement dit, les facteurs identitaires, qu'ils soient religieux ou ethniques jouent leur rôle dans les élections. Ceci étant, le propos mérite d'être nuancé : les diverses stratégies de campagne, les jeux des différents acteurs, les choix en matière économique et en matière sociale jouent également leur rôle.

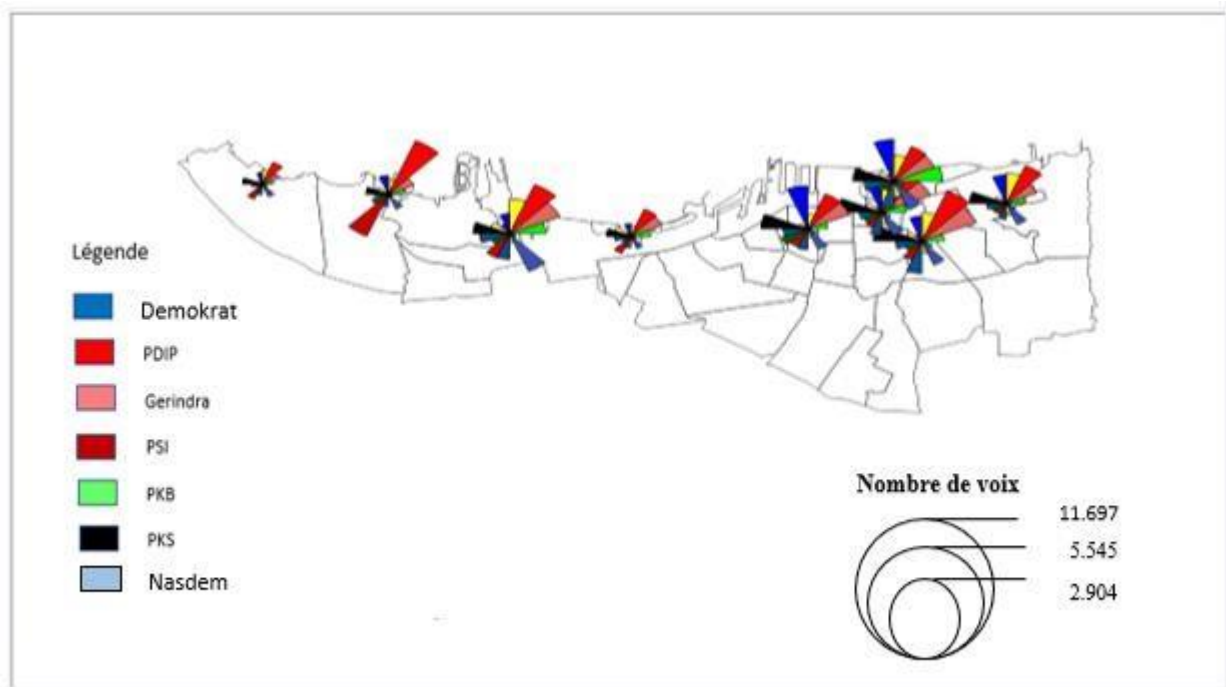
5.3. Les choix politiques des diasporas minangkabau et bugis à Jakarta.

Jusqu'à présent, on a abordé de manière globale les relations entre identités qu'elles soient ethnique ou religieuse et choix politiques. Il reste maintenant à analyser les choix spécifiques des Bugis et des Minangkabau de Jakarta lors des élections législatives de 2019. Ceci dit, faute de données précises, on ne peut que tenter de croiser circonscriptions dans lesquelles les uns et les autres sont surreprésentés et victoires électorales.

Comme il a été constaté, les Bugis résident majoritairement à Jakarta-Nord, le long du littoral, en particulier dans le *kelurahan* Kali Baru (*Kecamatan* Cilincing) qui correspond à la circonscription électorale 2 et dans le *Kelurahan* Kamal Muara (*Kecamatan* Penjaringan) qui correspond à la circonscription 3. Dans ces deux circonscriptions, le PDI-P a obtenu le plus grand nombre de voix.

Carte 23

Répartition des votes à Jakarta-Nord

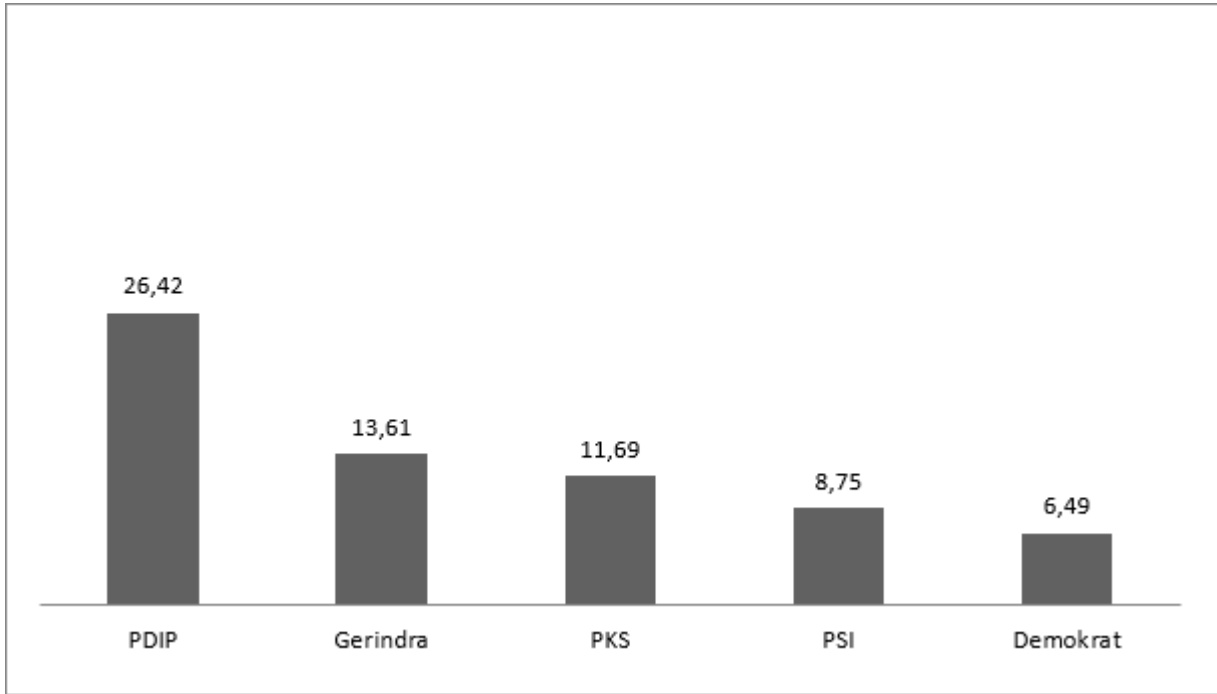


Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/> Consulté le 17/11/2020

Tableau 13

Les 5 principaux gagnants des élections à Jakarta Nord



Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 17/11/2020

La deuxième circonscription, dans laquelle résident environ 17 000 Bugis⁹⁷, chiffre qui peut leur permettre d'obtenir deux élus, va être prise comme exemple. Dans cette circonscription, un Bugis né à Jakarta, nommé Muhammad Idris, membre du parti *NasDem*, a été élu aux côtés de S. Andyka, inscrit au parti *Gerindra*, d'origine Bugis-Makassar. Le fait qu'un Bugis ait réussi à obtenir suffisamment de voix pour être élu dans une circonscription dans laquelle résident un nombre important de Bugis, souligne la relation étroite qui existe entre ethnicité et choix politiques. Cet élu, travaillait jusque-là comme entrepreneur dans le secteur maritime où il a côtoyé nombre de pêcheurs susceptibles de voter en sa faveur. C'est sans doute la conjonction de ces deux facteurs, l'appartenance ethnique et la proximité relationnelle, qui explique son succès et celui de son parti nationaliste, le *NasDem*.

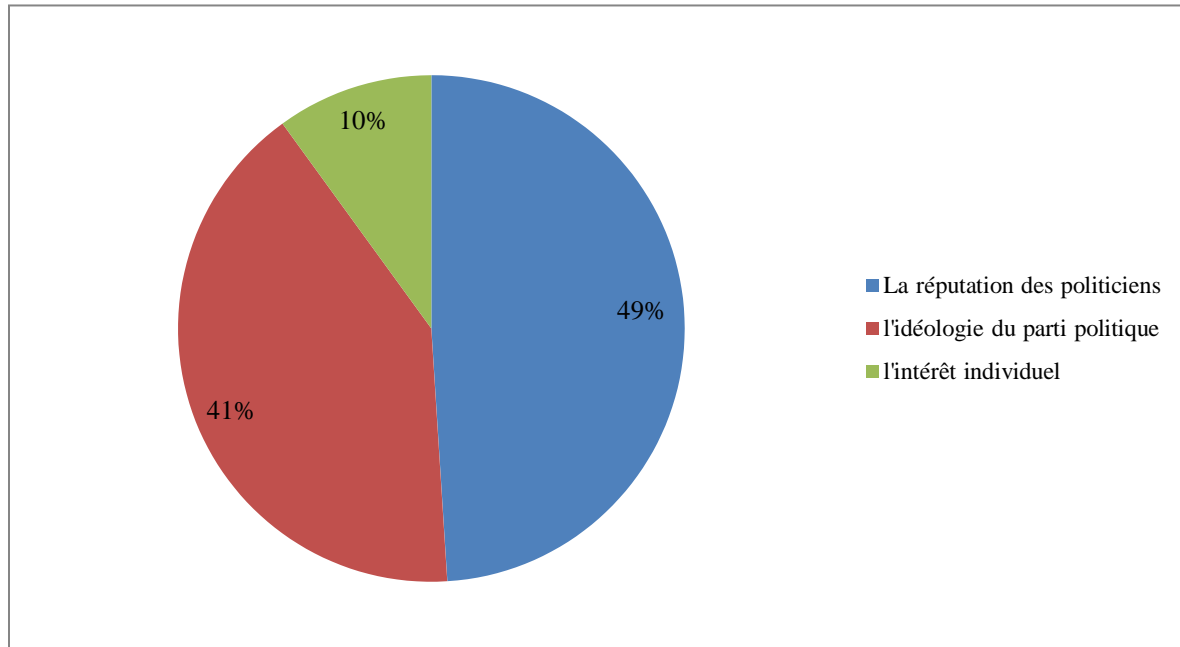
⁹⁷. BPS: 2010.

Il est cependant vraisemblable que la solidarité ethnique n'épuise pas tous les niveaux d'analyse. Les intérêts individuels ainsi que le réseau organisationnel au sein de la communauté ont sans doute une influence sur les choix politiques. L'exemple de cet homme politique d'origine Bugis Makassar qui a rejoint l'équipe de campagne (*Tim Sukses*) d'une personnalité du PDIP, Madame Agustina, chrétienne d'origine chinoise en témoigne. Il a été chargé d'influencer les électeurs dans la deuxième circonscription où se trouve un quartier Bugis, en faveur de son parti. Pour mener sa tâche à bien, il a reçu de l'argent de la part de la candidate, ce qui lui a permis de recruter ses proches, ce qui peut expliquer qu'elle ait obtenu suffisamment de voix pour être élue. On le constate donc, l'appartenance ethnique ne suffit pas, les réseaux personnels interviennent dans le choix des électeurs comme le montre la fig. 24 dans lequel 49 % des personnes interrogées indiquent avoir été influencées par leur proximité avec telle ou telle personnalité politique.

L'orientation politique des différents partis joue également son rôle. On constate ainsi que les personnalités politiques Bugis-Makassar qui ont réussi à être élues sont membres de deux partis *Gerindra* et *NasDem*, reconnus pour avoir une dimension nationaliste. Ils se classent toutefois dans un camp que l'on pourrait appeler « nationaliste – religieux » qui diffère du camp strictement nationaliste dans lequel on range habituellement le PDIP, leur dimension religieuse les rapprochant de l'islam dit « traditionnaliste ». La même méthode d'analyse peut être appliquée aux choix politiques opérés par les Minangkabau.

Fig. 24

Les facteurs qui déterminent les choix politiques des Bugis



Source :

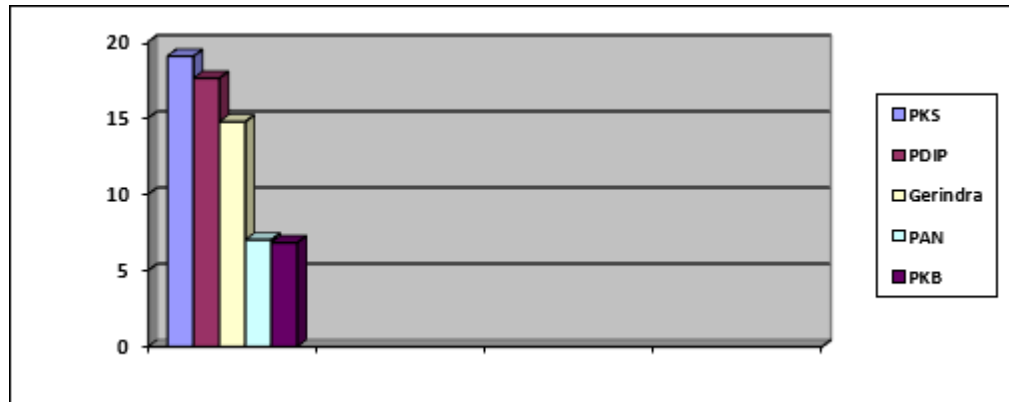
Wahyuddin, Recherche de terrain, (2019)

n = 100

Comme on a pu le constater, les Minangkabau habitent en grand nombre à Jakarta-Est où le parti dominant sur l'ensemble de la ville de Jakarta, à savoir le PDI-P d'obédience nationaliste, est devancé par le parti islamiste PKS. De fait, le PKS a remporté trois des quatre circonscriptions, les circonscriptions 4, 5 et 6, le PDI-P n'en ayant remporté qu'une. L'importance accordée à l'islam est donc ici bien plus significative, ce qui se vérifie en changeant d'échelle. Dans le *Kelurahan Penggilingan* où vit un nombre plus important qu'ailleurs de Minangkabau, la répartition des votes reste la même : le PKS est le parti vainqueur.

Fig. 25

La répartition des suffrages à Jakarta-Est
(% des suffrages)



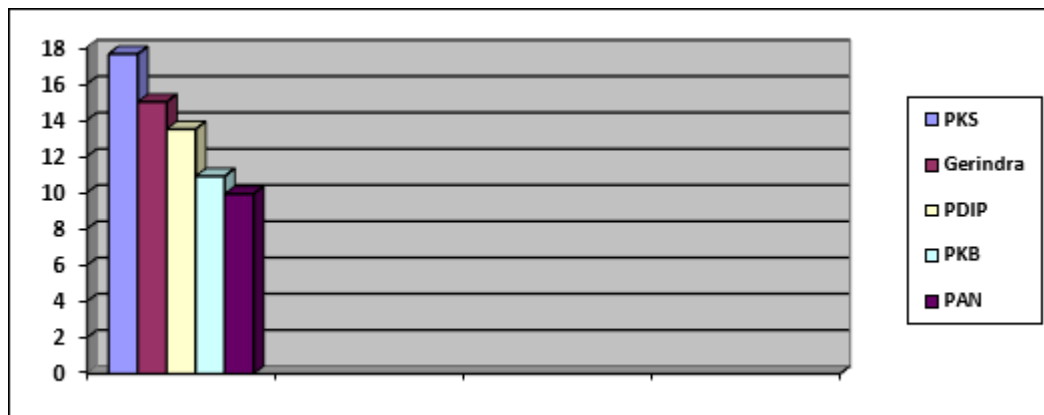
Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 17/11/2020

Fig. 26

La répartition des suffrages dans le *Kelurahan Penggilingan* (Jakarta-Est)
(% des suffrages)



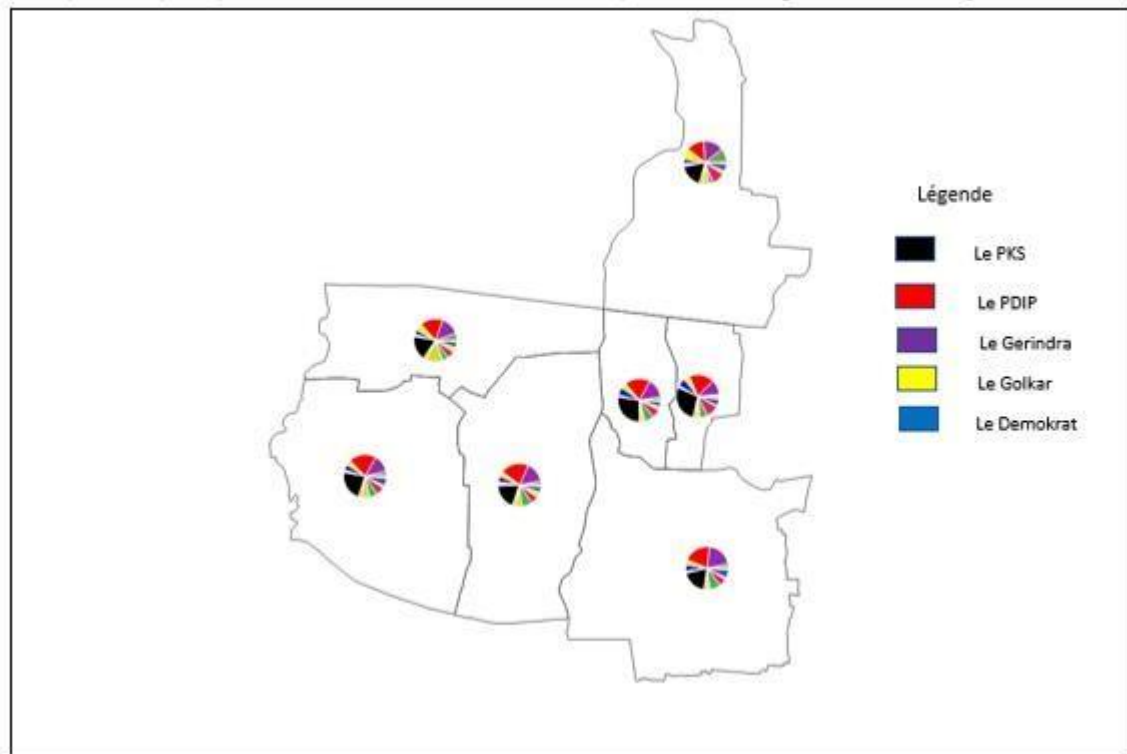
Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 17/11/2020

Carte 24.

Résultats électoraux dans les circonscriptions (*kelurahan*) de Jakarta-Est dans lesquelles les Minangkabau résident en grand nombre



Source :

<https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dprdprov/hitung-suara/>

Consulté le 19/11/2020

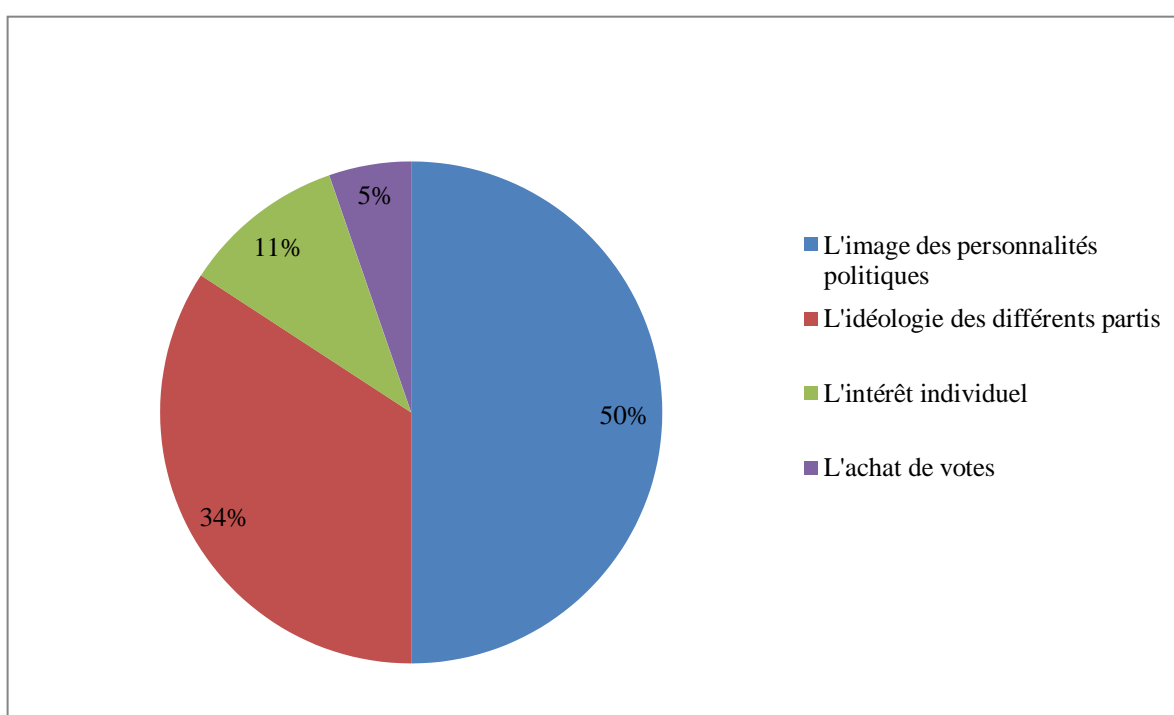
Par ailleurs, on constate également qu'il n'y a que Jakarta-Est qui compte des élus minangkabau. Deux *urang awak*, Taufik Zoelkifli du PKS, et Ferrial Sofyan, du Parti Demokrat, issus de la diaspora Minangkabau, ont bénéficié de la confiance des électeurs. C'est vraisemblablement l'existence d'une communauté minangkabau étoffée dans cette partie de la ville qui explique leur réussite. Autrement dit, cette fois encore, l'identité ethnique a joué également son rôle.

Les résultats d'une enquête portant sur 100 personnes (fig.27) montrent que le choix des électeurs est influencé par deux facteurs : l'image des politiques (50 %) et les idées véhiculées par les différents partis (34 %). De fait, dans les circonscriptions où les Minangkabau sont majoritaires,

on enregistre plus d'élus issus de partis qui se réclament de l'islam (PKS, PAN), voire de partis réputés « nationalistes et religieux » (Gerindra). Ainsi, il est possible d'affirmer, sans pouvoir cependant le démontrer de manière rigoureuse, que dans les circonscriptions 4, 5 et 6, dans lesquelles vivent de nombreux Minangkabau, ces derniers ont massivement voté pour ces trois partis.

Fig. 27.

Les facteurs qui déterminent les choix politiques des Minangkabau



Source:

Enquête menée par Wahyuddin (2019)

n = 125

Les choix politiques opérés par les Minangkabau qui vivent dans la province de Sumatra-Ouest, semblent corroborer ce fait. En effet, lors de la dernière élection présidentielle, dans cette province, ce sont les deux candidats soutenus par les partis musulmans (Prabowo pour la présidence, et Sandiaga Uno pour la vice-présidence) qui ont obtenu le plus de suffrages (85 %), en dépit des efforts déployés par l'équipe de campagne de Joko Widodo, l'actuel président. Il est vraisemblable que les Minangkabau ne se reconnaissent pas dans le PDIP qui soutenait le Président Joko Widodo parce qu'ils considèrent ce parti trop éloigné de l'islam. C'est sans doute la raison pour laquelle, Puan Maharani, la fille de la présidente du PDI-P, Megawati Sukarnoputri, aujourd'hui à la tête de l'assemblée nationale (Ketua DPR), a rappelé à la communauté minangkabau lors d'un meeting, l'importance du respect du *Pancasila*⁹⁸, l'idéologie nationale, propos qui ont suscité le débat⁹⁹.

Le propos mérite cependant d'être nuancé. Il existe une pluralité de choix en matière politique chez les Minangkabau de Jakarta. La même enquête montre que 11 % ne considèrent que leur propre intérêt et que 5 % votent en faveur du candidat qui leur offre la somme d'argent la plus élevée. Tout ceci contribue indiscutablement à la pluralité des choix politiques. Une autre enquête menée à partir du réseau social « Minang Pilih Jokowi » organisé par des Minangkabau de Jakarta et de Bandung, et présent sur Whatsapp, montre que certains Minangkabau tentent de se positionner différemment. Ces jeunes actifs diplômés témoignent de leur admiration envers diverses personnalités politiques du PSI qui semblent mieux représenter les aspirations des *Millennials*.

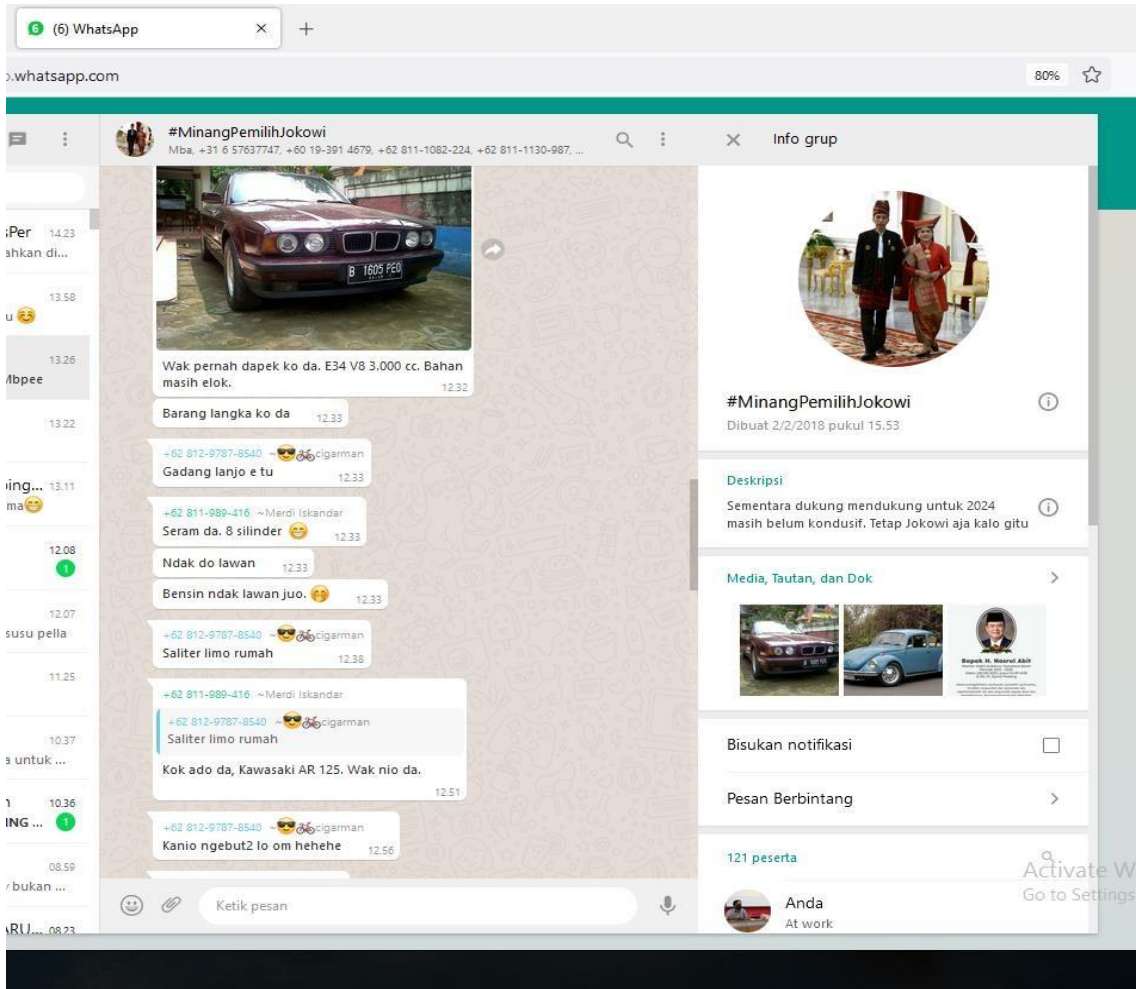
⁹⁸ Le mot *Pancasila* est formé à partir des mots sanskrit: *Panca* (cinq), *Sila* (principes). Il constitue la philosophie et le fondement de l'État Indonésien. Le *Pancasila* repose sur 5 principes: un Dieu suprême et unique; une humanité juste et civilisée; l'unité de l'Indonésie; la sagesse dans la délibération et la représentation; la justice sociale pour tout le peuple Indonésien.

⁹⁹ Puan Maharani, la fille de Megawati Sukarnoputri, qui dirige le PDI-P, à l'occasion de la présentation du candidat soutenu par ce parti lors de la dernière élection au poste de gouverneur de la province de Sumatra-Ouest, a rappelé que cette province se devait de demeurer la gardienne du *Pancasila*. Son discours a suscité un intense débat au sein de la communauté minangkabau. En effet, pour certains, l'orientation pro PKS des Minangkabau constitue une menace pour la république, le PKS ayant pris position en faveur de la charia. <https://nasional.tempo.co/read/1496967/di-depan-tokoh-agama-sulsel-mahfud-md-ingatkan-islam-bukan-perjuangan-simbolik>).

Photo 22

Le réseau “Minang Pemilih Jokowi” présent sur Whatsapp

(Des Minangkabau qui soutiennent la candidature à la présidence de la République de Joko Widodo)



Source :

Capture d'écran WhatsApp

La comparaison des choix politiques opérés par les Minangkabau et les Bugis est donc éclairante. Certes, dans les deux cas, le choix du candidat appartenant au même groupe ethnique est déterminant. Dans les circonscriptions dans lesquelles vivent Minangkabau ou Bugis, les élus appartiennent généralement au groupe ethnique majoritaire. Cependant, en termes programmatiques, le contraste est net : les Bugis votent plutôt en faveur des partis jugés « nationalistes » voire « nationalistes-religieux », tandis que les Minangkabau choisissent plutôt des partis réputés « défenseurs de l'islam ».

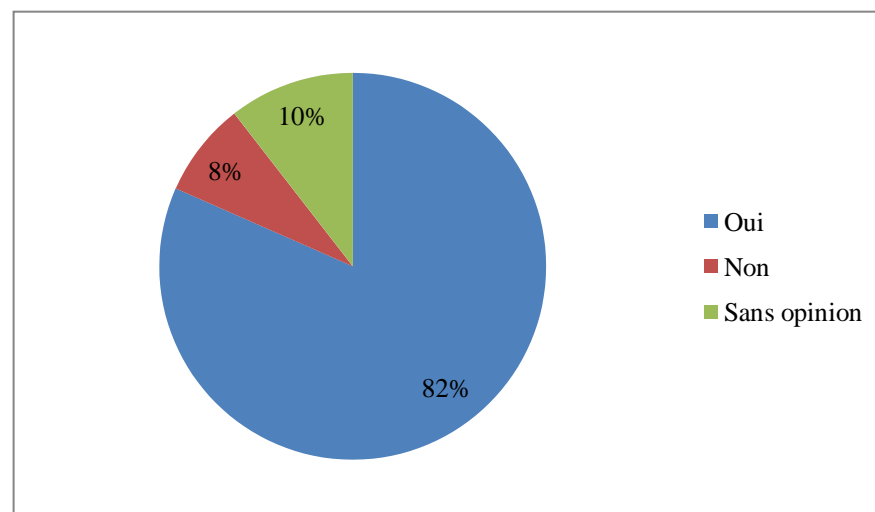
5.4. L'identité religieuse des migrants minangkabau et bugis

5.4.1 La *Muhammadiyah* chez les Minangkabau constitue la principale organisation religieuse.

Comme on vient de le voir, les Minangkabau constituent un groupe ethnique très attaché à l'islam et ses valeurs. Certes, les Minangkabau y sont moins attachés que les Achinais qui ont adopté la charia, mais plus que d'autres groupes indonésiens. On entend souvent en Pays minangkabau le discours suivant : « *Adat basandi syara' – syara' basandi kitabullah* »¹⁰⁰ ce qui souligne l'imprégnation de l'islam dans la communauté minangkabau. De fait, dès leur plus jeune âge, l'islam est enseigné aux jeunes garçons dans la mosquée villageoise (*surau*) où ils passent le plus clair de leur temps, et notamment les nuits, faute de chambre au domicile de leurs parents. Ils y étudient le Coran et les pratiques religieuses. Ce sont des creusets au sein desquels se constitue la conscience de l'appartenance religieuse (Azra, A., 2017, p. 28). L'enseignement dispensé dans ces *surau* est toutefois à l'origine de bien des polémiques : depuis le début du XIX^e siècle et le mouvement des Padri, des discours jugés trop radicaux, voire illégitimes, y sont parfois entendus, ce qui explique leur remplacement par des écoles religieuses plus modernes.

Fig. 28.

« Être Minangkabau signifie-t-il être musulman ? »



Source : Enquête menée par Wahyuddin (2019), $n = 100$

¹⁰⁰. «La coutume (*adat*) repose sur la charia- la charia repose sur le Livre».

À Jakarta, donc dans un milieu culturellement très différent, les jeunes garçons minangkabau ne passent plus autant de temps dans les mosquées. Ne vivant plus imprégnés de culture matriarcale, ils disposent dorénavant de leur propre chambre à coucher au domicile de leurs parents, ce qui leur évite de passer la nuit à la mosquée. Cela ne veut toutefois pas dire qu'ils échappent à tout enseignement religieux : dans chaque école élémentaire, un enseignement religieux est intégré aux programmes ; chacun y participe en fonction de son obéissance. Par ailleurs, les parents qui désirent que leurs enfants approfondissent leurs connaissances religieuses, peuvent également les inscrire dans une école coranique (TPA)¹⁰¹ où ils suivent des enseignements religieux plus ou moins informels en soirée, après avoir suivi les cours obligatoires de l'école publique. De culturel, l'enseignement religieux actuel est devenu plus structurel.

Toutefois, le fait que 18 % n'aient pas répondu « oui » à la question « être Minangkabau signifie-t-il être musulman ? » (la fig. 28) est significatif. Il existe aujourd'hui des Minangkabau du *Rantau* qui prennent leurs distances vis-à-vis d'une culture minangkabau réputée « idéale » qu'on pourrait définir au moyen de quatre éléments primordiaux : culture matriarcale ; vie sociale animée par le *Penghulu* ; détention des *harto pusako* ; adhésion à l'islam (Amir M.S., 2007, p.80). Il reste cependant, concernant ce dernier point, que l'on n'est plus considéré comme un vrai Minangkabau dès lors que l'on renonce à l'islam.

De fait, l'islam n'est plus l'unique religion des Minangkabau et ce n'est pas un fait nouveau. Chalid Salim, le jeune frère d'Agus Salim, figure historique du *Syarekat Islam* (SI) s'est converti au catholicisme après avoir été baptisé. Il a modifié son nom pour devenir Ignatius Fransiscus Michael Chalid Salim. Autre exemple, Abdul Wadud Karim Amrullah, jeune frère d'Abdul Malik Karim Amrullah, connu sous le nom d'Hamka, ouléma minangkabau célèbre, est devenu pasteur aux États-Unis sous le nom de Willy Amrull. Il existe même à Jakarta une Église minangkabau forte d'environ 500 membres (Mochtar Naim, cité dans un webinar). La question de l'identité minangkabau est donc loin d'être tranchée : revendication musulmane chez certains, « dissidence »

¹⁰¹. *Taman Pendidikan Al Qur'an*.

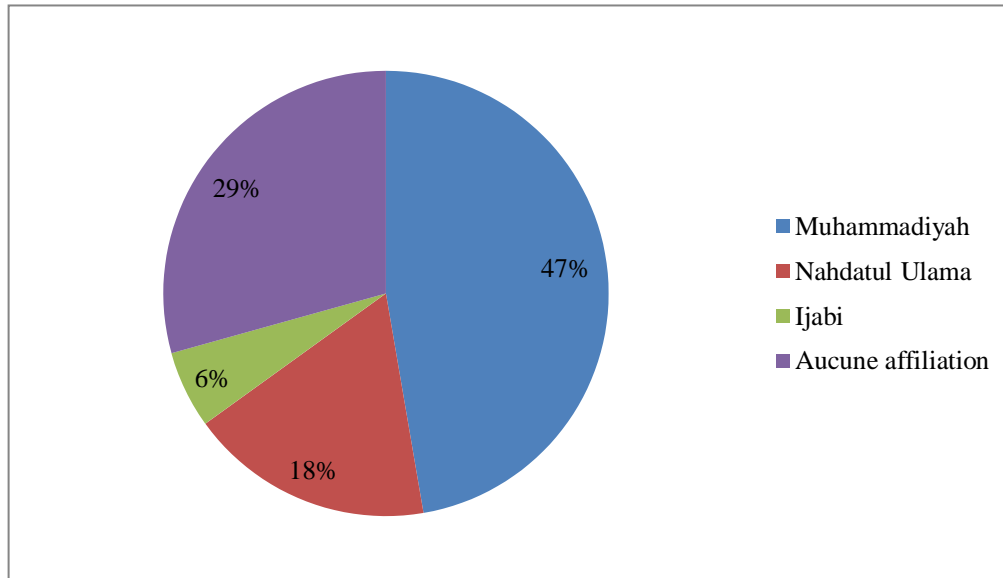
et singularité du fait minangkabau pour d'autres. De toute évidence, l'identité minangkabau se construit, se déconstruit et se reconstruit selon les époques et les lieux.

Une grande partie de la communauté minangkabau (47 %) de Jakarta est affiliée à la *Muhammadiyah* (fig.47). La *Muhammadiyah* est une organisation musulmane fondée en 1912 par un ouléma de Yogyakarta, Ahmad Dahlan, dont l'objectif premier était de « purifier » les pratiques religieuses jugées trop syncrétiques de l'islam javanais traditionnel. La *Muhammadiyah* prône donc « un islam moderniste ». De fait, si la *Muhammadiyah* est bien née à Java, nombre d'oulémas sont d'origine minangkabau tels Shaikh Ahmad Khatib et ses disciples ; Shaikh Abdullah Ahmad, Shaikh Mohammad Jamil Jambek, Shaikh Abdul Karim Amrullah et Shaikh Mohammad Thaib. De retour de La Mecque, ces oulémas ont commencé à prêcher, revendiquant une interprétation plus orthodoxe de l'islam grâce à une nouvelle revue, *Al Munir*. Dès lors, les échanges se multiplièrent entre les oulémas minangkabau et Ahmad Dahlan demeuré à Yogyakarta, ce qui facilita la naissance de la *Muhammadiyah*. Certes, aucun document ne permet de préciser le nombre de membres affiliés à cette organisation, mais chacun sait que c'est l'une des organisations les plus populaires chez les musulmans indonésiens, juste derrière le Nahdatul Ulama (NU).

À partir du milieu des années 1920, un véritable réseau d'écoles et d'associations se réclamant de la *Muhammadiyah* se développa à Sumatra, en Pays minangkabau, notamment à Sungai Batang Tanjungsani, sous l'influence des frères de Shaikh Abdul Karim Amrullah, Jafar Amrullah et Abdullah Ahmad, ce qui a permis de diffuser plus largement le thème du « modernisme » en Pays minangkabau. Le propos mérite toutefois d'être nuancé : une dizaine d'années avant l'implantation de la *Muhammadiyah* à Sumatra, quelques oulémas « modernistes » avaient commencé à moderniser l'enseignement, remplaçant l'ancien système dit *Halaqah* (élèves assis sur le sol autour du maître, n'étudiant que la religion), par un système nouveau inspiré de l'Occident, le système *Thawalib*, (élèves assis sur des chaises, bénéficiant, de cours d'instruction générale en plus d'un enseignement religieux). C'est dans ces écoles que s'est développé l'art du débat et des joutes oratoires qui ont permis aux Minangkabau de s'insérer au sein des élites du pays dès le début du XX^e siècle.

Fig. 29.

Les affiliations religieuses au sein de la diaspora minangkabau à Jakarta



Source : Enquête menée par WAHYUDDIN (2019)

$n : 100$

La surreprésentation actuelle, à Jakarta, des Minangkabau au sein de la *Muhammadiyah* constitue donc un héritage de leur passé sumatranais. Alors qu'à Java et dans bien des îles, l'islam demeure très syncrétique, les Minangkabau pratiquent un islam plus « orthodoxe ». Le Wahhabisme qui s'est développé en Arabie Saoudite dès la fin du XVIII^e siècle sous l'influence de l'enseignement de Shaikh Muhammad bin Abdel Waheb (1703 – 1792), s'est propagé en Pays minangkabau dès le début du siècle suivant après le retour de La Mecque de pèlerins minangkabau, notamment Hajj Miskin, Hajj Sumanik et Hajj Piobang. Leur enseignement visait à débarrasser les pratiques de l'islam de multiples héritages tels que la consommation d'alcool, les combats de coq, les guerres tribales etc. C'est sans doute là une des raisons pour lesquelles éclata la guerre des *Padri* (1803 – 1837)¹⁰² qui opposa les partisans d'un islam réputé « orthodoxe » et les tenants de la tradition (*adat*).

¹⁰² Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer l'origine du mot « padri ». Selon Van Ronkel, le terme viendrait de « Pidari », les gens de *Pedir* (Pidie), ville portuaire d'Aceh d'où embarquaient les pèlerins pour La Mecque. Toujours selon Van Ronkel, les propagateurs de l'islam auraient abordé pour la première fois à Sumatra via ce port. Par ailleurs, plusieurs oulémas originaires de Pidie ont converti les Minangkabau. De Haan pense, lui, que « Padri » viendrait du portugais « padre », qui désigne un prêtre catholique. Le terme correspond parfois au nom donné à un prédicateur musulman (footnote, no 35, Azra A).

Le sujet mérite toutefois discussion : Hamka, un ouléma minangkabau, a réfuté cette idée d'un combat entre les Anciens et les Modernes en s'appuyant sur le fait que sur les 14 détenus *padri* de Pandai Sikat, 12 étaient des *Datuk* (garants de l'*adat*). Il considère que le conflit a simplement opposé Wahhabites et partisans du gouvernement colonial (Hamka, 1985. p. 105).

La *Muhammadiyah* ne constitue cependant pas l'unique organisation musulmane à laquelle sont affiliés les Minangkabau que ce soit à Sumatra-Ouest ou à Jakarta. De fait, 18 % des Minangkabau se rattachent au *Nadhatul Ulama* (NU), la plus grande organisation musulmane de l'archipel, plus traditionaliste en matière religieuse. Certains pratiquent même le soufisme. Ces tenants d'un islam mystique (*tarekat*) accordent plus d'importance à la purification des passions et des désirs, et s'attachent à éclaircir les dimensions invisibles des êtres humains. Cette dimension ésotérique de l'islam est ancienne en Pays minangkabau : dès le XVII^e siècle, plusieurs courants s'y rapportant sont présents tels le *Naqsabandiyah*, le *Qadiriyyah* et le *Syattariah*. Il est vraisemblable qu'ils furent propagés par des oulémas de Pasai à travers Pariaman (Azra A, 2017, p. 34) avant de s'affaiblir sous l'influence du courant wahhabite au XIX^e siècle.

En dépit de leurs différences d'orientation, la *Muhammadiyah*, et le *NU*, restent deux organisations musulmanes nationalistes qui refusent l'instauration d'un régime théocratique de type république islamique. Toutes deux rejettent l'idée d'un « islam politique » au sens de l'instauration de la *charia*.

Sur le plan doctrinal, *Muhammadiyah* et *NU* relèvent du sunnisme et du rite shaféite si bien que les fidèles peuvent faire leur prière et remplir leurs obligations religieuses dans n'importe quelle mosquée. Cela ne veut toutefois pas dire que les deux organisations sont toujours en accord, qu'il s'agisse des rituels funéraires et des prières pour les défunts (*tahlil*)¹⁰³ ou du début et de la fin du *Ramadhan*, mois durant lequel les Musulmans doivent pratiquer le jeûne et qui se clôt par la fête de *l'aïd-el fitr*.

¹⁰³. Les Musulmans du NU observent un certain nombre de rituels afin d'aider les défunts à rejoindre l'au-delà, tandis que ceux de la *Muhammadiyah* s'en dispensent.

Outre l'appartenance à ces deux organisations, environ 6 % des Minangkabau de Jakarta se déclarent chiites, et se rattachent à l'islam tel qu'il est pratiqué en Iran, branche de l'islam considérée comme « déviante » par la majorité des oulémas sunnites indonésiens. En fait, si l'on étudie l'histoire de la propagation de l'islam dans l'Archipel, il n'est pas étonnant qu'il existe des adhérents du chiisme parmi les Minangkabaus. Les navigateurs Persans qui furent ses défenseurs ont déjà fréquenté l'île de Sumatra au 14^e siècle, héritage qui peut se voir jusqu'à l'époque actuelle dans le territoire d'origine Minangkabau. La fête de *tabuik* à Pariaman où l'on présente la guerre de Karbala, conflit sanglant au cours duquel le petit-fils du prophète Muhammad fut tué et qui constitue un moment triste chez les adhérents du courant chiite marque la trace de la présence de ce courant sur le territoire de Minangkabau. Malgré le stéréotype « déviant », particulièrement chez les jeunes membres des diasporas Minangkabau bien éduqués, ce courant religieux est de plus en plus suivi. Cela peut se voir dans l'organisation à laquelle ils s'affilient. Ils se sont inscrits souvent à IJABI (**I**katan **J**amah **A**hlul **B**ait), organisation où les partisans du chiisme se regroupent. À la suite de nombreuses traductions en Indonésien d'ouvrages d'intellectuels iraniens, tels Ali Shariati (un savant ayant étudié à la Sorbonne), un certain nombre d'Indonésiens ont été séduits par le chiisme. Au centre de ce processus de conversion, impliquant plusieurs dizaines de milliers de personnes, se trouve notamment un petit groupe d'intellectuels, basé à Bandung, dont le leader est Jalaluddin Rakhmat (Feillard, A., p.238).¹⁰⁴ Cela s'ajoute en même temps à l'accélération de la coopération institutionnelle entre l'ambassade d'Iran et des universités publiques en Indonésie, effort grâce auquel on a déjà établi certains *Iranien Corner* au sein des universités à travers lequel le gouvernement iranien a la possibilité de promouvoir le chiisme par des conférences, des cours de persan, des échanges étudiants Iran-Indonésie et aussi un service de prêt de livres et d'autres documents authentiques.

¹⁰⁴ Sur les chiïtes en Indonésie, voir Zulkifli, *The struggle of the Shi'is in Indonesia*, thèse de doctorat soutenue à l'université de Leyde, 24 septembre 2009.

Photo 23.

Petites filles portant le *jilbab* à l'école primaire



Source :

Photo de l'auteur prise en 2018 à Kali Baru, devant l'école de la *Muhammadiyah*

Enfin, 29 % des Minangkabau de la diaspora, ne se revendiquent d'aucune organisation religieuse particulière et demeurent incapable de préciser à quelle branche de l'islam ils se rattachent. Nombreux sont ceux qui considèrent que l'islam est une religion universelle, et que la seule règle à respecter par tous les musulmans est le Coran les *hadith*¹⁰⁵. C'est la raison pour laquelle lorsqu'il convient de mettre fin à un débat théologique, revient souvent la formule : « retour au Coran et aux *hadith* », même si, de fait, cette formule ne signifie pas grand-chose dans la mesure où le Coran peut être interprété de diverses façons en fonction du contexte passé et actuel. Par ailleurs, il faut se souvenir du fait qu'il existe de nombreuses paroles du Prophète qui peuvent sembler à première vue contradictoires, ce qui souligne, si besoin était, l'importance du contexte. Autrement dit, il est quasi-impossible de pratiquer partout et toujours de la même façon.

¹⁰⁵. Recueil des actes et paroles du Prophète.

On le constate donc, tous les Musulmans indonésiens n'adhèrent pas nécessairement à une organisation religieuse : certains sont plutôt attachés à un islam que l'on pourrait qualifier de « politique » et s'engagent activement dans le combat politique dès lors qu'il convient de manifester pour défendre l'islam que ce soit au plan national ou international, tandis que d'autres, qualifiés d'*Abangan*, pratiquent un islam plus traditionnel et éloigné de la politique. En la matière, l'éducation, le développement économique et la circulation de plus en plus facile de l'information ont joué leur rôle, en particulier dans les espaces urbains.

Les revendications identitaires sont aujourd'hui de plus en plus visibles au sein de l'espace urbain, notamment à Jakarta : de plus en plus de femmes portent en public le *nikab* qui couvre leur visage. La dimension religieuse des activités économiques se manifeste également de plus en plus, soulignant d'autant la sensibilité religieuse des clients : multiplication des banques islamiques (*bank syariah*) ; financement « charia-compatible » de l'accession à la propriété ; commerces de « mode islamique » etc. À cela s'ajoute le fait que de nombreux parents issus de la classe moyenne inscrivent dorénavant leurs enfants dans des écoles musulmanes plutôt que dans des écoles publiques : dans de nombreuses villes, se multiplient les établissements d'enseignement à caractère religieux offrant, à tous les niveaux, outre des cours de religion plus nombreux que dans les écoles publiques, un enseignement moderne et technique. En dépit de frais de scolarité élevés, les familles pieuses choisissent ces écoles sans hésiter. Identité religieuse et sentiment d'appartenance sociale se rejoignent ainsi. Par ailleurs, il existe également de nombreux réseaux de sociabilité, auxquels participent essentiellement les femmes, qui permettent d'approfondir ses connaissances religieuses, en invitant un théologien. Enfin, de nombreux sites internet tels *youtube*, sont devenus aujourd'hui des sources d'information privilégiées. Propagation de la foi et activités commerciales sont ainsi devenus inséparables.

Ce constat se vérifie à Jakarta-Sud, dans les quartiers relativement aisés comme les *kelurahan* Cipulir et Kebayoran Lama où résident nombre de Minangkabau issus de la classe moyenne¹⁰⁶. Ils sont plus enclins à mettre leurs enfants dans une école musulmane privée telle que l'école élémentaire An Najah, qu'à l'école publique. Les frais d'inscription de 25.000.000 Rp¹⁰⁷ auxquels

¹⁰⁶ Selon l'observation faite, les indices généraux par lesquels on peut classer la classe sociale d'une personne dans la zone urbaine sont entre autres : la possession de la voiture (coûte plus de 100 millions rupiah), la capacité de payer l'école privée tels que SDIT/SMPIT pour les familles musulmanes, la dépense quotidienne de plus de 150 mille rupiah, la possession d'une maison ou si non ils en louent une leur coûtant plus de 50 millions rupiah par année)

¹⁰⁷. 1600 €

s'ajoutent environ 15 000 Rp¹⁰⁸ par mois, ne les effraient pas. Sans fournir avec précision un quelconque chiffre, j'ai rencontré lors de ma visite à l'école, une dizaine de Minangkabau qui attendaient la sortie de leurs enfants, ce qui semble bien confirmer cette tendance dans les familles aisées Minangkabau.

5.4.2. Les Bugis adhèrent majoritairement au *Nahdatul Ulama* (NU)

Tout comme les Minangkabau, les Bugis sont très majoritairement musulmans. Cependant, à la différence des premiers très présents au sein de la *Muhammadiyah*, ils adhèrent essentiellement (47 %) au *Nahdatul Ulama* (NU), l'organisation religieuse considérée comme « traditionnaliste », et sont ainsi partisans d'un islam plus syncrétique. Le NU s'est constitué sous la bannière d'*ulama* influents dans les milieux ruraux de Java-Est dont le traditionalisme en matière de religion et d'action sociale fait en quelque sorte contrepoids au réformisme de la *Muhammadiyah*, et d'organisations du même type bien que d'influence plus limitée (Bonneff, M., 1985, p. 56). Ses partisans, qualifiés de « traditionnalistes » sont les héritiers des musulmans qui pratiquaient avant les tentatives de réformisme religieux nées en Egypte et en Arabie Saoudite aux XVIII^e et XIX^e siècles. À la différence des « réformistes », ils pratiquent le culte des saints, le soufisme, ils n'hésitent pas à adapter la charia et le Coran aux systèmes juridiques de chaque époque, et assument donc un effort d'interprétation des textes (*ijtihad*) et de certains rituels, en particulier les rituels funéraires (Feillard, A., 2013, p.236, note n° 4). Reste à savoir pourquoi les Bugis sont plus traditionnalistes que les Minangkabau ? Il est vraisemblable que seules l'histoire de l'islamisation et l'histoire économique et sociale du sud de Sulawesi permettent de comprendre le phénomène. On connaît mal la ou les anciennes religions du terroir pratiquées à Sulawesi avant l'arrivée du monothéisme. Dans le sud de Sulawesi, l'absence de vestiges ne permet pas de savoir si les Bugis s'étaient convertis au bouddhisme ou à l'hindouisme comme à Java. La seule chose que l'on sache avec certitude, est que l'islamisation¹⁰⁹ du sud de Sulawesi est relativement tardive comparée à celle

¹⁰⁸ . 75 €

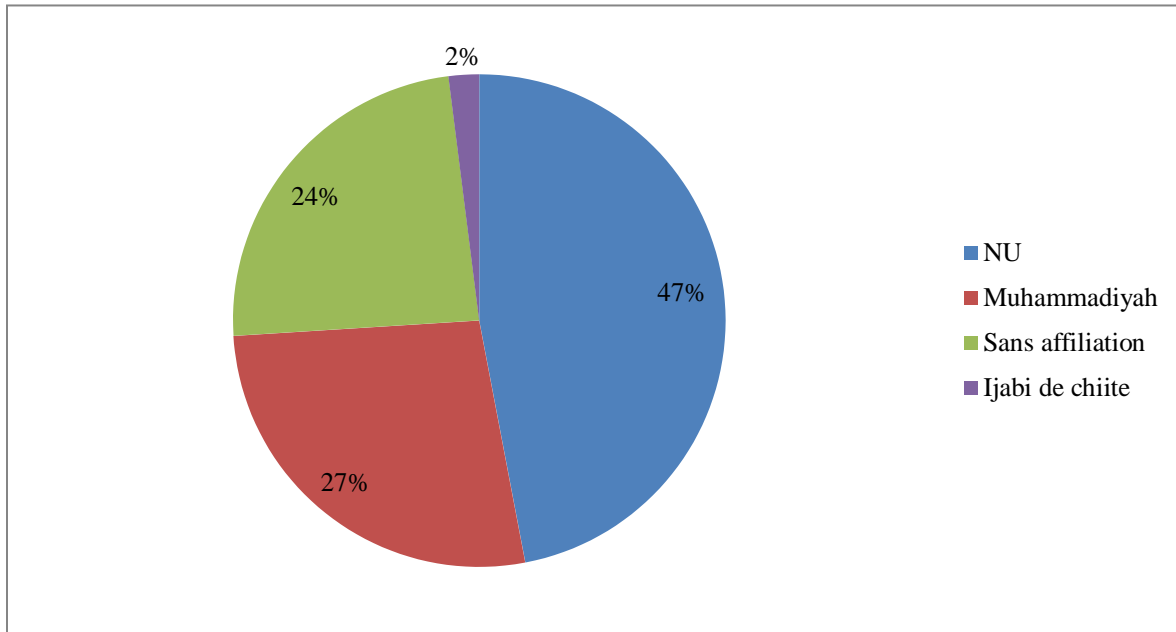
¹⁰⁹ . Il convient de différencier, comme le fait G. Hamonic, « arrivée de l'islam » et « islamisation ». Il est possible que l'arrivée de l'islam dans l'archipel soit de peu postérieure à l'Hégire, mais la conversion des populations ne semble pas avoir débuté avant le XIII^e siècle.

des autres îles. En effet, à Sumatra, du fait de la proximité avec Malacca, le grand port de commerce de la région, la présence de musulmans est attestée dès le XIII^e siècle, notamment sur la côte nord-orientale dans la principauté de Samudra-Pasai dans laquelle la charia est en vigueur et où le souverain est musulman de rite shaféite¹¹⁰. L'islam s'est également implanté à Aceh un peu plus tard. Par contre, à Sulawesi, la conversion des populations à l'islam ne remonte qu'au tout début du XVII^e siècle : l'histoire « officielle » a retenu la date du 22 septembre 1605 (1014 de l'hégire) comme date à laquelle le souverain de royaume Tallo a adopté la nouvelle religion, conversion bientôt suivie par celle des autres princes du sud de Sulawesi. Ces conversions « officielles » ne signifient cependant pas qu'aucun Bugis ne se soit préalablement converti : il est probable que de nombreux commerçants étaient déjà convertis avant le début du XVII^e siècle.

¹¹⁰. Courant initié par Muhammad bin Idris Al-Saïfi (767-820).

Fig. 30.

L'affiliation des Bugis à une association religieuse



Source :

Enquête menée par WAHYUDDIN (2019)

N = 100

Dans le sud de Sulawesi, le catholicisme et l'islam étaient en concurrence jusqu'à l'adoption de l'islam par la majorité de la population. Dès la deuxième partie du XVI^e siècle, le catholicisme avait réussi à gagner des adeptes. Après l'arrivée au sud de Sulawesi du navire du capitaine Antonio de Paiva, celui-ci baptisa certains rois locaux : parmi eux, Suppa et Siang. Une seconde expédition portugaise a permis de convertir les princes des principautés de Bacukiki et d'Alitta. Cela nous montre qu'une dizaine d'années avant l'adoption officielle de l'islam, le catholicisme était un choix possible pour la population. Peut-être peut-on penser que les nobles Bugis, se revendiquant les descendants de divinités, pouvaient s'identifier à l'histoire de Jésus, fils de Dieu ; cependant, après l'enlèvement par un marin portugais d'une princesse bugis, la relation fut interrompue, ce qui permit sans doute la préférence pour l'islam (Pelras, C. 1977, p. 232-233).

Trois oulémas minangkabau (ou trois « Dato ») jouèrent un rôle décisif dans la diffusion de l'islam : Abdul Makmur (*Dato ri Bandang*), Abdul Jawad (*Dati ri Tiro*), Sulaiman (*Dato ri Patimang*), tentèrent de convertir les rois Bugis et les rois Makassar. Ces trois personnages tout comme les 9 *wali* (saints) de Java ont donné naissance à une série de récits hagiographiques. On peut ainsi attester une relation à cette époque entre les Minangkabau et les Bugis. Ainsi, après la conversion à l'islam du roi de Gowa, tous les princes du sud de Sulawesi l'imitèrent, et ainsi, la région est devenue adepte du Prophète.

Nous pouvons donc nous demander pour quelles raisons la plupart des Bugis à Sulawesi comme à Jakarta adhèrent plutôt à l'islam dit traditionaliste qu'à l'islam réformiste ? Il s'agit d'une évolution historique. L'islam diffusé parmi les Bugis au XVI^e siècle par les trois Oulémas minangkabau s'inscrit également dans une pratique ésotérique qui insiste sur la quête intérieure de Dieu, le soufisme.

L'adoption de l'islam, encadrée par trois Oulémas charismatiques, par cette société nobiliaire pouvait menacer la hiérarchie sociale : face à cette menace, la noblesse essaya de maintenir sa supériorité en perpétuant les traditions locales, tout en suivant la *syariah*. On opéra donc un syncrétisme entre l'islam et les traditions, rendu possible par le pouvoir magique dont les Oulémas étaient revêtus. On peut observer cette réalité dans la pratique du pèlerinage au Sommet de Bawakaraeng (dans le sud de Sulawesi). En effet, bien avant la diffusion de l'islam, ce lieu fut l'objet d'un culte d'adoration à *Karaeng Lohé* (le « Grand Seigneur »). Au XVII^e siècle, le sommet est devenu une réplique de la Mecque, pèlerinage central de l'islam, où se trouve la *Kakbah*¹¹¹. D'autre part, aux siècles suivants, les palais des principautés locales sont devenus des centres de diffusion de l'islam : la noblesse adopta cette stratégie pour préserver sa supériorité. Par exemple, entre 1605 et 1611, les Princes de Gowa et de Tallo, imposèrent aux autres principautés du sud de Sulawesi sud, un enseignement de l'islam différencié en fonction du rang nobiliaire (Gibson, T., 2012).

Shaikh Yousouf, personnage célèbre de la moyenne noblesse de Gowa de Sulawesi, qui a étudié l'islam au Proche-Orient, dans différentes écoles de pays différents, constitue notamment une figure sacrée, fondatrice du courant du *Soufisme* dit « *tasawuf khalwatiyah* » (Van Bruinessen, 1991 pp.

¹¹¹ Le « Kabhah » ou « Kaaba » dont les pèlerins font le tour lors du Hajj, et vers laquelle ils s'orientent pour la prière.

213-256). Ainsi, un islam syncrétique s'imposa chez les Bugis – Macassar. La transmission de maître à élève s'opère toujours de cette manière dans les écoles coraniques traditionnelles (*pesantren*) et dans les confréries, parfois rattachées à la Khalwatiyyah.

La famille royale de Bone tenta de maintenir sa supériorité s'appuyant sur cette forme de l'islam, de la fin du XVIII^e au XIX^e siècle. Sultan Ahmad Al-Salih (qui régna de 1775 – 1812) limita les enseignements de l'islam mystique à la classe des nobles (Van Bruinessen., 1991, p. 260). De plus, les familles nobles cherchèrent à marier leurs enfants avec les descendants de Shaikh Yousouf, stratégie menée pour préserver leur supériorité. Cependant, on sait bien que la modernité de l'islam avec sa valeur d'égalité est une menace pour le système nobiliaire traditionnel. Par conséquent, l'islam traditionaliste, notamment celui du mysticisme (ou soufisme) qui respecte une hiérarchie entre maîtres et élèves, était plus acceptable pour la noblesse de Bone, soucieuse du maintien de l'ordre nobiliaire.

Contrairement à la situation en Pays Minangkabau (où un islam réformiste entraîna un conflit sanglant, la guerre des Padri), le pouvoir de la noblesse, au sud de Sulawesi, s'est maintenu au profit de l'islam traditionaliste. Encore aujourd'hui, certaines pratiques traditionalistes telles que la récitation des extraits du *Al barzanji*¹¹² lors d'une fête sont toujours respectées par beaucoup de Bugis à Jakarta, ce qui montre la pérennité de cette sensibilité religieuse. Lors d'une enquête menée à Jakarta, 54 % des personnes interrogées ont déclaré préserver ce rite, ce qui montre que l'on peut perpétuer une pratique traditionnelle, en habitant une zone urbaine de la capitale.

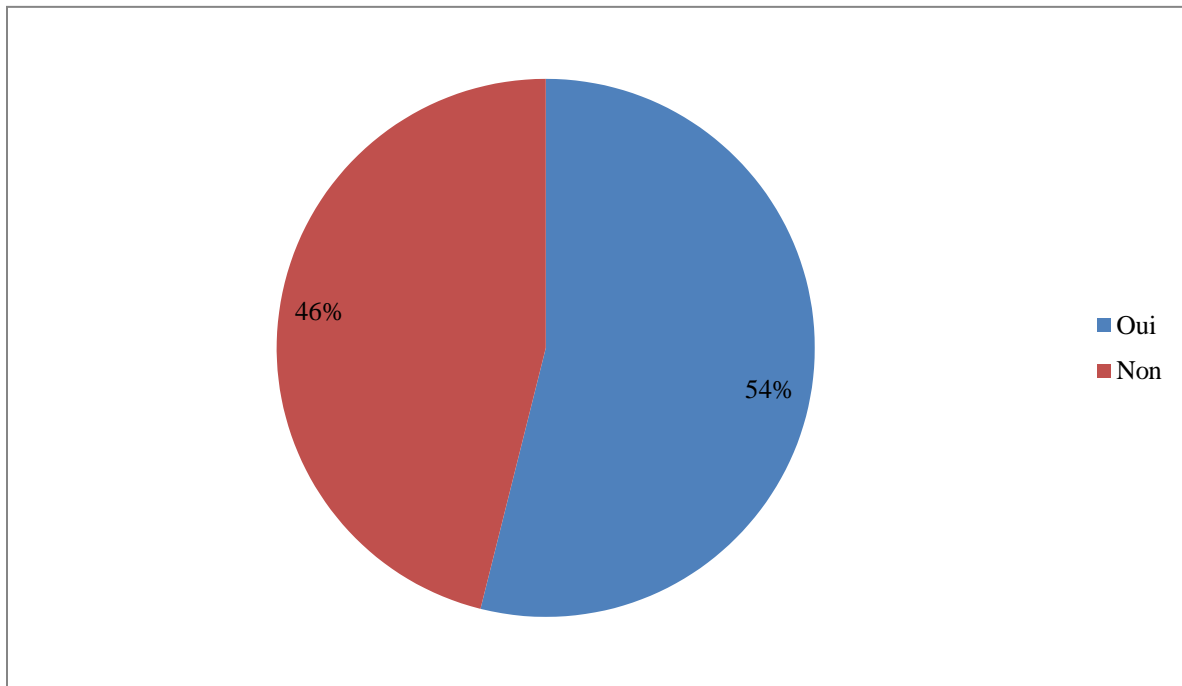
Ainsi, on constate que la culture urbaine n'absorbe pas totalement la culture d'origine. C'est particulièrement vrai à Jakarta : la culture d'origine peut survivre au sein de la communauté urbaine. Ici, la culture d'origine peut être considérée comme participant à l'identité mais aussi comme une stratégie pour renforcer la solidarité entre Bugis. En raison de l'incertitude ressentie dans l'espace

¹¹² *Al barazanji* est un texte rédigé par Jaffar al Barzanji, un mufti de Shaféite, qui raconte la naissance du Prophète Muhammad S.A.W et sa vie. Il semble que la psalmodie de ce texte fut introduite chez les Bugis par un Bugis nommé Abdul Wahab ayant passé plusieurs années au Proche-Orient, disciple de Sulaiman Al Kurde (un mufti Shaféite 1766 – 1780). La récitation stricte de ce texte correspond à la pratique d'une branche du mysticisme "Sammaniyah" qui jusqu'à l'époque actuelle attire les Bugis. Cette pratique constitue un élément remarquable, notamment pour les fidèles des milieux ruraux.

urbain, le maintien d'un réseau fondé sur l'appartenance ethnique est sans doute important pour se rassurer.

Fig. 31

« Pratiquez-vous toujours le rite de Barazanji ? »



Source :

Enquête menée par WAHYUDDIN (2019)

L'idée d'un islam moderne notamment sous l'influence de Muhammad Abduh (1849-1905) apparut en Indonésie au début du XX^e siècle, et donc aussi au sud de Sulawesi. Inspirée peut-être par la réflexion des penseurs chrétiens de la Renaissance européenne, l'islam moderne défend l'usage de la raison face à la doctrine religieuse. Cette doctrine fut introduite par un Bugis, Haji Abdullah bin Abdurrahman qui avait vécu au Moyen Orient de 1907 à 1917 pour étudier l'islam. Dès son retour à Sulawesi, il ouvrit un centre d'enseignement des idées réformistes de l'islam. De plus, en 1923, il fonda une association nommée *As Sirath al-mustaqim* qui, partageant de mêmes objectifs, s'affilia ensuite à la *Muhammadiyah* (Gibson, T., p. 193). Grâce au développement des idées modernistes au sein de la société des Bugis – Makassar, en 1931, la *Muhammadiyah* organisa un symposium annuel à Makassar ; y assista Haji Abdul Abdul Malik Karim (Hamka), ouléma nationaliste

minangkabau qui vécut longtemps à Sulawesi pour promouvoir l'islam moderne, préconisant l'abandon des traditions locales, considérées opposées à l'islam (Steenbrin, K., 1991, p. 238). La diffusion de cette idéologie, en dehors de la ville de Makassar, a surtout touché Wajo. Avant l'émergence de l'islam moderne, l'idée de la purification Wahhabite s'y était déjà bien diffusée au XIX^e siècle. La présence à Sulawesi (à Wajo) d'un ouléma Wahhabite d'origine Arabe, Shaikh Madina nommé conseiller royal en matière de religion, entraîna l'abandon d'anciennes traditions considérées opposées à l'islam. Au XX^e siècle, la *Muhammadiyah* fut également bien acceptée à Wajo, pour ses ressemblances avec le courant Wahhabite : à Wajo, ses partisans étaient les plus nombreux après la ville de Makassar. Pour freiner cette tendance, les oulémas traditionalistes sous la direction de Hajji As'ad, ouléma très connu, établirent à Wajo une institution religieuse en 1932, nommée *Madrasatul Arabiyah Islamiyah* pour dispenser les enseignements traditionalistes. De plus, Haji Abdurrahman Ambo Dallé, un disciple, ouvrit aussi en 1945 une institution nommée *Pesantren Darul Dakwah Wal Irsyad* qui a réussi à étendre son réseau dans des zones extérieures là où résident beaucoup de Bugis.

Comme nous l'avons montré, la plupart des Bugis venant de Wajo et habitant à Kali Baru (Jakarta) ont adhéré majoritairement à l'islam moderne tandis que leurs compatriotes de Bone restèrent plutôt traditionalistes. La mosquée de *Baitus Syukur* à Kali Baru, fondée par des Bugis de Wajo, suit la *Muhammadiyah*. De plus, sous le couvert d'une association (*yayasan*), ces Bugis de Wajo ont créé également des écoles de la *Muhammadiyah* à Kali Baru, comme l'école élémentaire (*SD Muhammadiyah 18*) qui se situe juste à côté de la mosquée.

Contrairement aux Bugis de Wajo, les Bugis de Bone préservent leur tradition simultanément avec la religion. Dans l'objectif de renforcer et distinguer leur identité, ils ont ouvert une mosquée à moins d'un kilomètre de la mosquée de Baitus Syukur nommée *Musholla Attaubah* : les Bugis de Bone (résidant sur le front de mer) s'y rendent pour prier. Dans cette mosquée, la plupart des *jama'ah* adhèrent au courant traditionaliste. Il n'existe pas pour autant une stricte ségrégation entre les adhérents au courant de l'islam moderne et les traditionalistes. Les premiers vont fréquemment prier dans la mosquée des seconds. Ainsi, malgré certaines différences, ils se fréquentent couramment car ils prient très souvent dans une même mosquée. De même, en raison de la distance, les enfants issus des familles traditionalistes sont parfois inscrits dans une école gérée par des

adeptes de la *Muhammadiyah*. D'autre part, cette divergence n'est pas sans conséquence. L'histoire de monsieur Haji Mansyur, qui est un traditionaliste, le montre. Selon ses propos, il allait régulièrement faire sa prière dans la mosquée de *Baitus Syukur*, gérée par la *Muhammadiyah*, et fut même nommé trésorier de la mosquée. Pourtant, suite à un désaccord avec les autres pratiquants (*jama'ah*) concernant la gestion financière, il quitta son poste, et ensuite, choisit une autre mosquée, plus éloignée, pour prier. Ce témoignage montre qu'en dépit de formes d'intégration, il peut survenir des ruptures et un retour à des positions identitaires.

Conclusion du chapitre 5

Pour conclure, les choix religieux des Bugis et des Minangkabau sont différents. Les Minangkabau adhèrent majoritairement au courant de l'islam 'moderne' tandis que les Bugis préfèrent l'islam plus "traditionaliste ». Les Minangkabau sont majoritairement des membres de la "*Muhammadiyah*". En revanche, les Bugis suivent la NU. Cependant, il faut nuancer le propos car certains Minangkabau choisissent l'islam traditionaliste. Les Bugis, de leur côté, choisissent parfois l'islam moderne.

Au plan politique, les comportements électoraux sont également différents. Les Minangkabau ont propension à élire les représentants de l'islam politique, comme le PKS. Par contre, les Bugis préfèrent des partis plus nationalistes tels que Golkar et NasDem. Cependant, les jeunes Minangkabau et Bugis ne suivent plus strictement le choix de leurs parents. Au-delà de la distinction classique entre l'islam moderne et traditionnel, cette génération est influencée par les événements internationaux qui touchent le monde musulman. Les réseaux sociaux leur permettent de suivre l'actualité internationale. De plus, grâce au développement des nouvelles technologies, les jeunes peuvent sélectionner en ligne un prédicateur qui a étudié dans un autre pays.

PARTIE 3

L'intégration socio-spatiale des migrants Bugis et Minangkabau à Jakarta

Dans cette partie, on abordera la question de l'intégration socio-spatiale des migrants Bugis et Minangkabau à Jakarta. On utilisera ici le terme d'intégration pour qualifier un phénomène lié à la migration, à savoir la rencontre entre de nouveaux arrivants et les résidents plus anciens d'un lieu, voire les primo-résidents que l'on appelle parfois les « natifs ». Nous nous intéresserons ici au processus de l'installation des migrants dans un nouvel espace de vie, une terre d'accueil qui est aussi un espace urbain complexe. Plus précisément, nous nous intéresserons aux relations que les Bugis et Minangkabau, définis comme groupes migrants, développent avec les Betawi et les Sundanais, ainsi que les Javanais, définis comme les groupes dits « natifs » de l'île de Java.

Dans notre point de vue, la notion d'« intégration socio-spatiale » implique l'absence de toute forme d'exclusion ou de marginalisation d'un groupe dans les différents espaces d'interaction sociale, ainsi que la non-ségrégation en matière de résidence. On verra ainsi qu'il n'existe pas de formes d'exclusion pour ces deux communautés au sein du « Grand Jakarta » en plein développement. De fait, nos différentes enquêtes ont montré que les populations migrantes ne souffrent d'aucune forme d'exclusion au sein des différents espaces urbains. Précisons d'entrée de jeu que nous traiterons de l'intégration en jouant sur les différentes échelles d'analyse : l'échelle la plus fine sera pour nous celle du voisinage, donc celle du quartier. À une autre échelle, nous ne négligerons cependant pas pour autant l'ensemble plus large que constitue l'espace métropolitain. Dans un premier temps, on analysera donc l'intégration socio-spatiale des Bugis et des Minangkabau au niveau de la rue et du quartier, à travers le modèle d'habitat et les relations sociales qu'ils entretiennent avec les autres habitants. Dans un second temps, on analysera la morphologie des quartiers dans lesquels ils résident par rapport au reste de l'espace urbain jakartanais.

Dans cette optique, on développera dans les chapitres 6 et 7 les problématiques liées à l'intégration socio-spatiale des migrants Bugis et Minangkabau à l'échelle de l'espace de voisinage. Ensuite, dans le chapitre 8, on abordera le défi de l'intégration à l'échelle de l'espace métropolitain. On

explicitera alors successivement, les modalités et les voies de l'intégration des migrants, puis les menaces qui pèsent sur cette intégration, notamment au sein des réseaux commerciaux.

CHAPITRE 6

L'intégration socio-spatiale des Bugis

6. 1. Organisation administrative et localisation des quartiers Bugis : les exemples de Kali Baru et de Kamal Muara

D'un point de vue administratif, Kali Baru et Kamal Muara constituent deux *kelurahan*, à savoir deux entités gérées par un administrateur (*Lurah*) nommé par le maire (*Wali Kota*). Les *kelurahan* sont les plus petites circonscriptions administrées par un fonctionnaire. Au sein des *kelurahan*, on distingue cependant RW (*Rukun Warga*)¹¹³ et RT (*Rukun Tetangga*)¹¹⁴ représentés, cette fois non pas par un fonctionnaire, mais par des élus choisis parmi les habitants. Les *kelurahan* font partie d'entités administratives plus vastes, les *kecamatan*¹¹⁵ : celui de Kali Baru fait partie du *kecamatan* Cilincing, et celui de Kamal Muara de celui de Penjaringan. Enfin, les *kecamatan* s'inscrivent dans l'espace plus vaste de la municipalité de Jakarta-Nord (*Kotamadya Jakarta Utara*) qui elle-même fait partie de la province de Jakarta (DKI)¹¹⁶.

Kamal Muara et Kali Baru se situent à l'extrémité nord de Jakarta, face à la baie, le premier au nord-ouest et le deuxième au nord-est. Ces deux *kelurahan* sont constitués d'une bande littorale au sein de laquelle s'est constituée une « société maritime », à savoir une société de « gens de mer » qui entretiennent des liens étroits de nature culturelle comme économique avec le milieu maritime. Cette bande littorale est marquée par différentes activités industrielles formelles de type port et entrepôts, mais aussi informelles.

Le long de la baie, les paysages urbains sont contrastés. À Kali Baru comme à Kamal Muara, les espaces industriels sont surreprésentés. À Kali Baru, la présence du port de Tanjung Priok, principal port indonésien, a attiré entreprises, ateliers et bureaux ce qui explique que la circulation n'y soit guère facile. Quant au *kelurahan* de Kamal Muara, il se trouve situé à proximité de l'aéroport

¹¹³. RW : organisation de quartier.

¹¹⁴. RT: organisation de voisinage.

¹¹⁵. *Kecamatan*: "canton".

¹¹⁶. DKI: Daerah Khusus Ibukota

international Soekarno-Hatta ce qui a incité diverses entreprises à y ériger des entrepôts. Au large, face à ces deux *kelurahan*, plusieurs îles artificielles ont été construites par des promoteurs désireux d'y implanter lotissements de luxe et centres commerciaux¹¹⁷. Par ailleurs, au sein du quartier de Kamal Muara, existent également de nombreux terrains non bâtis, souvent marécageux et, pour certains, transformés en bassins piscicoles. Enfin, à une distance d'environ un à deux kilomètres, ont été construits des logements luxueux dans le cadre du projet immobilier *Pantai Indah Kapuk* (PIK). Ces villas destinées à une clientèle fortunée sont majoritairement habitées par des membres de la communauté sino-indonésienne. On le constate donc, les espaces ici étudiés présentent des caractères très contrastés : paysage littoral encore ourlé par endroits d'habitations traditionnelles en matériaux végétaux, paysages industriels, lotissements résidentiels.

Les données statistiques dont nous disposons¹¹⁸ montrent que les Bugis résident en grand nombre dans ces deux *kelurahan*, raison par laquelle nous les avons choisis. Toutefois, si l'on prend en considération la taille de ces deux *kelurahan* (près de 25 km² pour Kali Baru et près de 11 km² pour Kamal Muara), on comprend qu'il a été impossible de réaliser une enquête exhaustive, d'où le choix de pratiquer une enquête de type micro-géographique au niveau des RW. Les RW dans lesquels les Bugis sont les plus nombreux ont donc été sélectionnés : RW 4 à Kali Baru et à Kamal Muara, tous deux situés au plus près de la mer, ce qui laisse supposer un mode de vie en étroite relation avec le milieu maritime.

6.2. La morphologie des quartiers

6.2.1 La trame viaire

La proximité de Kali Baru avec le port de Tanjung Priok explique que les voies d'accès soient chaque jour encombrées de poids lourds qui chargent et déchargent les navires marchands au point que pour pouvoir circuler dans le quartier il faut prendre un minibus qui se faufile entre les camions

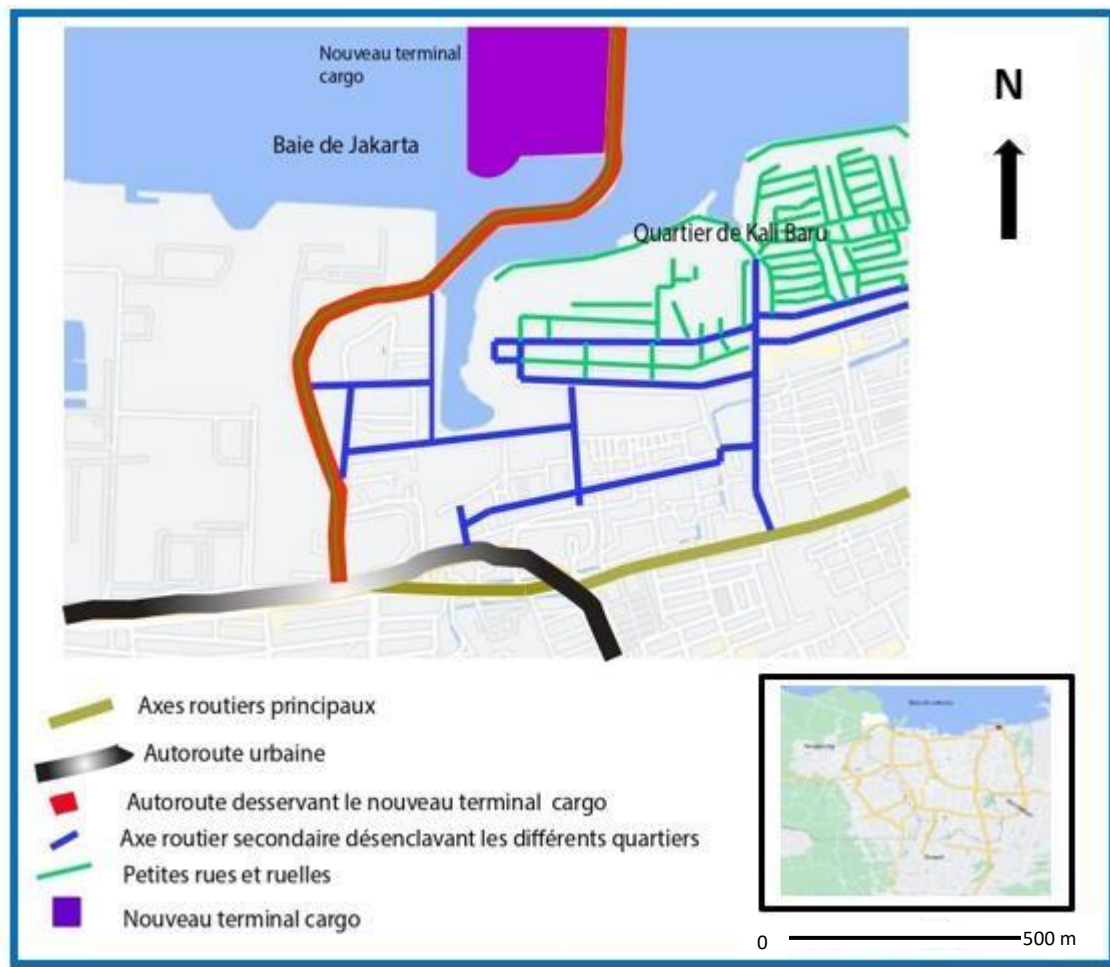
¹¹⁷. Le projet, lancé à l'époque du gouverneur Basuki Tjahaya Purnama (Ahok) a suscité tant de critiques que la construction de certaines îles a été interrompue.

¹¹⁸. Voir à ce sujet le chapitre 1.

et dont les chauffeurs sont réputés pour leur style de conduite particulier au risque de susciter la frayeur des passagers. La construction d'un nouveau terminal maritime il y a quelques années, sous la présidence de Joko Widodo n'a pas arrangé la situation en dépit de l'ouverture d'une nouvelle voie autoroutière surélevée permettant d'y accéder.

Carte 25

Trame viaire à Kali Baru et dans les alentours (Jakarta Nord)



Source :

La carte de Google et Recherche de terrain, 2018

Au sein même du quartier, on circule grâce à tout un maillage de rues, et de ruelles dont la largeur varie considérablement de l'une à l'autre. Dans certaines, larges d'environ 4 à 5 m, les taxis

collectifs (*mikrolet*) peuvent circuler mais pas les poids lourds. C'est le cas, par exemple, des *Jalan Kali Baru 11A* et *Kali Baru 7 (Gang 1)*. Mais il existe également de nombreuses petites ruelles appelées *gang*, qui permettent de relier entre elles les différentes rues, le long desquelles on peut observer la véritable réalité urbaine de Jakarta, ces espaces de vie de haute densité, avec ses alignements de maisons serrées les unes contre les autres, la promiscuité, l'insalubrité ambiante et le caractère parfois encore rural de l'environnement. Dans ces ruelles étroites dont certaines ne dépassent pas 2 à 3 m de large, on ne peut circuler qu'à pied ou en moto et ceux qui possèdent un véhicule doivent absolument disposer d'un parking ou d'un garage à l'extérieur du quartier. Ces ruelles demeurent toutefois indispensables aux habitants car elles représentent le seul moyen pour eux de se rendre sur le front de mer, aucune artère majeure ne le permettant.

La trame viaire témoigne des priorités affichées par le gouvernement comme des aménageurs. De toute évidence, les autorités ont donné la priorité au secteur industriel au détriment de la vie quotidienne des habitants du quartier pour qui le secteur informel assure la subsistance.

De la même façon, une seule voie d'accès permet de rejoindre le quartier de Kamal Muara. De fait, l'autoroute qui relie le centre de Jakarta à l'aéroport ne traverse pas le quartier qui n'est accessible que par une unique rue asphaltée mais pleine de nids de poule, d'environ 4 m de large. J'ai constaté que l'accès à Kamal Muara est encore plus difficile que l'accès à Kali Baru. Les taxis collectifs de type *mikrolet* n'y viennent pas régulièrement et sont moins fréquents que dans d'autres quartiers, si bien que le chauffeur qui exige que les passagers soient en nombre suffisant pour démarrer, attend parfois longtemps. C'est le signe d'un quartier mal intégré à l'ensemble urbain. Il est vrai toutefois que le développement des réservations de taxis et de mototaxis par internet de type *Grab* et *Gojek* a permis d'améliorer les choses.

La mobilité interne des habitants du quartier est toutefois meilleure que celle des habitants de Kali Baru. Les ruelles le long desquelles s'alignent les habitations sont souvent bétonnées et plusieurs ponts en bambou relient les maisons isolées, à proximité immédiate de la mer.

Carte 26

Trame viaire à Kamal Muara et dans les alentours (Jakarta Nord)



Source :

La carte de Google et la recherche de terrain, 2018

6. 2. 2. Les marqueurs du paysage

Les quartiers dans lesquels les Bugis sont nombreux présentent une grande similarité avec les autres quartiers de Jakarta. Les maisons sont alignées de manière très dense le long de rues étroites. Seules la proximité de la mer et les activités des habitants permettent de distinguer le quartier. La structure des habitations est homogène. En règle générale, les maisons les plus grandes et les plus cossues sont construites de part et d'autre de l'artère principale qui structure le quartier, tandis que les habitations plus modestes, moins systématiquement alignées sont édifiées le long de ruelles. Tous

les habitants du quartier se connaissent et la vie sociale est intense. Quand les cris de la ville signalent la présence d'un marchand ambulant, chacun accourt pour faire son choix. C'est une occasion d'échanger tout comme à l'heure de *magrib*, au coucher du soleil, à l'occasion de la prière du soir, assis sur les bancs qui jalonnent les ruelles. C'est une manière pour le mode de vie rural de se perpétuer.

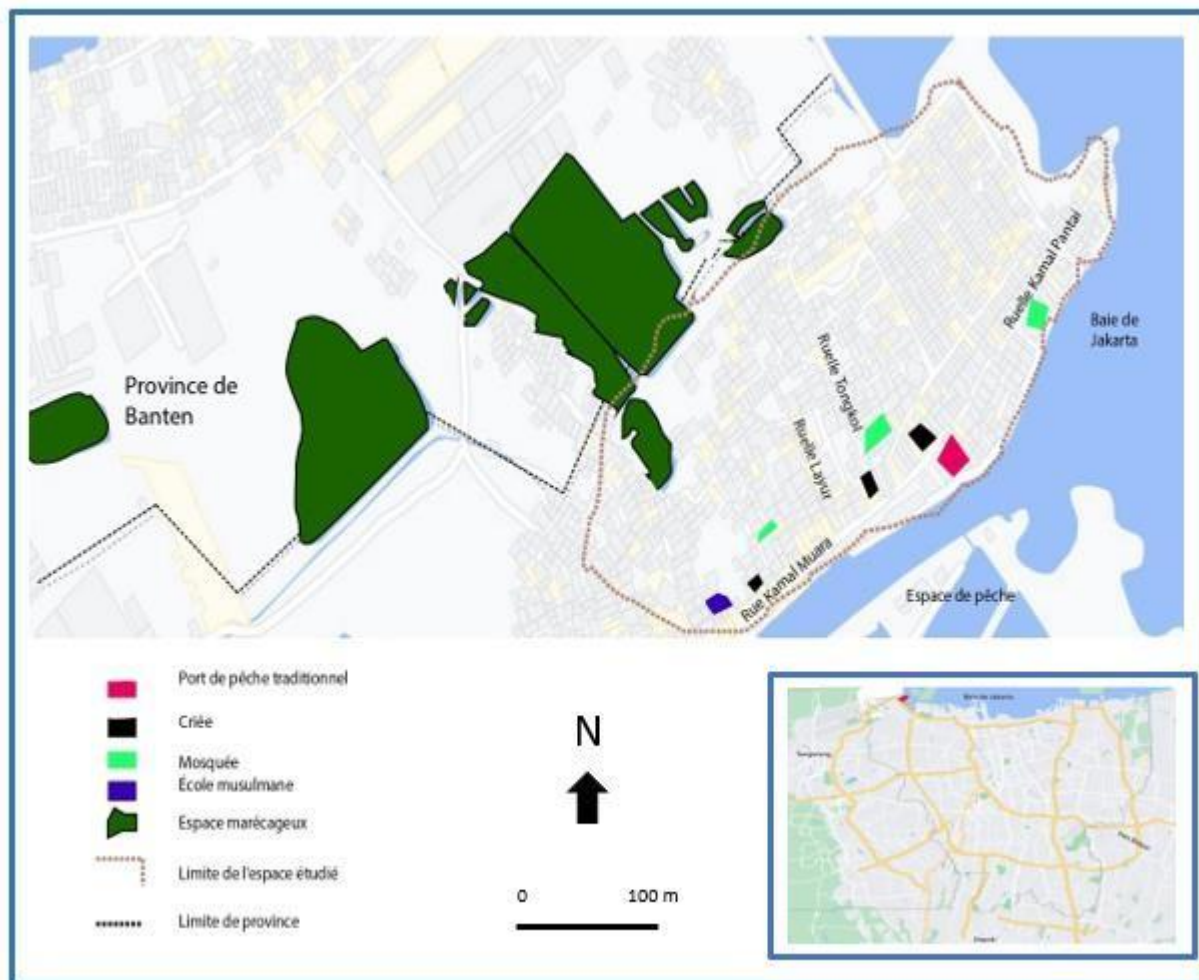
L'un des marqueurs spatiaux les plus évidents demeurent toutefois les mosquées. Partout en ville, il est aisé de trouver un lieu de prière grand ou petit. Ce n'est guère surprenant dans la mesure où, en moyenne, 85 % de la population sont musulmans, voire 100 % à Kamal Muara. Les mosquées tiennent lieu de points de repère au sein des différents quartiers. Ainsi, la mosquée *Nurul Bahar* à Kamal Muara. C'est dans cette mosquée que les groupes de prière (*jamaah*) constitués principalement de membres issus de familles Bugis et l'Imam pratiquent la prière obligatoire cinq fois par jour selon les prescriptions de l'islam sunnite. À moins d'un kilomètre, au sud-ouest, il existe une autre mosquée où des musulmans issus de groupes culturellement plus divers se rassemblent. Il en va de même, à Kali Baru : dans une ruelle en bord de mer, c'est dans la petite salle de prière (*musholla*) *Attaubah*, que les Bugis du quartier se rendent pour louer Dieu ; dans un périmètre de 200 m, dans la rue Kali Baru 7, ainsi que dans une ruelle adjacente, on trouve les mosquées *Baitus Syukur* et *Jami Al Hidayah*. On le constate donc, dans tous les quartiers de Jakarta, la mosquée constitue bien le marqueur spatial principal.

Les mosquées ne constituent pas les uniques marqueurs du paysage. D'autres, comme les écoles privées musulmanes constituent également des signes d'appartenance. Les parents y inscrivent leurs enfants pour leur permettre d'avoir une instruction religieuse. Ainsi, par exemple, à Kali Baru, il existe une école musulmane affiliée à la *Muhammadiyah*, et à Kamal Muara, la *Madrassa Ibtidaiyyah Nurul islam*. La multiplication de ces écoles confessionnelles ne doit cependant pas être interprétée uniquement sous l'angle de la foi, elle possède également une dimension économique. Comme souvent, dans les couches supérieures de la population, pour échapper à l'école publique, les parents inscrivent leurs enfants dans des écoles privées, la construction d'institutions d'enseignement confessionnelles revêt un caractère commercial. Ces écoles religieuses suppléent aux défaillances de l'école publique pour ceux qui ont les moyens de payer la scolarité. C'est la

raison pour laquelle les écoles privées musulmanes se multiplient. Alors qu'autrefois, sous l'Ordre nouveau, l'ouverture d'écoles religieuses ne servait qu'à compléter la carte scolaire, aujourd'hui, c'est devenu un investissement.

Carte 27

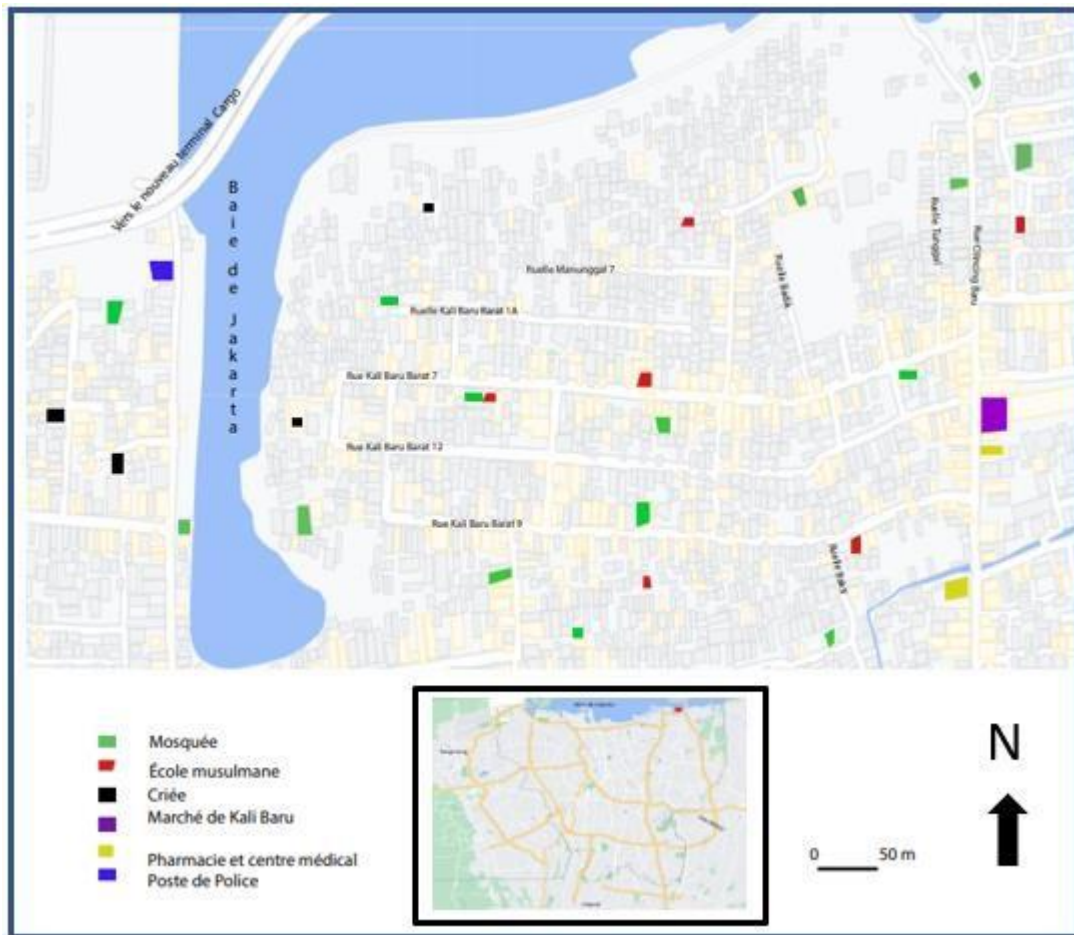
Les marqueurs du paysage à Kamal Muara (Jakarta Nord)



Source :

La carte de Google et la recherche de terrain, 2018

Carte 28
Les marqueurs du paysage à Kali Baru (Jakarta Nord)



Source :
La carte de Google et la recherche de terrain, 2018

Par ailleurs, la présence de criées (TPI – *Tempat Pelelangan Ikan*) contribue également à conférer à ces quartiers dans lesquels vivent de nombreux Bugis une atmosphère particulière. La proximité de la mer a poussé les autorités à construire ces structures qui permettent aux pêcheurs, aux propriétaires de navires et aux commerçants de se rencontrer. Ces criées fonctionnent à la fois comme marchés de gros pour les poissonniers, et aussi pour les particuliers qui peuvent ainsi s’approvisionner à moindre coût.

6.3. La structure interne des quartiers témoigne de leur histoire

6.3.1 Différents types d'habitats coexistent

Le littoral juxtapose terrains peu consolidés et terre ferme. Cette dichotomie n'est pas sans conséquence sur l'habitat. De fait, coexistent deux types d'habitation différents : les maisons à plancher haut, « sur pilotis », et les habitations « bloc à terre ». L'existence de maisons construites sur pilotis peut s'expliquer par le désir de rester au sec. C'est la raison pour laquelle ce type de maison se rencontre essentiellement en bord de mer. Le témoignage d'un chercheur australien en 1980 est éclairant de ce point de vue : « (...) en équilibre instable au-dessus de l'eau avec des murs de bambou maintenus par des morceaux de bois, des toits faits de bâches en plastique, de papier goudronné et de tôle, avec parfois quelques carreaux de céramique, le tout retenu par de grosses pierres ou de quelques parpaings. Ces structures semblaient prêtes à s'effondrer dans l'eau à la moindre provocation ». (Silver, C., 2008, p. 5 dans Judicaëlle, D., 2015, p.7) Les maisons « bloc à terre » sont elles-mêmes de deux types. Construites « en dur » avec des briques et du ciment, elles reflètent l'aisance de leur propriétaire lorsque des matériaux de bonne qualité ont été employés et qu'elles ont été construites par un artisan ; un niveau social plus modeste lorsque ce n'est pas le cas

Les enquêtes de terrain montrent que l'installation des Bugis dans ces deux quartiers a débuté dans les années 1960, lorsque ces migrants ont abordé le nord de Jakarta. Les premiers immigrants qui se sont installés à Kali Baru étaient originaires de Wajo, tandis que ce sont des pêcheurs venus de Bone qui se sont établis à Kamal Muara. Dans les premières années de leur installation, ils ont construit leurs habitations de manière traditionnelle sur le littoral, sur des terrains encore peu consolidés sans se soucier de leur statut foncier, d'où l'aspect informel du quartier. Au fil du temps, certains d'entre eux se sont enrichis, notamment dans les années 1980, époque où le gouvernement a tenté de réaménager le quartier en établissant un véritable réseau viaire. Certains, parce qu'ils en avaient les moyens, ont alors reconstruit leur habitation « en dur » faisant ainsi disparaître l'architecture traditionnelle. D'autres, plus aisés encore, firent le choix du déplacement et construisirent une nouvelle maison plus luxueuse, à bonne distance de la mer, sur la terre ferme. Les rues nouvellement créées ont ainsi facilité l'ordonnement des habitations qui, dans leur grande majorité, ont désormais ouvert sur la rue. La situation est toutefois rendue complexe aussi bien par la pression foncière que par des niveaux de richesse disparates, voire le maintien

d'habitudes ancestrales. Le bel ordonnancement le long de rues est ainsi parfois interrompu : on rencontre ainsi des familles qui ne possèdent pas de terrain en bordure de rue ou de ruelle, forcés d'accoler leur maison à l'arrière de celle de leurs voisins, sans pouvoir disposer d'un accès propre à la rue, et contraints à une servitude de passage. Quoiqu'il en soit, en dépit de nombreux efforts de la part du gouvernement et des aménageurs, il n'existe toujours pas de séparation entre fonctions résidentielles et professionnelles, d'où l'insalubrité constante du quartier.

Photo 24

Aire de séchage du poisson à Kali Baru



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2018)

6.3.2. L'agencement de l'habitat : effet de l'origine sociale ou choix culturel ?

Les deux quartiers choisis pour notre étude regroupent tous les critères de l'informalité, que ce soit du point de vue de l'activité économique, du statut du foncier ou du type de maison ce qui n'est pas sans influence sur la distribution des habitations au niveau de la rue. À Kali Baru comme à Muara Kamal, les types d'habitations semblent toutefois se distribuer de la même façon : celles qui sont construites au plus près de la mer, ne sont le plus souvent pas construites en dur, ce qui n'est pas le cas de celles qui ont été bâties un peu plus en arrière du front de mer. De fait, en matière professionnelle, une grande homogénéité règne sur le littoral: notre enquête a montré que, sur le littoral, environ 85 % des travailleurs de Kali Baru et 92 % de ceux de Muara Kamal, sont pêcheurs alors que la structure de l'emploi est plus diversifiée lorsqu'on s'éloigne du trait de côte. Une corrélation apparaît donc entre habitat informel au sein de quartiers non planifiés, et pêche. Par ailleurs, le long du rivage, le statut du foncier n'est pas clair. Les habitants qui occupent les maisons construites en bord de mer paient généralement une taxe qui porte sur le foncier et le bâti (*Pajak Bumi dan Bangunan* ou PBB) qui ne signifie cependant pas nécessairement qu'ils sont propriétaires du sol. En fait, il existe en Indonésie plusieurs types de droits régissant la propriété foncière : le droit de propriété (*Hak Milik*), le droit d'usage commercial ou artisanal de celui qui possède le commerce ou l'atelier mais non le sol (*Hak Guna Usaha - HGU*), le droit d'usage du logement de celui qui n'est possesseur que du logement mais non du sol (*Hak Guna Bangunan - HGB*), ainsi que le simple droit d'usage de celui qui ne possède ni le sol ni les murs (*Hak Pakai*). Dans le cas de Kali Baru, certaines maisons ont été construites sur des parcelles qui appartiennent à l'État, généralement par le biais d'entreprises publiques. Dès lors que leurs occupants y résident depuis longtemps, ils disposent d'un droit d'usage sur leur logement (HGB). Ils ne peuvent donc le vendre dans la mesure où ils ne sont pas propriétaires du sol. C'est ce que nous a expliqué, M. Suparman, un habitant de Kali Baru âgé de 48 ans :

'' Tanah yang masyarakat tempat ini umumnya milik salah perusahaan daerah PT bahari, jadi kami hanya pegang sebagai bukti sertifikat hak guna bangunan saja. Sebenarnya kalo sesuai aturan, sertifikat itu bisa saja ditingkatkan menjadi hak milik tapi prosesnya panjang dan ongkosnya mahal. Biarlah untuk sementara kami begini dulu ''¹¹⁹

¹¹⁹. « Le sol sur lequel les habitants ont construit leur maison appartient à une entreprise publique, PT Bahari. Nous ne disposons comme titre que d'un certificat de type HGB. La loi nous autorise à demander sa transformation en titre de propriété, mais le processus est long et onéreux, si bien que pour le moment, nous demeurons en l'état ».

Certains habitants du quartier, peu nombreux, ont réussi à obtenir un titre de propriété en bonne et due forme (*Hak Milik*). Ils peuvent donc vendre et, en cas d'expropriation, ils disposent, en théorie, d'un pouvoir de négociation quant à la valeur de leur bien, ce qui n'est pas le cas de ceux qui n'en disposent pas et qui se voient offrir simplement une petite somme au titre du « respect » (*uang kerohiman*). Par ailleurs, il existe également nombre de bâtiments construits de manière informelle qui n'ont donné lieu à la délivrance d'aucun document officiel. C'est ce qui différencie nettement ce quartier des quartiers résidentiels réalisés par des promoteurs. Ici, les titres fonciers ne sont délivrés que par des instances locales, généralement le *kelurahan*, tandis que dans les quartiers résidentiels ils sont délivrés, au niveau national, par le *Badan Pertahanan Nasional*, le BPN. Cela implique deux niveaux de légalité, sur le modèle du *legal dualism*, hérité de l'époque coloniale (Kusno, A., 2012).

Le monde de la pêche est toutefois très divers. Les uns et les autres disposent de statuts très différents et de revenus variés dont le montant n'est jamais fixe. Tout dépend du *rejek*i (« la bonne fortune »), à savoir le nombre de prises quotidiennes et le prix de vente. La profession est structurée de la manière suivante : les patrons, propriétaires de grands navires (*pongawa*) ; les marins-pêcheurs qui travaillent comme salariés (*sawi*) ; les artisans-pêcheurs qui travaillent pour leur compte avec un petit bateau ; les commerçants de produits de la mer qui travaillent dans les criées (*pasar ikan*) ; les ostréiculteurs (*kerang hijau*), nombreux à Kamal Muara mais pas à Kali Baru. Les capacités économiques des uns et des autres sont très diverses : les propriétaires de navires de grande taille disposent des revenus les plus élevés, puis viennent ceux qui font commerce des produits de la mer, tandis qu'au bas de l'échelle on trouve les marins-pêcheurs salariés.

Le mode de rémunération des marins est le suivant : l'équipage d'un grand navire de pêche se compose généralement de 6 marins auxquels s'ajoute le capitaine, patron du navire. Au retour au port, les prises sont vendues et le montant obtenu attribué à hauteur de 60 % au propriétaire qui couvre ainsi, outre le prix du carburant, la nourriture de l'équipage, le reste étant partagé entre les marins.

On est en droit de supposer qu'il existe un lien entre évolution de l'habitat et réussite économique dans le monde de la pêche. Certains, comme les propriétaires de bateau, ont réussi à s'enrichir, ce qui leur a permis d'acheter un terrain sur un sol consolidé et dont le statut est légal pour construire une nouvelle demeure. Cela ne les empêche pas d'édifier leur nouvelle résidence dans le même quartier, quitte à s'éloigner du front de mer. D'autres, qui disposent de moins de moyens, sont contraints de demeurer sur des sols mal consolidés en front de mer, dans des habitations sur pilotis. Enfin, certains, qui disposent pourtant d'un capital qui leur permettrait de déménager, choisissent de demeurer sur place et de rénover leur habitation. C'est la raison pour laquelle riches et pauvres continuent de se croiser chaque jour : les différentes classes sociales se retrouvent dans les mêmes quartiers, voire les mêmes rues. Cela signifie donc concrètement, qu'un *kampung*, même insalubre, n'est pas uniquement habité par des pauvres gens. Riches et pauvres interagissent sans qu'intervienne aucune notion de ségrégation de nature économique. Selon Judicaëlle, D. « leurs nombreuses interactions (sans parler de la perméabilité des classes) conditionnent l'acceptation du groupe précaire, de sa visibilité et de la proximité de son habitat, par la classe dominante (Judicaëlle, D., 2015, p. 8) ».

Photo 25

L'agencement des habitations au fil de la rue reflète les différences de statut social



Source : Cliché de l'auteur, Kamal Muara, 2019.

La photo ci-dessus souligne, si besoin était, la coexistence au sein d'une même rue de maisons construites en dur et d'habitations précaires construites en bois.

On aurait tendance à affirmer de manière un peu rapide que tous les habitants du front de mer sont d'origine bugis. De fait, le groupe bugis est prédominant, mais cela ne signifie pas pour autant qu'on assiste à la constitution d'une « enclave ethnique » parfaitement identifiable au sein de laquelle les Bugis vivraient exclusivement entre eux. Nos enquêtes de terrain ont montré que d'autres groupes côtoient les Bugis, en particulier les Betawi, les Javanais et les Sundanais. Par ailleurs, même s'il est vrai que la présence de nombreuses maisons de type traditionnel constitue un marqueur identitaire évoquant les origines rurales des habitants, le quartier ne constitue pas une enclave bugis. En effet, quelle que soit l'origine ethnique des propriétaires, l'alignement des habitations est identique pour tous et les matériaux utilisés sont les mêmes. L'aspect matériel des constructions confère une homogénéité qui transcende les caractères ethniques. De fait, modernisation et changement social induisent de nombreuses modifications dans le comportement des uns et des autres quelle que soit l'appartenance ethnique. Dans la vie quotidienne, les changements allant vers une homogénéité matérielle sont plus perceptibles que les changements culturels. Aujourd'hui, l'ensemble des habitants se trouve bien intégré au quartier, et ce, en dépit de différences socio-économiques marquées et de la coexistence de plusieurs groupes ethniques.

La stratification traditionnelle de la société bugis ne se lit plus dans l'organisation spatiale du quartier. Chacun jouit d'un certain emplacement en fonction de ses ressources et des disponibilités. De fait, la hausse du prix du foncier, les aléas de la vie contraignent les choix. Il nous a été ainsi possible de rencontrer les membres d'une famille Bugis qui se réclame de la famille d'Arung Patimpeng, une grande famille de Bone et qui, pourtant, vit dans une humble demeure, au bord de l'effondrement, en front de mer. La titulature est toujours reconnue et la différence entre aristocrates et roturiers persiste, mais ne se traduit plus en matière d'habitat. Ce qui compte de nos jours en la matière, c'est plus le pouvoir économique que le statut hérité. Comme nous l'a raconté Madame Puang Henni (65 ans).

« (..) rumah saya jelek, mau diperbaiki tapi belum ada duit. Anak saya kerja tapi duitnya belum cukup. Dulu di sini rumah-rumah kaya begini juga tapi karena mereka sudah punya uang, mereka rata-rata udah renovasi. Ya, beginilah kehidupan, kalau tidak punya uang susah... »¹²⁰

Photo 26

La maison d'une aristocrate Bugis à Kali Baru



Source :

Cliché de l'auteur, Kali Baru, 2019.

¹²⁰. « Ma maison est « moche », je voudrais la rénover mais je n'ai pas l'argent. Mon fils travaille mais n'a pas assez d'argent. Autrefois, des maisons comme cela il y en avait, mais comme les gens ont de l'argent, elles ont toutes déjà été rénovées. Eh oui, c'est cela la vie quand on n'a pas d'argent, c'est dur... »

6.3.3 Que conclure de l'alignement des maisons : ségrégation ou intégration des migrants ?

Comme on a déjà eu l'occasion de le montrer, ce sont essentiellement les facteurs économiques qui expliquent l'intégration des migrants au sein du milieu urbain, l'enrichissement de nombre d'entre eux leur permettant d'acquérir un terrain bien situé et de construire une maison en dur avec le confort moderne. Pour autant, la vie communautaire demeure toujours très intense de même que les interactions sociales, ce qui souligne, si besoin était, la bonne intégration de ces migrants au sein de l'espace urbain quelle que soit leur origine sociale. L'argument selon lequel il existerait une étroite corrélation entre distance sociale et distance spatiale tombe ainsi de lui-même. Les données recueillies ne corroborent pas les idées théorisées par certains géographes à propos de « l'assimilation spatiale » (McAvay, H., Safi., 2018, Musterd, S., 2005, Sampson, R., *et al*, 2002). En effet, selon nous, les notions « d'assimilation spatiale » ou plutôt « d'intégration spatiale » (nous préférons cette expression) ont paradoxalement souvent conduit à négliger les problématiques spatiales concernant l'intégration des migrants que ce soit dans les travaux théoriques ou empiriques. Dans les cas étudiés présentement, nous n'avons pas observé de phénomène de ségrégation résidentielle, que ce soit en fonction du niveau de richesse ou de l'appartenance ethnique. Il est vraisemblable que l'interdépendance entre les différents acteurs en matière d'activités constitue le meilleur facteur d'intégration au niveau du quartier.

Il n'est pas question de contester le fait que l'ascension sociale de certains migrants facilite leur insertion et leur adaptation à l'évolution des fonctions urbaines. Mais ce processus ne se confond pas avec celui de l'intégration spatiale dans la mesure où riches et pauvres (qu'il s'agisse de migrants récents ou non) vivent dans le même quartier et s'y côtoient quotidiennement. Il n'est toutefois pas question de généraliser cette affirmation à l'ensemble de la ville de Jakarta. Il est bien évident que la situation diffère d'un quartier à l'autre. Il arrive que des habitants fortunés résident dans des *gated communities* construites par des promoteurs, créant des formes de ségrégations résidentielles, soulignant ainsi la corrélation qui peut exister entre distance sociale et distance spatiale. Dans un tel contexte, peuvent surgir des sentiments d'envie reposant sur une base ethno-raciale. C'est souvent le cas lorsque les habitants des quartiers les plus résidentiels appartiennent à la communauté sino-indonésienne. À cela s'ajoutent des formes de ségrégation plus ou moins

conscientes : stratégies des acteurs du marché immobilier, politiques urbaines, comportements discriminatoires de certains propriétaires, etc. Autrement dit, d'un côté les politiques urbaines actuelles invitent les acteurs privés à participer à la production de logements pour répondre à une forte demande et, d'un autre, favorisent certaines formes de ségrégation spatiale dès lors qu'est aménagé un quartier moderne à proximité d'un *kampung*. À Jakarta, la construction de quartiers exclusivement destinés aux plus fortunés a commencé dans les années 1980. Le phénomène s'est ensuite accéléré notamment après l'explosion des conflits ethniques des années 1997 et 1998 qui ont causé plus de 200 morts à l'occasion desquels des centaines de maisons, de bureaux et de centres commerciaux ont été incendiés. Les logements modernes et sécurisés grâce à un accès unique contrôlé par des agents de sécurité se sont dès lors multipliés. C'est ainsi que des quartiers tels que Kota, Mangga Dua, Kelapa Gading ou Tomang sont devenus les espaces privilégiés des *gated communities* (Hun, K.,J., 2002 ; Leisch, H., 2002), fruits d'intérêts mixtes : besoins de sécurité et renforcement simultané de l'identité sociale.

Pour revenir à notre étude de cas, il est certain qu'entre les Bugis et les autres groupes ethniques il n'existe pas de ségrégation manifeste que ce soit en fonction de la culture ou de la classe sociale. Il est clair que les effets de ce que la littérature anglo-saxonne nomme *le socio economic achievement* ne se vérifient pas ici. L'hypothèse selon laquelle les migrants convertiraient leur ascension socio-économique en « gain spatial » (*spatial outcome*) ne peut être validée (Logan, J, R., Alba, R.D., 1993., Massey, D, S., Denton, N, A., 1985)

Selon nous, l'intégration spatiale des migrants à Jakarta et dans les pays occidentaux s'effectue de manière différente. Une histoire différente de la migration, dans des contextes différents, produit une réalité sociale différente. Ainsi, en Europe, par exemple, on lit souvent que, par rapport aux migrants récents fréquemment stigmatisés, voire marginalisés, les « natifs/primos-résidents » occupent des positions socialement privilégiées dans la mesure où ils sont détenteurs de l'essentiel des richesses. Les contrastes paraissent donc accusés entre les uns et les autres quel que soit le niveau d'analyse. La situation semble différente dans l'archipel indonésien sans doute parce que tous les groupes possèdent la même mémoire collective du colonialisme à l'origine d'un même sentiment national. D'autre part, il convient également de considérer le rôle joué par l'islam comme

facteur fondamental d'intégration des nouveaux migrants. La religion joue en effet un rôle primordial en matière de ciment sociétal et d'intégration de nouveaux venus à l'issue de leurs parcours migratoires. Le développement des écoles musulmanes et de l'enseignement religieux dans les établissements d'enseignement supérieur, la multiplication des sermons (*dakwah*) et la fondation d'organisations telles que l'ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia*)¹²¹ ont conféré une identité religieuse spécifique à la majorité des citoyens.

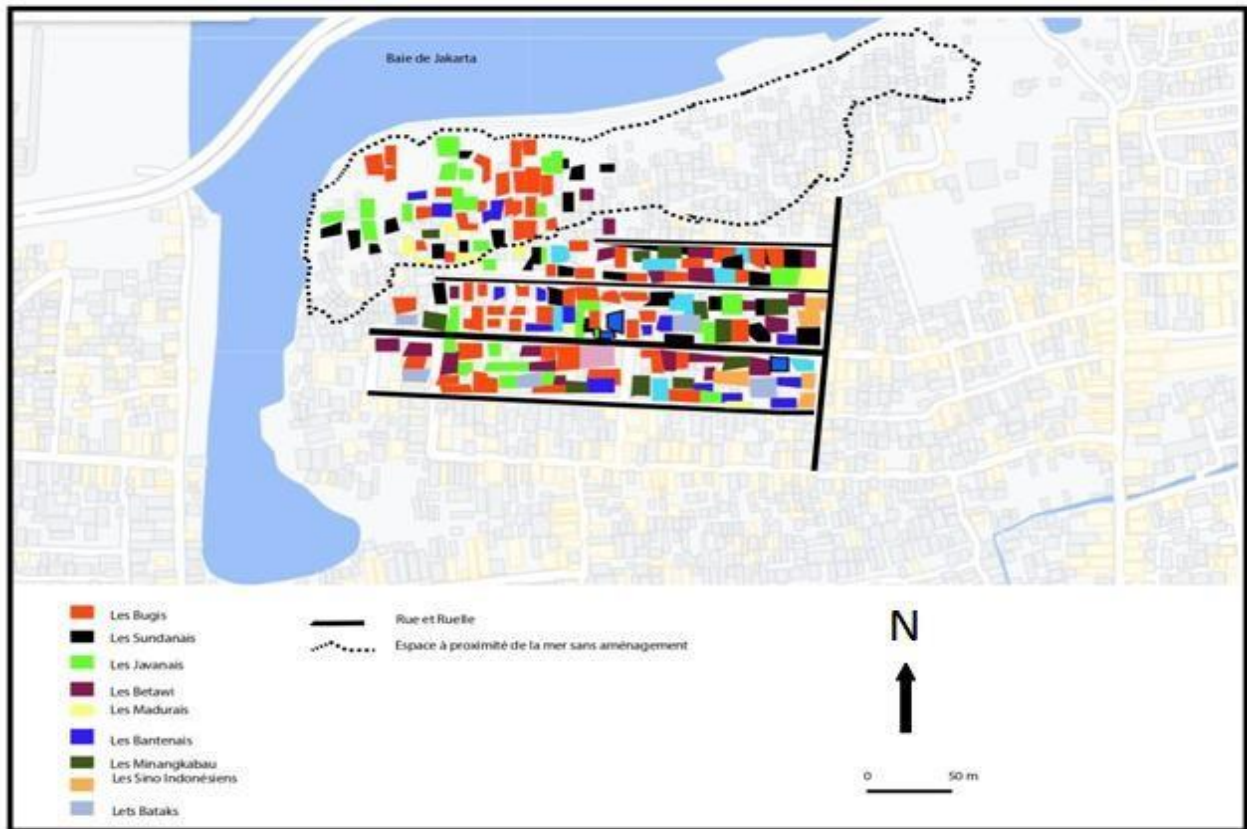
Il n'est donc pas nécessaire de se référer à la théorie de l'assimilation spatiale développée par Fong et Wilkes selon laquelle cette dernière serait toujours précédée par une phase de conflit et de ségrégation (Fong et Wilkes, 1999, pp 596 - 599) dans la mesure où le groupe des primo-résidents/natifs et celui des migrants récents ne partagent pas une même culture unificatrice. Le modèle selon lequel l'installation de migrants récents dans les quartiers centraux des villes débute toujours par une période de conflit qui est censée s'atténuer au fur et à mesure que l'espace urbain est partagé, et selon lequel la ségrégation n'est qu'une étape, la durée de séjour et l'ascension socioéconomique engendrant l'assimilation, ne se vérifie pas.

Ainsi, selon moi, même si les maisons bugis sont majoritairement construites au même endroit, à savoir sur le front de mer, cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'un espace clos, d'une enclave ethnique à proprement parler. Je considère plutôt que ce regroupement-alignement est fortement lié aux emplois occupés : celui qui travaille dans le secteur maritime vit normalement à proximité de son lieu de travail. Certes, le choix du lieu de résidence s'explique parfois par le niveau de revenus comme par l'héritage culturel, mais il ne s'agit pas là de facteurs prédominants.

¹²¹. Organisation des intellectuels musulmans d'Indonésie.

Carte 29

Répartition ethnique dans le quartier Kali Baru en fonction du lieu de résidence (Jakarta Nord)



Source :

Carte de Google et recherche de terrain WAHYUDDIN, 2019

6.4. Les différentes modalités de l'intégration socio-spatiale

6.4.1 Valeurs culturelles et intégration socio-spatiale

On a eu déjà l'occasion de dire que la présence des Bugis à Jakarta n'est pas nouvelle. Ils ont commencé à s'y installer dès les premières années de la fondation de la ville de Batavia, au 17^e siècle. Conformément à la théorie de l'assimilation spatiale selon laquelle la durée ou l'ancienneté de la migration influe sur l'intégration des migrants, on est en droit de penser que les Bugis sont d'ores et déjà bien intégrés au sein de l'espace jakartanaï. Les enfants d'origine bugis sont devenus

des citoyens de Jakarta à part entière, car ils y sont nés et ont donc grandi dans un milieu culturel différent de celui de leurs « compatriotes » vivant à Sulawesi. De fait, la durée d'installation ne peut que faciliter l'existence d'un processus selon lequel les divers groupes ou ethnies partagent progressivement une même culture. Selon les théories de l'École de Chicago, ce processus consisterait en une perte progressive de la culture d'origine au profit de celle du pays d'accueil (Park, R. E., *et al.*, 1925., Alba, R., Nee, V, 2003). Une fois commencé, ce processus mènerait inéluctablement à l'assimilation. Il n'est pas certain toutefois qu'identité culturelle d'origine et intégration constituent des processus opposés. Autrement dit, on peut supposer qu'une personne puisse s'assimiler à une culture nouvelle sans pour autant perdre sa propre identité. Par ailleurs, la préservation de la culture d'origine peut très bien enrichir la vie de l'ensemble des groupes et faciliter l'intégration. C'est ce que l'on a observé à la suite de nos enquêtes de terrain. Il nous a été donné d'observer différents degrés d'intégration mais aussi d'exclusion. Dans la mesure où l'on considère que l'exclusion sociale se traduit par des formes de relégation dans différents domaines tels que la scolarité, l'emploi, le revenu, le logement ou l'accès aux soins, il est certain que certains Bugis en font l'objet. De toute évidence, la pauvreté mine leurs capacités d'intégration sociale et empêche, dans une certaine mesure, leur participation à la vie sociale (Mingione, E., 1991 ; Mistiaen, P., *et al.*, 1995). Autrement dit, le manque d'intégration ; que ce soit au niveau social ou spatial, est moins lié aux origines ethniques ou culturelles qu'au statut social, au niveau d'éducation et au capital social.

Depuis l'arrivée des Bugis à la fois à Kali Baru et à Kamal Muara, on n'a jamais observé le moindre conflit entre groupes. Les habitants culturellement différents vivent en harmonie. On peut donc se poser la question suivante : comment se fait-il que l'intégration se soit réalisée sans conflit, contrairement à ce qu'exposent les tenants de l'École de Chicago ? De fait, les migrants bugis ne constituent pas une menace, ni au plan économique, ni au plan culturel pour les autres pêcheurs, bien au contraire. Non seulement, ils n'entrent pas en concurrence avec les autres, mais ils leur apportent des connaissances nouvelles en matière de pêche. C'est ainsi, par exemple, que les Bugis utilisent un équipement qu'on appelle (*bagang*), un grand bateau équipé d'un filet d'un type particulier muni d'ampoules électriques qui fonctionnent comme autant de sources lumineuses et attirent les poissons pour mieux les piéger. Grâce à cela, les prises sont habituellement bien

supérieures à celles obtenues habituellement. Les pêcheurs non-bugis qui opèrent sur un tel bateau peuvent se familiariser avec cette technique et, au besoin, la reproduire le moment venu. De la même manière, les Bugis sont réputés détenir un savoir traditionnel particulier concernant la position des étoiles leur permettant de localiser les coraux, ainsi que le déplacement des bancs de poissons. Avant de partir en mer, l'usage est donc d'observer la position des étoiles. Ainsi, il est possible à un non-bugis d'acquérir cette technique dès lors qu'il opère sur un bateau bugis¹²². Les secrets maritimes des Bugis ne sont donc pas transmis exclusivement aux fils de Bugis, mais également aux autres. Celui qui maîtrise le mieux ces savoirs traditionnels, qu'il soit bugis ou non, est le *tekong* ou le *pongawa*, c'est-à-dire, le chef de la mission de pêche. Ce statut, typiquement bugis, mais transmissible, peut ainsi favoriser certaines formes d'intégration. De fait, sur un bateau bugis, les marins se distinguent en fonction de leur rôle et de leur rang hiérarchique, d'un côté le *tekong* et, de l'autre, les *sawi*. Le premier est le propriétaire du navire, en même temps qu'il le commande, tandis que les seconds sont chargés plus spécifiquement de la pêche. Autrefois, seuls les Bugis occupaient les fonctions de *tekong*, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui : il arrive fréquemment que des non-bugis occupent le poste en fonction de leurs compétences et de la confiance dont ils jouissent de la part du propriétaire du bateau.

De ce fait, les pêcheurs bugis ne vivent pas repliés sur eux-mêmes en cercle fermé. Ils sont ouverts à l'idée de recruter des marins issus d'autres groupes et de travailler avec eux, sur les mêmes bateaux. C'est ainsi qu'un équipage se compose généralement de personnes issues de groupes ethniques différents, Bugis, Bantenais, Javanais et Sundanais. Tous vivent en interdépendance, ce qui favorise à terme l'intégration inter-ethnique et la constitution d'une culture maritime commune à Jakarta.

Il est vrai que des nuances s'imposent. Il arrive fréquemment que des pêcheurs bugis préfèrent embaucher des membres de leur famille pour les faire travailler sur leur bateau, considérant qu'ils sont plus fiables et qu'ils pourront davantage leur faire confiance. Ils pensent partager le « même esprit » (*seajing*). Les liens familiaux ne recouvrent toutefois pas totalement l'ensemble des relations sociales. La notion de « famille élargie » demeure très présente. Ceux qui, par exemple,

¹²² En ce qui concerne les connaissances maritimes traditionnelles des Bugis, voir Ammarel., G, 1999, *Bugis Navigation*. Yale University

traversent un épisode difficile, bénéficient de la solidarité des autres Bugis, qui les considèrent comme des « frères ». Ce lien extra-familial s'appelle « *siala podorane* », par opposition au « *sompung lolo* » (« le lien cordial ») qui réunit les membres d'une même famille. C'est ainsi que ce mécanisme ancré dans la culture bugis, permet à des personnes issues de groupes différents de tisser des liens quasi-familiaux, parfois plus solides que les liens du sang. Par analogie, un même phénomène se produit dans le domaine ésotérique (*paddisengeng*) entre les disciples d'un même gourou qui peuvent se considérer comme des « frères »¹²³. Dès lors, quelqu'un que l'on considère comme son frère bénéficie de la même solidarité (*pesse*) lorsqu'il fait face à un problème grave. Ce mécanisme contribue lui aussi au processus d'intégration des migrants au sein de leur territoire d'accueil.

6.4.2. Le mariage inter-ethnique : un facilitateur d'intégration ?

Il est indéniable que le facteur le plus puissant qui peut faciliter l'intégration est le mariage. C'est même le principal critère d'intégration. Lorsque les mariages mixtes sont nombreux, on considère généralement qu'on est en présence d'une société multiculturelle et, plus encore chez les Bugis. En effet, le mariage bugis n'est pas seulement l'union de deux individus, c'est aussi l'alliance de deux grandes familles. Une fois cette alliance réalisée, le lien familial s'élargit à la belle -famille (*seajing siteppa*), et les deux familles autrefois étrangères, deviennent proches.

En vue du mariage d'un fils, il convient donc de réunir une somme importante. En effet, chez les Bugis, il est d'usage que la famille de la future mariée se mette en relation avec celle du futur mari afin d'exiger d'elle une somme d'argent correspondant au statut de la future épouse (*doi menre*). Lorsque celle-ci est issue d'une famille aristocratique, qu'elle a reçu une bonne éducation, et qu'elle effectué le *haji*, cette somme est importante. Ce montant élevé est la cause de bien des ruptures. Cette coutume est bien connue en Indonésie, ce qui explique la profusion de films qui racontent l'histoire de mariages annulés pour dot insuffisante. Reste à savoir pourquoi cette habitude

¹²³ Acciaoli, G., p. 616 (..) “ *Even such a situation as learning magical knowledge (paddisengeng) from the Same teacher is enough for one Bugis man to claim another as his 'brother'.*”

perdre ? Plusieurs raisons peuvent être avancées : (1) plus la somme déboursée par la famille du futur marié est importante, plus l'engagement semble sérieux ; (2) les noces coûtent de plus en plus cher ; (3) une somme élevée est censée prévenir un éventuel divorce. Il est vrai toutefois que tout cela suscite parfois des conflits. Pour certains Bugis plus éloignés de la tradition, cette pratique est ainsi assimilée à un véritable « commerce ».

Nos enquêtes de terrain ont montré que les conceptions bugis en matière de mariage sont aujourd'hui très ouvertes. Ainsi, à Kali Baru, sur 50 personnes interrogées à propos de leurs préférences en matière de mariage, 90 % se sont montrés d'accord avec le principe d'un mariage inter-ethnique, ce qui souligne combien l'ethnicité ne fait pas obstacle à l'intégration ; les autres 10 % n'ont rien dit. En revanche lorsqu'il a été question de mariages inter-religieux, les mêmes ont souvent répondu « non », ce qui montre bien que la société indonésienne reste profondément religieuse et que les croyances des uns et des autres peuvent être facteurs de conflits. De fait, l'histoire récente de l'Indonésie montre que bien des conflits nés après la *reformasi* sont survenus dans des régions d'immigration où populations locales et migrants sont de religion différente, souvent musulmans et chrétiens. Les exemples sont nombreux : Poso dans le centre de Sulawesi ; Moluques ; Sambas dans l'ouest de Kalimantan etc.

6. 4. 3. L'islam : le principal ciment de l'intégration ?

À l'époque coloniale, la lutte contre le pouvoir oppresseur fut déclenchée entre autres par les populations musulmanes. L'islamisation de la majeure partie de la population a permis de forger une identité commune sur la base de laquelle s'est développé le combat commun contre le colonisateur. C'est donc un fait qu'en dépit de la pluralité religieuse qui règne dans le pays, l'islam, religion à laquelle adhèrent 87 % de la population, a facilité l'intégration des divers groupes qui ont conservé par ailleurs des valeurs culturelles qui leur sont propres. Malgré le fait que durant les années qui ont précédé l'indépendance, un certain nombre de membres du BPUPKI¹²⁴ (le conseil qui prépara l'indépendance) étaient partisans d'un État islamique, souhaitant imposer la *syariah* et

¹²⁴. *Badan Persiapan Upaya Kemerdekaan Indonesia*.

en faire une composante du *pancasila*, ils ne furent guère suivis que ce soit par les élites nationalistes ou par les représentants des autres religions. Même s'il est vrai qu'au cours de l'histoire récente, un certain nombre de groupes islamiques ont tenté de refaire prévaloir ce point de vue, les partis musulmans majoritaires que sont le *Nadhatul Ulama* (NU) et la *Muhammadiyah* sont d'accord pour considérer l'Indonésie comme une république pluriconfessionnelle, et non comme un État islamique.

À l'époque de l'Ordre Nouveau, comme l'islam politique était étroitement surveillé, c'est l'islam culturel qui s'est répandu au sein de la société indonésienne. Les institutions musulmanes telles que les écoles, les hôpitaux, les mosquées se sont donc multipliées, ce qui peut paraître paradoxal. Au final, si au plan politique, l'islam fut contenu, il n'en fut pas de même au plan culturel. Il est vraisemblable que cela a facilité l'intégration des divers groupes. Dans le cas des Bugis que ce soit à Kali Baru ou à Kamal Muara, leur présence à la mosquée 5 fois par jour a sans doute facilité leur intégration. Tous ont eu l'opportunité de se bien connaître et de se parler après la prière. N'oublions pas non plus que le prêche qui précède la prière du vendredi est l'occasion d'insister sur le fait que l'islam concerne l'ensemble des croyants quelle que soit leur origine. Entre musulmans, la fraternité est de mise quelle que soit l'ethnie. De fait, fondamentalement, deux facteurs ont puissamment contribué à l'intégration des migrants : (1) la colonisation, (2) l'identité musulmane. Ces deux facteurs constituent un formidable défi pour l'Indonésie. Dans la mesure où les nouvelles générations s'éloignent de plus en plus de la période coloniale, et où l'esprit patriotique a tendance à s'estomper, certains politiques sont parfois tentés de développer des stratégies identitaires en jouant sur le phénomène religieux.

Ainsi, l'Indonésie à l'époque contemporaine est ébranlée par des conflits dans lesquels l'identité religieuse constitue l'un des déclencheurs. Les conflits parfois sanglants dans certaines provinces sont certainement liés à l'identité religieuse. De même, les conflits raciaux qui ont causé des centaines de victimes dans la communauté chinoise se sont mêlés à la question religieuse. Pourtant, on peut penser qu'en fait le décalage des ressources économiques est ce qui a suscité l'émergence de la jalousie et de la haine et constitue le problème fondamental. De plus, cette situation parfois profite à certains politiques qui visent leur propre intérêt. De ce fait, on peut avancer que les Bugis peuvent s'intégrer à Jakarta par leur identité religieuse. Cela ne veut pas dire que la pratique d'une

religion différente est une source de conflits. Mais cette situation est un facteur latent de conflit qui revêt une importance politique au moment où les politiques y trouvent un intérêt.

6.5. Les réseaux d'intégration socio-spatiaux

6.5.1 Les réseaux familiaux

D'après le récit de vie des migrants, on sait que le rôle des réseaux familiaux joue un rôle essentiel en matière d'intégration. S'appuyant par exemple sur le parcours migratoire des familles Bugis de Wajo vivant actuellement à Kali Baru, on voit que la présence de familles qui ont migré précédemment facilite l'intégration des nouveaux arrivants. Monsieur Singke qui arriva dans les années 1960, pêcheur à succès possédant plusieurs bateaux, a réussi à devenir riche. C'est lui qui facilita la venue de membres de sa famille depuis Sulawesi en les faisant embaucher sur ses propres bateaux et en leur fournissant des logements à titre gratuit, du moins jusqu'à ce qu'ils soient devenus autonomes financièrement. En fait, ce réseau familial semble fonctionner de manière réciproque. Les familles qui se sont installées précédemment invitent parfois un parent à suivre leurs pas car ils ont besoin de quelqu'un pour les aider. C'est par exemple le cas de monsieur Singke, qui possédant plusieurs bateaux, a ressenti le besoin de recruter des travailleurs en qui il pouvait avoir confiance. D'autre part, les nouveaux arrivants à la recherche d'un emploi et d'un logement ont bénéficié de l'aide des premiers arrivés. Ainsi, ce système, autant économique que culturel, a permis de mieux intégrer les migrants bugis. Ce mécanisme d'entraide ne fonctionne cependant que durant un certain temps ; lorsque les migrants se sont installés et ont choisi leur vie, ils sont en capacité de rompre leurs liens de dépendance vis-à-vis des anciens migrants, qu'ils soient ou non de leur famille. C'est le cas, par exemple, de M. Syarifuddin, Bugis originaire de Bone, âgé de 50 ans, arrivé à Jakarta en 1999 pour travailler sur le bateau de son frère, et qui l'a quitté après avoir trouvé un meilleur emploi, mieux rémunéré. Il conduit actuellement un bateau touristique et promène les touristes dans la baie de Jakarta jusqu'aux îles Seribu (*Kepulauan Seribu*).

Le rôle du réseau familial en matière d'intégration est donc très important. Les réseaux fonctionnent selon le principe de la solidarité sociale (*pesse*) grâce aux mécanismes de la vie communautaire. À ce propos, il convient d'insister sur le fait que les Bugis ne limitent pas leur solidarité à leur seule

famille. La notion de « l'élargissement de soi » leur permet de considérer les autres comme faisant partie de leur « vraie » famille. Ainsi, des Bugis de différentes origines, qui ont oublié leurs liens familiaux, peuvent se considérer comme faisant partie d'une même grande famille, la famille bugis, selon l'expression consacrée *pada padatta ogi* (on est tous Bugis). Ces liens sont par ailleurs susceptibles de s'étendre aux Macassar et aux Mandar dans la mesure où la région d'origine, *to Sulawesi* (« les hommes de Sulawesi »), les rapproche. De la même façon, comme on a pu le constater à propos des valeurs culturelles, les Bugis peuvent considérer les membres d'autres groupes ethniques comme des « frères » (*siala podorane*). Tout cela, a facilité les capacités d'intégration des Bugis dans leur espace d'accueil, au point que parfois ils en sont venus à dominer la vie sociale et économique locale.

Christian Pelras (Pelras, C., 1996) a souligné la capacité d'adaptation des migrants Bugis à Kalimantan. Ils sont non seulement aptes à « s'adapter », mais peuvent aussi reproduire leur propre système politique et étendre leur pouvoir (Ammarel, G., 2002, p. 52). Les nobles Bugis ont ainsi réussi à établir des réseaux de pouvoir au sein des principautés locales à Kalimantan et en Malaisie. Le récit *tuhfat al nafis* relate cette histoire. De la même façon, à Sumatra, à Jambi, les Bugis de Wajo ont réussi à reproduire leur système politique et leur stratification sociale en refusant de reconnaître un chef qui n'était pas issu des familles royales de Wajo, et ne possédait ni le titre d'*Andi* ni celui de *Tau décéng* (Lineton, J., 1975, p. 195). Partout où ils s'installent, les Bugis sont enclins à reproduire des modes de gouvernance qui leur sont propres, sortes de *self governments*, qui dupliquent leur mode d'organisation politique dans de nouveaux territoires.

Il convient toutefois de nuancer le propos. Le fait que certains migrants bugis installés à Jakarta occupent actuellement des fonctions importantes au sein de leur quartier, notamment comme chefs de RT et de RW, montre certes, qu'ils sont capables de s'intégrer au sein d'une société multiculturelle. Toutefois, dès lors que l'on étudie leur origine sociale, on constate qu'ils ne sont pas nécessairement issus de familles aristocratiques, ce qui ne les empêche pas d'être respectés dans la mesure où ils disposent de capitaux, font preuve de grandes capacités, voire de charisme. Quoi qu'il en soit, on n'observe pas à Jakarta de formes de reproduction de la société traditionnelle bugis

que ce soit sur le plan social ou politique. C'est bien plutôt le capital symbolique, notamment la puissance économique, qui détermine le rôle occupé par un individu au sein de la société.

6.5.2. Les réseaux associatifs

Outre les réseaux familiaux, d'autres réseaux jouent un grand rôle dans la valorisation des identités locales comme dans l'intégration des migrants au sein de l'espace urbain. Les diverses instances régionales de la province de Sulawesi-Sud, que ce soit au niveau provincial ou à celui des divers *kabupaten*, possèdent des bureaux de représentation à Jakarta. Chacun de ces bureaux, appelé *kantor perwakilan daerah*, outre un local, dispose d'un petit hôtel (*wisma*) qui permet aux fonctionnaires, voire aux gens de la région, de se loger à Jakarta à l'occasion d'une courte visite, pour une somme modique, inférieure à celle que demanderait un hôtel. Ainsi, le bureau de représentation de la province de Sulawesi-Sud, se trouve-t-il dans la rue Jusuf Adiwinata, dans le centre de Jakarta ; celui du *kabupaten* de Bone dans la rue Cempaka Putih Raya, dans le sud de Jakarta ; celui de Wajo dans la rue Cempaka Putih Tengah, dans le sud de Jakarta ; celui de Luwu à Cawang Baru, dans l'est de Jakarta. Ce sont des moyens d'attester de la présence du gouvernement provincial dans la capitale et cette pratique renforce l'attractivité de la ville. Il arrive fréquemment que ces bureaux fonctionnent comme lieux de rencontre pour les migrants, notamment quand des événements culturels sont programmés.

Outre la présence de bureaux de représentation dans la capitale, les migrants Bugis ont développé par eux-mêmes divers organismes de solidarité sur une base régionale. C'est le cas, par exemple, du *Kerukunan Keluarga Masyarakat Bone* (KKMB)¹²⁵, ou du *Kerukunan Keluarga Wajo* (KKW)¹²⁶. Ce type d'organisation permet aux migrants de se rencontrer régulièrement et de renforcer ainsi leurs liens au plan local, à travers notamment la constitution de tontines (*arisan*). Ils déposent régulièrement une certaine somme d'argent distribuée chaque mois, à tour de rôle, aux divers participants. À cette occasion, les membres se rencontrent et bavardent avec les familles.

¹²⁵. Association des familles de Bone.

¹²⁶. Association des familles de Wajo.

C'est un moyen pour les migrants de s'entraider, mais aussi de témoigner de leur réussite. Souvent ces tontines sont gérées par les femmes, ce qui explique que lors de rencontres, soient servis des plats traditionnels.

Plusieurs réseaux associatifs contribuent donc à l'intégration des migrants. À l'échelle régionale, le *Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan (KKSS)*, Association des familles de la province de Sulawesi-Sud, est une organisation qui transcende l'affiliation ethnique pour rassembler l'ensemble des groupes de la région : les Bugis, les Macassar, les Toraja et les Mandar. Tous ont longtemps vécu au sein de la même province, avant qu'en ?? ne soit créée une nouvelle province, la province de Sulawesi-Ouest, qui abrite dorénavant l'essentiel du peuplement mandar. Le siège du KKSS pour la province de Jakarta, se trouve en centre ville, dans la rue Bendungan Hilir, mais l'association dispose de bureaux au niveau de chaque *Kotamadya*. Ce sont ces structures locales, implantées au niveau de chaque Kotamadya qui sont les plus actives, notamment celles des Kotamadya de Jakarta-Nord, Sud et Est. En analysant le programme de ces organisations, on constate toutefois qu'elles sont très élitaires. Les élites originaires de Sulawesi cherchent par ce biais à renforcer leur influence dans les domaines économique et politique. Un exemple concret illustre cet aspect : chaque année, après la fête de l'Idul Fitr, se tient le *Pertemuan saudagar Bugis-Makassar*, le meeting des hommes d'affaires Bugis-Macassar, dont le 19^e s'est tenu l'an dernier. Cet évènement rassemble l'ensemble des élites originaires du sud de Sulawesi dans différents domaines, à savoir des hommes politiques, des hauts fonctionnaires, des entrepreneurs ..., à l'exception des migrants d'origine modeste. Jusuf Kalla est la figure emblématique de ce réseau dans la mesure où c'est le type même du Bugis qui a réussi : homme d'affaires bien connu, chef de parti (Golkar de 2004 à 2009), ministre, candidat malheureux à la Présidentielle, deux fois vice-Président (2004-2009 et 2014-2019). Il a certes quitté la vie politique l'an dernier en raison de son âge (77 ans), mais cela ne l'a pas empêché de promouvoir les jeunes générations, tels que Hamid Awaluddin, l'ancien ministre de la justice et des droits de l'homme ou Syafruddin, l'ancien ministre des affaires publiques. Ces réseaux montrent toute leur utilité lors des élections, que ce soit celle de gouverneur de la province, celle de Président de la République ou des députés. Lors de la dernière élection du gouverneur de la province de Sulawesi-Sud, par exemple, l'un des candidats, Nurdin Halid, qui réside à Jakarta, a tenté de

mobiliser l'ensemble des migrants originaires de Sulawesi en invitant les membres du KKSS à une réunion électorale à Jakarta, au café *Phoenam*, sans succès il est vrai.

Photo 27

Une réunion entre un candidat au poste de gouverneur et les membres du KKSS à Jakarta



Source :

<https://fajar.co.id/2018/04/20/tokoh-kkss-di-jakarta-ramai-ramai-dukung-nh-aziz/>

Dans le même ordre d'idées, lors de la dernière élection présidentielle, Erwin Aksa ainsi que plusieurs personnalités du KKSS, ont assisté à la déclaration de soutien à la candidature à la Présidence de la République, du « ticket » composé de Prabowo Subianto et de Sandiaga Uno à l'hôtel Royal Kuningan de Jakarta. Sandiagio Uno, le candidat au poste de vice président était présent et les a remerciés, affirmant, à cette occasion, avoir des ancêtres originaires de Sulawesi. Les « élites » du KKSS et le petit monde des migrants se rencontrent toutefois au moins une fois par an, à l'occasion de l'*Halal bi Halal*, les festivités qui clôturent habituellement l'Idul Fitri en Indonésie.

Autre réseau qui favorise l'intégration des migrants originaires de Sulawesi, l'*Ikatan Keluarga Alumni Universitas Hasanuddin* (IKA UNHAS), l'Association des Familles des Anciens de l'Université Hasanuddin. Le rôle de cette association est de regrouper tous les anciens étudiants de l'Université Hasanuddin de Makassar qui vivent et travaillent à Jakarta. Souvent, les *alumni* qui ont réussi, recrutent les anciens de l'université dans leur entreprise.

En dépit de sa nature élitiste dans la mesure où c'est une organisation qui ne rassemble que des diplômés, elle peut aussi parfois aider des migrants d'origine plus modeste. À titre d'exemple, à l'occasion du réaménagement en vue de son assainissement, du quartier de *Kampung Aquarium* près du vieux port de Sunda Kelapa, qui a donné lieu à l'éviction de plusieurs centaines de familles bugis, ce réseau a mobilisé l'opinion en organisant une manifestation demandant l'annulation du projet. Il est vrai que cette mobilisation n'a rien donné, que les familles furent finalement expulsées, et que nombre d'entre elles furent relogées dans l'habitat social dans différents quartiers de Jakarta.

Conclusion du chapitre 6

Pour conclure, on constate donc que les Bugis de Jakarta sont aujourd'hui bien intégrés au sein d'une société multiculturelle. Leurs valeurs, leur mode de vie et leurs réseaux ont contribué à faciliter cette intégration. L'absence de toute marginalisation liée à leur origine ethnique en témoigne. Dans le domaine professionnel, les Bugis ont réussi à bâtir des réseaux qui leur sont propres mais qui coopèrent avec d'autres et fonctionnent de manière interdépendante. On ne constate pas au plan socio-économique de concurrence qui aurait un fondement ethnique. De la même façon, l'acceptation très large de la pratique du mariage mixte a fini par créer une sorte d'*extended family* qui explique que les différentes communautés ne se sentent plus étrangères les unes aux autres. L'emploi du Betawi comme langue quotidienne constitue la meilleure preuve de cette intégration. Il est vraisemblable par ailleurs que l'islam a joué un rôle important en la matière.

Lorsque l'on examine l'organisation spatiale des différents quartiers occupés par les familles bugis, on ne constate aucune forme de ségrégation que ce soit d'un point de vue ethnique ou socio-

économique. Même si les habitations possédées par les Bugis sont parfois majoritaires, elles ne constituent jamais de véritables enclaves dans la mesure où s'intercalent entre elles les logements de familles issues d'autres groupes. D'autre part, les Bugis qui en ont les moyens construisent des habitations qu'ils louent souvent à des Javanais. De fait, seuls les liens qui unissent par leurs activités les Bugis au milieu maritime, expliquent leur installation à proximité du littoral.

Les quartiers où les Bugis vivent sont donc caractérisés par des identités multiples, plusieurs groupes culturellement et socialement différents y vivant en harmonie. Le propos peut toutefois être nuancé : les plus aisés vivent en général au plus près de la principale artère, et les plus modestes dans les petites ruelles (*gang* ou *lorong*). Cela ne signifie pas pour autant que l'on ne puisse pas y trouver des types d'habitat très différents témoignant du niveau social des uns et des autres. Il n'est donc pas possible d'essentialiser ces quartiers, des habitants dont les origines sont extrêmement variées y résidant.

Chapitre 7

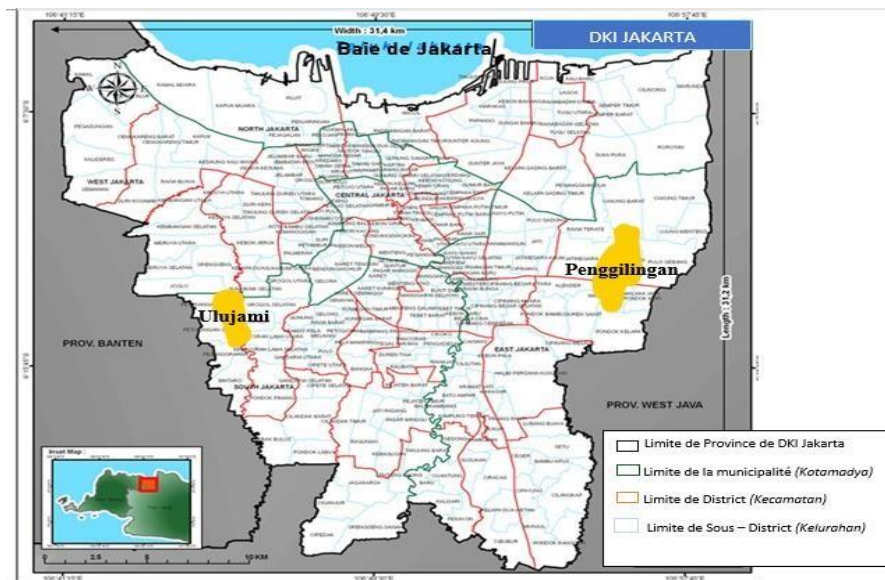
L'intégration socio-spatiale des Minangkabau à Jakarta

7.1 Organisation administrative et localisation des quartiers Minangkabau : exemples des *Kampung Pisangan (Kelurahan Penggilingan)* et *Swadarma (Kelurahan Ulujami)*

Pour réaliser une enquête de terrain, nous avons choisi deux sous districts¹²⁷ où les Minangkabau vivent en grand nombre : celui de Penggilingan qui appartient à la municipalité de Jakarta-Est et Ulujami qui appartient à la municipalité de Jakarta-Sud. Ces *kelurahan* se trouvent en limite de la ville de Jakarta (DKI). La présence de Minangkabau dans ces quartiers est vraisemblablement le fruit de la croissance urbaine qui a conduit les habitants à s'éloigner toujours plus loin du Centre. De fait, comme nous l'avons vu dans notre première partie, alors qu'entre 1930 et 1970, les Minangkabau résidaient essentiellement dans le centre de Jakarta, ils se sont progressivement éloigné du centre-ville du fait de la pression foncière.

Carte 30.

Localisation des quartiers étudiés au sein des différents *Kelurahan* de Jakarta (DKI)



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2019

¹²⁷ Deux *kelurahan*

Comme l'urbanisation s'est accélérée non seulement dans la ville de Jakarta (DKI Jakarta), mais aussi dans les territoires voisins comme dans les circonscriptions de Bogor, Tangerang et Bekasi, pour former « le Grand Jakarta », les zones périphériques ont été progressivement intégrées dans l'espace urbain. Le *Kelurahan* Penggilingan situé en lisière du centre-ville a en fait une fonction industrielle. Le gouvernement a en effet construit à cet endroit un quartier industriel de type PIK (*Pusat Industri Kecil* – Centre de petites industries) regroupant une dizaine d'entrepôts et d'ateliers. C'est également une réserve foncière qui permet aux promoteurs immobiliers de construire des logements pour la classe moyenne. Ce qu'on appelle ici « classe moyenne » est une catégorie sociale qui correspond aux personnes qui disposent d'un niveau de revenu compris entre 8 millions et 20 millions roupies.¹²⁸ Les quartiers résidentiels de Taman Buaran Indah, Taman Jatinegara Estate et de Taman Pulo Indah construits par des promoteurs privés, sont habités par des fonctionnaires de niveau intermédiaire, des commerçants et des représentants des professions libérales.

La plus grande partie de cette zone est cependant occupée par des *kampung*, c'est-à-dire des habitations de type villageois, avec un déficit d'infrastructure (habitat hétérogène, sans plan préconçu). Un peu plus de 100.000 personnes, dont 8592 Minangkabau, de situation sociale très variées, vivent dans ce quartier d'une superficie 4,49 km².¹²⁹

¹²⁸ Le revenu minimum à Jakarta en 2021 est d'environ 4.400.000 roupie (€300). Avec une telle somme, on peut vivre de manière très modeste en restant toutefois proche du seuil de pauvreté. Pour pouvoir acheter une maison à crédit, il faut gagner chaque mois le double de cette somme et disposer d'un apport (*uang muka*) d'environ 20% du prix total de la maison.

¹²⁹ Métadonnées de recensement BPS 2010 et Cakung dalam angka 2019 (Cakung en figures, 2019).

Photo 28.

Un exemple de quartier occupé par les classes moyennes urbaines : Taman Buaran Indah



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Sur la photo 28, on distingue des maisons individuelles vastes et confortables, donnant sur une rue assez large, arborée, dotée de trottoirs et bien asphaltée. Les propriétaires de telles maisons, dans ce type de quartier sont vraisemblablement issus de familles de la classe moyenne supérieur.

Photo 29.

Vue d'un *kampung* (Kelurahan Penggilingan à Jakarta Est)



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Contrairement à la photographie précédente, celle-ci donne un aperçu d'un *kampung* proche ce qui prouve la coexistence d'habitants d'origines sociales variées au sein d'un même quartier. Les maisons, dont la superficie est d'environ 20 m², sont contiguës. Elles ouvrent sur une ruelle de 2 m de large, accessible uniquement en moto ou vélomoteur. Ce type de *kampung* témoigne des revenus modestes de ses habitants.

Les Minangkabau vivent en grand nombre dans ce type de *kampung*, avec d'autres habitants issus de groupes ethniques différents. Un *kelurahan* tels que Penggilingan est constitué d'une dizaine d'associations de quartier (*Rukun Warga* ou RW) et d'une centaine d'unités de voisinage (*Rukun Tetangga* ou RT).¹³⁰ C'est dans le RW 3 et les RT 13, 14 et 15, que l'on trouve la plupart des

¹³⁰ Très exactement 19 RW et 218 RT à Penggilingan.

Minangkabau. Ce quartier porte le nom *kampung Pisangan*. C'est là que nous avons mené notre première enquête.

Nous avons ensuite choisi le *kelurahan* Ulujami (Jakarta-Sud) où vit également un grand nombre de Minangkabau, pour faire notre seconde enquête. Le *kelurahan* Penggilingan et celui d'Ulujami se situent en lisière de Jakarta. Le premier se trouve à l'est de la ville en direction de Bekasi ; le second au Sud-Ouest, vers Tangerang, dans la province de Banten. Alors que dans les années 1950 – 1960, le quartier de Kebayoran Baru faisait figure de quartier neuf en plein développement, dans les décennies suivantes, la croissance démographique a poussé les habitants à investir les marges de la ville administrative puis à les dépasser.

Ulujami est administrativement un *Kelurahan* d'une superficie de 1,70 km² peuplé de 45.071 habitants dont 4.583 Minangkabau.¹³¹ Ce quartier se caractérise par la présence de plusieurs universités privées (Université Tanri Abeng, Université Prof Moestopo, Université Binus -campus Ciledug) et par le profil sociologie de ses habitants qui appartiennent aux classes aisées. Le *kompleks DPR-RI*¹³² où résident plusieurs députés, marque le paysage. Il est par ailleurs significatif que dans ce quartier les habitants utilisent le nom des rues pour indiquer leur adresse, ce qui n'est pas le cas à Penggilingan où c'est le nom du *kampung* qui est retenu. On retrouve ici l'opposition entre quartiers formels et informels.

Le *Kelurahan Ulujami* est composé de 8 RW et de 88 RT. Les Minangkabau y vivent de manière dispersée en fonction de leurs préférences et de leurs revenus. Certains sont devenus propriétaires de leur habitation, tandis que d'autres sont locataires d'une maison ou d'une chambre. Notre étude de terrain révèle que de nombreux Minangkabau vivent dans un ensemble résidentiel privé situé rue Swadarma 3, plus précisément dans le RW 9 et le RT 9.

¹³¹ Kecamatan Pesanggrahan Dalam Angka, 2019 (Le District Pesanggrahan en figures, 2019) et métadonnées de recensement BPS, 2010.

¹³² La résidence de membres de l'assemblée nationale

Photo 30.

Ensemble résidentiel *Green Permata* dans le *Kelurahan Ulujami*



Source :

<https://rumahdijual.com/attachments/jakarta-selatan/5198403d1460437766-rumah-hoek-green-permata-furnished-baru-ulujami-jakarta-selatan-img-20160411-wa0003.jpg> (accédée le 9 avril 2021)

La photo 30 montre un ensemble résidentiel privé dans le *kelurahan* Ulujami, doublement sécurisé par un système de vidéo surveillance et par des gardiens à plein temps. La photo montre également la qualité des infrastructures, notamment de la voie d'accès bien entretenue. Les maisons, dont la superficie moyenne est de 140 m², sont dotées d'un étage, et coûtent 3.500.000.000 roupies (environ 235.000 €), ce qui les rends accessibles uniquement aux classes aisées.

7.2. Deux quartiers minangkabau à la morphologie opposée

Contrairement aux deux quartiers Bugis précédemment étudiés non desservis par les transports en commun, les quartiers où vivent les Minangkabau, bien que situé en lisière de la ville, sont desservis

par la ligne du *TransJakarta*.¹³³ La principale artère que relie les deux quartiers au centre-ville est un bon état ; bien asphaltée, large, adaptée à la circulation de tous les modes de transport. La comparaison entre les quartiers de *kampung* Pisangan à Penggilingan et de Swadarma 3 à Ulujmai, témoigne toutefois de la persistance de nombreuses inégalités au sein de l'espace urbain en matière d'infrastructure, et de logement,

7.2.1. *Kampung* Pisangan : histoire du quartier, morphologie et marqueurs paysagers

Historiquement, l'arrivée au *kampung* Pisangan de nombreux Minangkabau commence dans les années 1980 avec la location sans bail de terrain qualifiés d'espaces « vacants », c'est-à-dire de terrain en friche dont les occupants ne pouvaient prouver la propriété faute de titres en bonne et due forme. Ces terrains étaient d'anciens marécages laissés de côté par les planificateurs, d'où leur occupation sans litige. Ces terrains ont été progressivement aménagés, soit pour le maraîchage, soit pour la pisciculture. Avec l'installation des Minangkabau et aussi de personnes issues d'autres groupes ethniques, la physionomie du quartier a ainsi peu à peu changé avec la construction d'habitations en dur.

Faute de titres de propriété en bonne et due forme, les Minangkabau ont reçu des anciens occupants une simple attestation de transfert des occupants (*Surat Oper garap*) leur permettant de travailler le sol. À cette occasion, divers voyous et chefs de gang (*preman*) ont joué leur rôle. Malgré ces incertitudes, les nouveaux arrivants ont décidé de s'y fixer car le quartier est facilement accessible et proche du centre économique de la ville.

Le *kampung* Pisangan constitue donc un espace informel. C'est un quartier insalubre, construit sans plan préconçu, sans accès à l'eau « propre », sans service de ramassage des ordures qui sont jetées directement dans les cours d'eau et les canaux. Enfin, l'alimentation électrique est défectueuse d'où des risques d'incendie.

¹³³ Le *TransJakarta* est une ligne d'autobus modernes à itinéraire et horaire fixes, climatisés, confortables et en site propre.

Malgré son caractère informel, ce quartier est toléré, voire maintenu volontairement, par les pouvoirs publics. L'absence de véritables titres de propriété ne constitue pas un problème. Le gouvernement se montre pragmatique : il tolère l'occupation tant qu'aucun tiers ne fournit de titre de propriété légal. Par ailleurs, le quartier dispose d'une structure administrative de type RT/RW : la présence des habitants, qui peuvent ainsi disposer de papiers d'identité et accéder aux divers services publics, est donc officiellement reconnue. La sécurité du quartier est également assurée. Il ressort de tout ceci que le maintien d'espaces informels au sein de l'espace urbain participe de la stratégie de planification : c'est un moyen de gérer et de contrôler ce que l'on ne peut empêcher. Dit en d'autres termes, la non-planification sélective constitue un élément fondamental de la planification formelle, une forme d'exclusion volontaire (Yiftachel, O., 2009)

Photo 31

Le kampung Pisangan (Jakarta Est)



Source

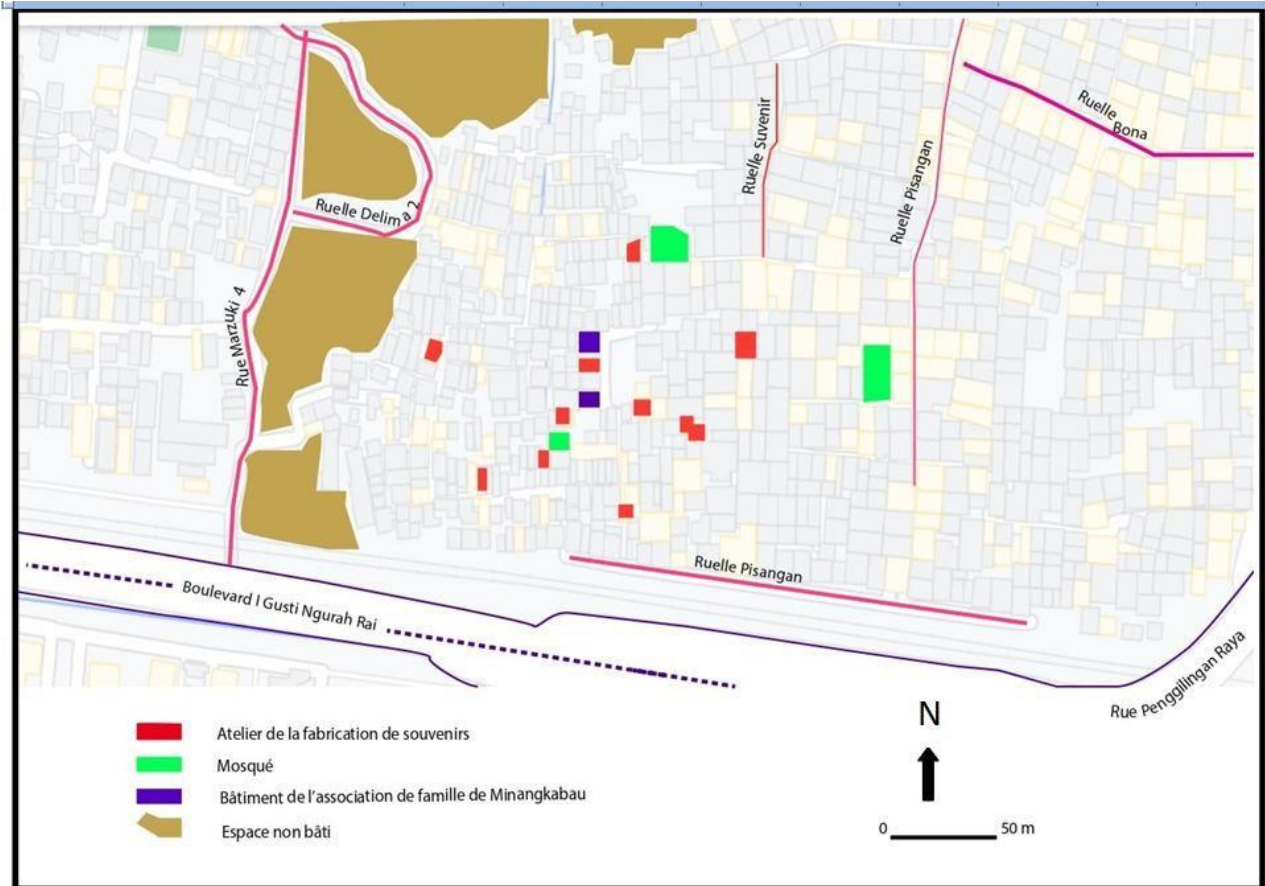
Recherche de terrain, WAHYUDDIN, 2019

La photo 31 montre une rue du *kampung* Pisangan : les habitations, très resserrés, sont très dégradées, et l'alimentation électrique laisse à désirer. Les habitants ne peuvent circuler qu'en moto ce qui rend l'accès au quartier extrêmement difficile.

Le quartier est constitué d'habitations de types très variés, tant en ce qui concerne la superficie que le mode de construction. Dans leur grande majorité, les habitations, dont la superficie moyenne est d'environ 35m², sont cependant alignés et ouvrent sur une ruelle. Ce sont ce que l'on appelle des *petakan*. Ces ruelles sont toutefois irrégulières et il est difficile de s'orienter dans le quartier. Lorsque l'on cherche une adresse, on est contraint de se repérer grâce à un bâtiment emblématique comme une mosquée ou une boutique. Par ailleurs, du fait de la pauvreté des habitants et du manque d'espace, les maisons ne disposent ni de garage ni de clôtures, ce qui facilite la vie communautaire. La ruelle fonctionne à la fois comme axe de circulation et lieu de rencontre. On voit fréquemment les habitants bavarder (*ngerumpi*) en face de leur maison, les enfants jouer ensemble. Les liens entre voisins sont donc très étroits et font fi des différences ethniques, la proximité sociale l'emportant largement sur la proximité ethnique. La dimension ethnique est ainsi reléguée au second plan, les difficultés économiques étant plus aigües que les conflits d'ordre culturel.

Carte 31

Marqueurs du paysage au *kampung pisang* (Jakarta Est)



Source

Carte de Google et recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Ce sont les mosquées qui constituent les marqueurs les plus visibles du paysage. Sur l'ensemble du *kelurahan* Penggilingan, c'est-à-dire sur une superficie de 4,49 km², il n'existe qu'un temple protestant pour 59 mosquées ; dans le seul *kampung* Pisangan, dans un rayon de moins d'un kilomètre, il en existe trois, mais aucune église ou quelconque édifice témoignant d'une appartenance religieuse autre que l'islam. Il existe en outre dans le quartier un grand bâtiment de construction médiocre, propriété collective de l'organisation des migrants Minangkabau IKM (*Ikatan Keluarga Minangkabau* – Association des familles Minangkabau). Il abrite une grande salle où il est possible, grâce à l'assistance de certains membres de l'association, d'organiser des fêtes ou des réunions réunissant plus d'une centaine de participants. Ce qui est intéressant ici, c'est que ce

bâtiment dispose d'un toit traditionnel Minangkabau ce qui en fait marqueur identitaire du quartier. Ainsi, la présence de ce bâtiment, fruit d'une collaboration entre migrants Minangkabau, montre d'une part leur effort pour s'intégrer dans l'environnement social, et d'autre part leur volonté de préserver une culture tout en générant des ressources qui leur sont propres.

D'autre part, certaines habitations du quartier ont une double fonction : lieux de vie et lieux de travail ; les habitants informels sont en effet marqués par une absence ou une très faible séparation des fonctions entre domicile et travail (Monnet, J., 2010). Dans ce quartier, beaucoup de maisons sont des lieux de fabrications de produits artisanaux vendus sur les marchés ou dans les boutiques partout à Jakarta. Comme il manque un marché dans le quartier, il y a beaucoup d'habitants qui vendent de manière pertinente des produits usuels comme des cartes de téléphone SIM ou de rechargement de crédit de téléphone portable.

Photo 32

Un bâtiment avec un toit style Minangkabau dans le *kampung* Pisangan



Source

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

7.2.2. Le quartier Minangkabau de Swadarma (*kelurahan* Ulujami) : histoire du quartier, morphologie et marqueurs du paysage

Le quartier Minangkabau de Swadarma dans le *kelurahan* Ulujami présente un cas bien différent du *kampung* Pisangan. Alors que Pisangan est un quartier essentiellement informel investi de manière spontanée car réputée « espace vacant », dans le quartier de Swadarma, la propriété foncière est bien enregistrée et les propriétaires disposent d'un titre de propriété en bonne et due forme. C'est la raison pour laquelle il abrite un ensemble résidentiel commercialisé par une agence immobilière, et son statut est parfaitement légal. Les gérants de cette agence sont minangkabau et les commerçants minangkabau qui tiennent boutique sur le marché de Cipulir situé à proximité y achètent souvent un logement. De fait, ils encouragent d'autres Minangkabau à s'y installer comme propriétaires ou locataires.

Comme cet ensemble résidentiel a été lancé par un promoteur privé et a été géré par une agence immobilière, le statut du foncier est tout à fait clair : les propriétaires peuvent donc accéder au crédit bancaire en présentant la garantie d'un titre de propriété. De fait, les entretiens que nous avons menés indiquent que de nombreux habitants ont emprunté des capitaux à une banque pour agrandir leur entreprise. Cette facilité apparente pousse cependant certains à commettre des actes « illégaux » comme le rapporté M, Nasaruddin, âgé de 42 ans, et ancien habitant du même résidentiel. Avec la complicité d'un employé de banque, ils obtiennent un crédit d'un montant beaucoup plus élevé que ne leur permettrait leur garantie, avec le risque de ne plus pouvoir régler leurs échéances, et de se voir confisquer la maison par la banque.

Contrairement au *kampung* Pisangan, le quartier dispose d'une rue bien asphaltée ce qui facilite la circulation. On peut utiliser différents modes de transport car la résidence donne sur une route d'une largeur de l'ordre de 5 à 6 m. Les lignes de transport public ne passent pas précisément à l'intérieur du quartier, mais une grande artère se trouve à proximité.

Photo 33.

Ensemble résidentiel Minangkabau dans le *Kelurahan* Ulujami



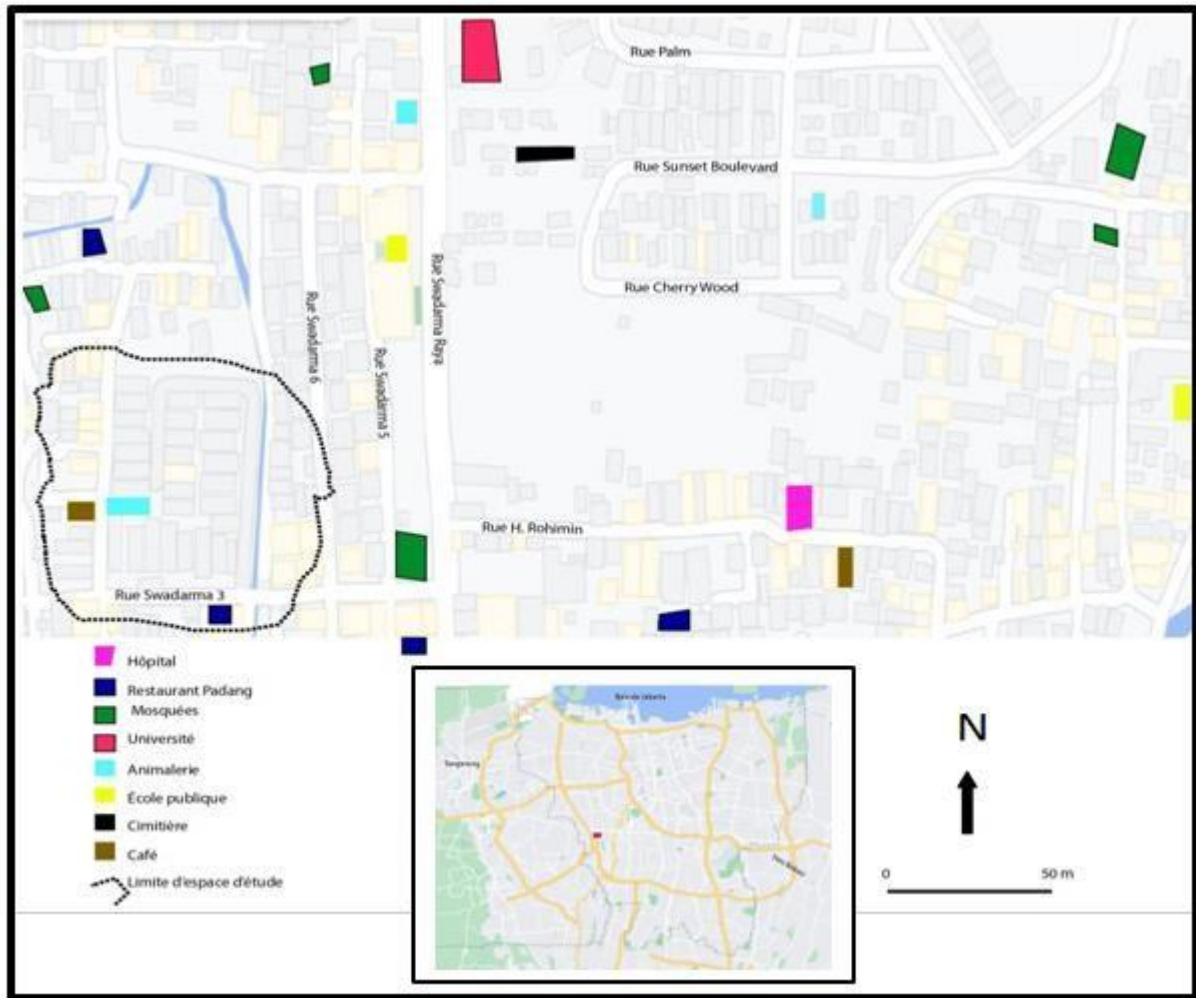
Source

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Sur la photo 33 on distingue les différents types de maisons dans lesquelles les Minangkabau résident. Ce sont des maisons construites en dur sur deux étages dont la superficie dépasse 100 m², équipées d'un garage, et protégées par une clôture. Ce type de logement reflète la classe sociale des propriétaires qui appartiennent de toute évidence à des familles aisées. À la différence de *kampung* Pisangan, les habitants du quartier Swadarma embauchent du personnel pour s'occuper de leurs déchets car les services de l'assainissement public ne s'occupent pas des espaces privés. De même, pour gérer la sécurité, il y a une guérite à l'entrée de chaque pâté de maisons : le gardien contrôle ainsi qui veut entrer. De plus, des caméras de surveillance ont été installées à certains endroits du quartier afin de renforcer la sécurité. Toutefois comme ces maisons sont alignées et mitoyennes, l'aération des espaces intérieurs est limitée, l'air venant uniquement de la façade.

Carte 32

Marqueurs du paysage à *Kelurahan Ulujami* (Jakarta Sud)



Source :
Carte de Google et recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Le quartier se caractérise par l'existence de plusieurs restaurants minangkabau. Dès l'entrée de Swadarma 3, un premier restaurant « Aroma Minang » situé juste en face de la grande mosquée Al Muawanah. Face à l'ensemble résidentiel, un restaurant traditionnel (*lapau*) appelé Pondok Lesehan Tapian Swadarma, où les habitants du quartier prennent leur repas quand ils ne cuisinent pas chez eux. Les Minangkabau y viennent en outre fréquemment pour se rencontrer entre amis en buvant du café. La présence de ce *lapau* signifie bien que de nombreux Minangkabau vivent dans ce quartier.

Le quartier Swadarma comme dans la plupart des quartiers de Jakarta, offre des lieux de prière pour les musulmans, bien visibles, et qui constitue également des marqueurs du paysage. Sur un rayon de moins d'un kilomètre, on trouve deux petites salles de prière (*Musholla*), Al Amin et Al Hasan, d'où retentit l'appel à la prière cinq fois par jour. L'architecture de ces édifices ne présente pas de spécificité minangkabau, ni de caractéristiques relatives à d'autres groupes ethniques. Les calligraphies Arabes sont privilégiées, pour indiquer les musulmans de toutes origines prient dans les mêmes lieux.

La présence d'un fleuriste donne, en outre, une image particulière au quartier. Les échanges de cadeaux comme le fait d'offrir des fleurs à des occasions bien précises, n'est pas une coutume ancrée dans la culture indonésienne. Elle devient cependant de plus en plus courante dans les classes aisées ou dans les institutions publiques ou privées. On commence en effet à suivre la coutume occidentale et à offrir un bouquet de fleurs en signe de condoléances ou de congratulation. L'existence de ce fleuriste reflète bien le caractère du quartier et le profil socio-économique de ses habitants qui appartiennent aux classes supérieures. Comme dans le *kampung* Pisangan, on peut toutefois observer que certaines habitations constituent également des espaces de travail, ce qui montre une fois encore, bien qu'il ne s'agisse pas d'un quartier informel, la faible séparation entre domicile et travail. En la matière, l'opposition soulignée par J.Monnet¹³⁴ entre les différents types de quartiers, ne s'applique qu'en partie ici.

¹³⁴ Monnet, J., 2010

En effet, en dépit de certaines similitudes, on note que la situation des uns et des autres est sensiblement différente. Les Minangkabau du *kampung* Pisangan qui travaillent chez eux sont majoritairement salariés et dépendent d'un patron. Par contre, les Minangkabau de Swadarma sont des commerçants qui ont développé leur propre affaire. Les deux situations sont donc contrastées. L'absence de séparation entre domicile et lieu de travail n'est donc pas uniquement imputable au type de quartier, c'est aussi le signe d'une volonté de maximiser les profits.

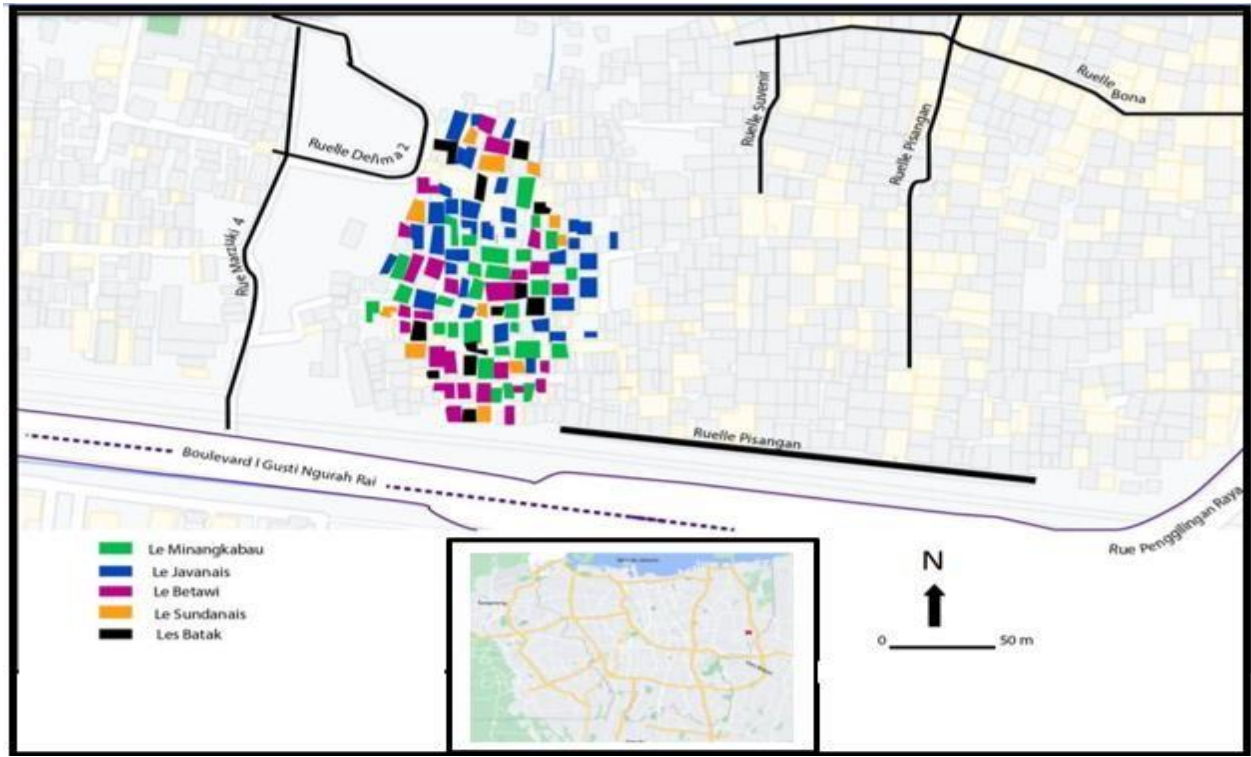
7.3 Les éléments socio-économique des espaces étudiés

7.3.1 La répartition des ethnies dans les *kampung* Pisangan et Swadarma

Dans le quartier Minangkabau de Pisangan, plus précisément dans les RT 13, 14, 15 vivent environ 600 familles. Les statistiques ethniques au niveau du quartier font défaut mais selon M. Hasan, âgé de 50 ans, employé par le *Kelurahan* pour recenser les familles à l'occasion de divers projets, le quartier se compose d'environ 50% de Minangkabau, 30% de Javanais, 10% de Sundanais, 8% de Betawi et de 2% d'ethnies diverses.

Carte 33

Répartition ethnique dans le *kampung* Pisangan (Jakarta Est) en fonction du lieu de résidence



Source

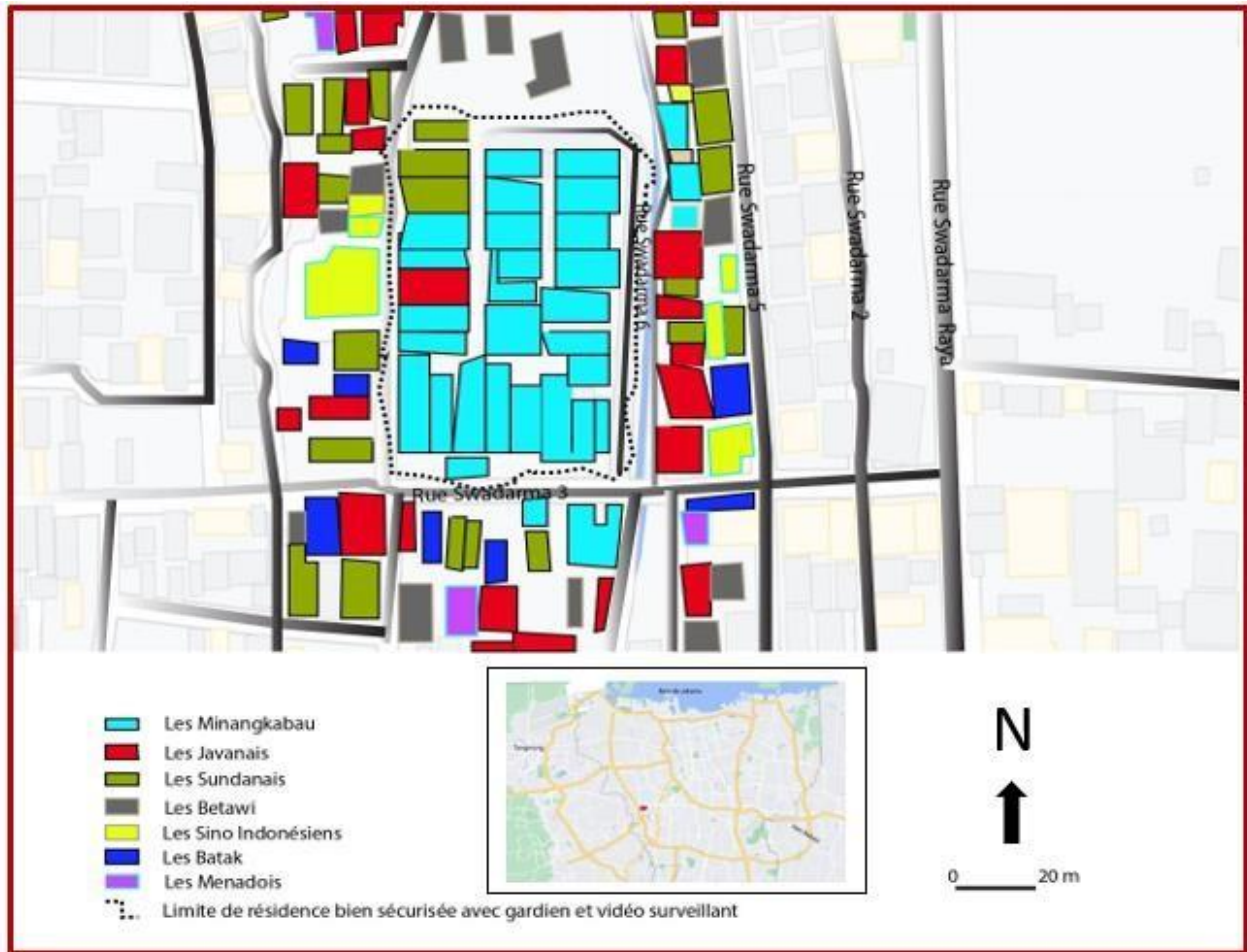
Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

La carte 33 montre qu'en dépit de leur nombre et bien que majoritaires, les Minangkabau vivent à côté de personnes issues d'autres groupes ethniques. Les maisons sont mitoyennes ce qui signifie que ce quartier n'est pas une enclave ethnique minangkabau. De plus, selon nos observations les gens interagissent indépendamment de leur affiliation ethnique.

Par contre, à Swadarma, s'il est vrai que les Minangkabau vivent en grand nombre, selon le chef du RW 9, les javanais sont plus nombreux suivis des Sundanais puis de Betawi. Faute d'un chiffre précis à l'échelle du quartier, il estime que les Javanais constituent environ 35% de la population, les Sundanais 30%, les Minangkabau 15%, les Betawi 10% et les divers groupes 10%. Les Minangkabau constituent toutefois en groupe important.

Carte 34

Répartition ethnique dans le *kelurahan* Ulujami (Jakarta Sud) en fonction du lieu de résidence



Source

Carte de Google et Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Comme il a déjà été mentionné, les Minangkabau vivent ici quasiment tous dans un même ensemble résidentiel, à la différence des Minangkabau de *kampung* Pisangan. Cependant, on peut toujours trouver quelques Minangkabau voisins de Javanais ou de Sundanais. Comment expliquer ce phénomène ? On peut supposer que l'appartenance sociale l'emporte sur l'appartenance ethnique. En raison du prix des maisons dans ce type d'ensemble (en règle générale, plus de € 35.000), on peut supposer que les Minangkabau qui ont réussi à en acheter une disposent d'un revenu mensuel supérieur à € 1.300 et donc qu'ils relèvent de la classe moyennes supérieure. Par voie de conséquence, les Minangkabau qui gagnent beaucoup moins ne disposent pas de somme suffisantes

pour s'y installer. Cependant, comme cet ensemble résidentiel a été construit par une agence immobilière dont le propriétaire est un Minangkabau qui a développé une stratégie marketing ciblée, l'appartenance ethnique joue tout de même son rôle.

Contrairement au cas des Minangkabau du *kampung* Pisangan, les Minangkabau qui vivent dans ce type d'ensemble résidentiel semblent évoluer exclusivement dans l'entre-soi. Ils fréquentent le plus souvent d'autres Minangkabau et restent relativement en retrait par rapport aux autres groupes. C'est ce qui explique en partie la stigmatisation dont ils font l'objet avec des remarques comme « les Minangkabau sont des radins ». Pourtant, cela n'empêche pas les uns et les autres de se fréquenter si besoin. Il est vraisemblable que les Minangkabau multiplient les relations avec leurs compatriotes, plus pour des raisons professionnelles que pour des raisons identitaires. Une même profession, le sens des affaires, facilitent les contacts.

7.3.2. Professions et revenus des habitants

L'enquête de terrain réalisée à *kampung* Pisangan montre que 53 % des Minangkabau du quartier sont commerçants, 35% artisans et 7% ont une autre profession, tandis que 5% n'ont pas de travail fixe. D'une manière plus précise, les artisans fabriquent essentiellement des objets souvenirs tels que des poupées, des cadres, des décorations murales, etc., tandis que les commerçants vendent essentiellement du tissu et des chaussures. Les 7% restants sont majoritairement salarié dans des entreprises privées. Aucun Minangkabau du *kampung* Pisangan ne travaille dans le secteur public comme fonctionnaire comme fonctionnaire, officier de police etc.

Tableau 14.
Répartition professionnelle des Minangkabau du *Kampung* Pisangan

Profession	Nombre (individu)
Vendeur de tissus	27
Vendeur de chaussures	11
Restaurateurs (restaurant Padang)	5
Vendeurs de marchandises diverses	6
Vendeurs de cartes de téléphones rechargeables	4
Artisans divers	35
Salariés d'une entreprise privée	7
Sans travail fixe	5

Source

Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2019)

$n = 100$

La plupart sont donc commerçants. Il ne faut pas toutefois pas les imaginer tenant une boutique dans un ventre commercial, ce qui demanderait un gros investissement. Les commerçants minangkabau du *kampung* Pisangan sont des commerçants sans magasin permanent. Ils louent des espaces vacants face au marché couvert (*emperan pasar*) sur lesquels ils installent leurs étals rudimentaires (tapis de sol et toit plastique). C'est le cas par exemple, de certains commerçants minangkabau du marché Jatinegara. Ce sont des commerçants modestes qui, selon nos enquêtes, auraient besoin d'environ € 1500 pour se lancer, autrement dit d'un capital modeste. Les artisans minangkabau sont toutefois, selon toute vraisemblance, des acteurs importants de l'industrie des objets souvenirs. Ainsi comme Dietrich l'a montré, la présence de ces quartiers et de ces populations, bien que considérés comme informels, participent de la ville et de son fonctionnement (Judicaëlle, D., 2015).

Les artisans, contrairement aux commerçants qui, malgré un capital modeste, sont propriétaires de leurs entreprises, dépendent d'un investisseur. C'est-à-dire que derrière ces artisans, il existe un patron qui fournit les matériaux bruts et qui s'occupe de la vente. Il existe donc deux types de relations travail-capital. Cela n'implique cependant pas pour autant des divergences sociologiques profondes. Dans leur grande majorité, tous appartiennent à la classe moyenne inférieure. Pour quelles raisons ?

Notre enquête de terrain montre que les revenus mensuels des commerçants minangkabau fluctuent en fonction de la demande. En moyenne, ils dégagent un profit net de l'ordre de 20% de leur investissement, soit environ € 300 - € 500, ce qui est très proche de ce que gagnent les artisans (environ € 250 - € 350). Leur revenu moyen est donc très proche du revenu minimum calculé par le gouvernement de la province de Jakarta (DKI) pour l'année 2021, soit Rp. 4.416.000 (environ € 300). Le niveau de vie moyen dans le *kampung* Pisangan es donc assez bas.

Notre travail de terrain montre que, sur 50 familles minangkabau de la rue Swadarma enquêtées ; 34 font le commerce des tissus, 10 de divers produits (restaurant Padang, produits alimentaires) et 6 relèvent de la fonction publique. Les commerçants minangkabau sont toutefois ici très différents de ceux Pisangan dans la mesure où ils ont investi des centaines de millions de roupies dans leur affaire. C'est le cas du chef du RT 9, un Minangkabau qui a bien su gérer son capital qui, selon sa propre estimation, s'élève à environ €10.000. Il fabrique et vend des pantalons toutes les tailles. Il achète le tissu, le découpe et le coud avec l'aide de trois employés, avant de vendre dans plusieurs centres commerciaux, notamment à Tanah Abang et à Cipulur. Il retire de son activité un profit net de l'ordre de € 1500 à € 2500. Certes, les revenus des commerçants sont divers et variés, mais cet exemple est représentatif du niveau de vie moyen des commerçants minangakabu de Swadarma ; niveau de vie relativement élevé.

7.4 Les services publics dans les espaces étudiés

L'un des marqueurs du paysage parmi les plus visibles dans les deux quartiers étudiés, est la présence des boutiques qui vendent des cartes téléphoniques ainsi que de lieux où recharger son crédit internet. Que ce soit dans le quartier informel de *kampung Pisangan* ou dans celui d'Ulujami, l'utilisation des réseaux virtuels est très élevée. D'après nos observations, toutes les familles disposent d'un téléphone, voire de plusieurs pour une seule personne. Comme il existe peu de lignes fixes (seulement quelques-unes installées depuis une dizaine d'année à Ulujami, aucune à Pisangan), les boutiques de rechargement sont indispensables. Les habitants se sont appropriés cette « culture du mobile » et le commerce d'accessoires pour les téléphones portables est devenu indispensable, ne serait-ce que pour le rechargement en crédits. La même enquête montre que les 50 maisons étudiées, à *kampung Pisangan* seules 5 sont équipées d'une box wifi, mais qu'à Ulujami, 16 disposent d'internet via la box, ainsi que la télévision numérique. De fait, la société publique PT Telkomsel ainsi que plusieurs entreprises privées offrent des services *wifi* et des abonnements. Il est ainsi possible de recharger de 20 Mo à 20 Go à des prix variés en fonction des opérateurs.¹³⁵

La baisse de l'utilisation de téléphone fixe au profit du mobile est un phénomène général en Indonésie. À Jakarta, depuis 2016, l'installation de lignes fixes a chuté de manière progressive, passant de (15,46%) en 2016, à (14,58%) en 2017, à (11,61%) en 2018 et enfin (10,26%) en 2019. En revanche, l'accès au numérique est en hausse. Le pourcentage de familles vivant à Jakarta qui se connectent à internet a augmenté de (76%) en 2016, pour atteindre (85,70%) en 2017, (89,04%) en 2018 et (93,33%) en 2019.¹³⁶ Pour compléter cette analyse, on peut ajouter que chez les enfants de plus de 5 ans, 73% se sont connectés durant les 3 derniers mois, et qu'environ 79% possèdent au moins un téléphone portable. L'accès à la télécommunication numérique est répandu même si on observe une grande divergence des modalités d'emploi (certains se connectent en utilisant une box wifi avec une offre et des prix variés, tandis que certains dépendent du rechargement de crédit).¹³⁷

¹³⁵ Il existe aujourd'hui sept opérateurs (un public, et six privés) qui offrent des services de télécommunication numérique : PT Telkomsel (publique), PT Hutchinson 3 Indonésie, PT XL Axiata, PT Indosat, PT Sampoerna Telekomunikasi Indonesia, PT Smartfren et PT Bakrie Telecom.

¹³⁶ Les données sont tirées de recensement BPS, Jakarta dalam Angka (2020) (table 10.2.4, p.449).

¹³⁷ € 3 pour moins d'un giga jusqu'à € 10 pour un usage mensuel illimité

Quoi qu'il en soit, malgré ces différences en matière de financement, les habitants de ces quartiers ont globalement un bon accès à la télécommunication numérique.

7.4.1 Equipement de santé et d'éducation

Le système de santé indonésien est calqué sur l'organisation administrative du pays. Au niveau de *kelurahan*, un dispensaire (*Puskesmas* ou *Poliklinik*) dispense les premiers soins. Ces dispensaires sont globalement peu équipés. Nombre d'entre eux ne disposent ni d'unité d'urgence, ni de médecins spécialistes, seulement de généralistes et de dentistes. En cas de besoin le médecin de quartier délivre une attestation (*surat rujukan*) qui permet au patient de se rendre à l'hôpital (*rumah sakit*), généralement en centre-ville. En théorie, les malades ne peuvent aller directement à l'hôpital sans cette attestation, sauf en cas d'extrême urgence.

Le *kampung* Pisangan ne dispose d'aucune infrastructure de santé. Pour recevoir un traitement, les gens doivent se rendre dans le quartier voisin, c'est-à-dire dans le *kelurahan* Penggilingan qui dispose de 9 dispensaires, d'un hôpital, d'une maternité de 4 pharmacies. Par conséquent, les Minangkabau comme l'ensemble des habitants du *kampung* Pisangan ne peuvent pas accéder aux services de santé qu'en montrant leur carte d'identité prouvant qu'ils y résident.

Le *kampung* Pisangan ne dispose pas non plus de services éducatifs. Il faut se rendre dans les quartiers voisins pour trouver des établissements scolaires de tous niveaux où les enfants Minangkabau peuvent se rendre, le plus souvent à pied. Globalement, au niveau du *kelurahan*, il existe 12 écoles élémentaires (*Sekolah Dasar*) (7 écoles publiques, 5 écoles privées), ainsi que 12 collèges (*Sekolah Menengah Pertama*), à savoir 1 collège islamique public, 4 collèges islamiques privés, 1 collège public, 6 collèges privés ; 15 lycées (*Sekolah Menengah Atas*) (1 lycée islamique public, 4 lycées islamiques privés, 4 lycées privés, 6 lycées professionnels privés). Aucune institution publique ou privée d'enseignement supérieur ne s'est toutefois installée dans ce *kelurahan*. Ceux qui veulent poursuivre leurs études, au niveau universitaire doivent quitter le

quartier.¹³⁸ Les Minangkabau qui résident dans *lekampung* Pisangan peuvent donc recevoir un enseignement général allant de l'école élémentaire au lycée où les établissements privés jouent un rôle très important.

Les infrastructures de santé sont pour comparaison beaucoup plus développées à Ulujami. En matière de soins de base, il existe 5 dispensaires, une maternité et 2 pharmacies. Il existe en outre dans les alentours des cabinets médicaux privés, ouverts par des généralistes et des spécialistes et qui offrent un service payant, parfois remboursé par des assurances privées. On le constate donc, l'infrastructure médicale et hospitalière est globalement satisfaisante et apte à répondre aux besoins des Jakartanais que ce soit en centre-ville ou à la périphérie. La situation est toutefois parfois critique car la politique menée par le gouvernement privilégie la construction des bâtiments et des infrastructures de santé quitte à négliger quelques mesures élémentaires de santé publique telles que l'adduction d'eau potable, voire la prévention.

Il en va de même en matière d'éducation. Le quartier d'Ulujami est bien équipé sur le plan éducatif qu'il s'agisse d'enseignement primaire, secondaire ou supérieur. Selon les statistiques, il existe 12 écoles élémentaires, 8 collèges, 1 lycée d'enseignement général et 1 professionnel, ainsi que 4 universités. Le ration moyen élèves/enseignants est de 1 pour 24, ce qui est honorable.¹³⁹ À Ulujami comme dans les autres écoles publiques d'Indonésie, l'enseignement est gratuit, le gouvernement couvrant toutes les dépenses via son budget annuel (*Dana Bantuan Operasional Sekolah*). Cependant, les familles aisées peuvent inscrire leurs enfants dans des écoles privées réputées de meilleure qualité quitte à payer des frais variés, d'où l'essor d'une filière lucrative. Le défi actuel n'est donc plus aujourd'hui tant la construction de nouveaux bâtiments, qui existent déjà en grand nombre, mais plutôt les politiques susceptibles d'améliorer la qualité de l'éducation, notamment celles liées à la qualification des enseignants, aux cursus et aux relations avec le monde du travail, ce que proposait l'ancien ministre de l'Education sous le nom de « *Link and Match* ».

¹³⁸ Les données sont tirées de recensement de BPS, *Kecamatan Cakung dalam angka 2020*. (Kecamatan Cakung en figure 2020).

¹³⁹ Les données sont tirées de recensement *Kecamatan Pesanggrahan dalam angka 2020* (le Kecamatan Pesanggrahan en figure 2020).

7.5 Modalités de l'intégration socio spatiale

7.5.1. Le rôle des familles ; héberger et accompagner l'intégration des nouveaux arrivants

Comme on l'a montré plus haut, les nouveaux arrivants sont souvent hébergés par les membres de leur famille arrivés avant eux., ce qui permet de souligner le rôle de la famille en matière d'insertion socio-spatiale. En dépit de l'affaiblissement du rôle de l'oncle maternel (*mamaq*) dans l'espace urbain, très souvent, l'oncle maternel reste responsable de ses neveux lorsqu'ils le rejoignent à Jakarta. Son rôle ne se limite pas à héberger les nouveaux arrivants, il les accompagne jusqu'à ce qu'ils trouvent un emploi. À l'occasion de mon enquête de terrain, j'ai observé que des commerçants minangkabau embauchaient des membres de leur famille, afin de les rendre autonomes sur le plan économique. C'est par exemple le cas d'un Minangkabau qui possède une boutique de confection à proximité du marché Rawamangun : les salariés qui travaillent dans son atelier sont ses proches, situation courante à Jakarta. Même dans le cas où le *mamaq* n'est pas propriétaire d'un commerce, il arrive fréquemment qu'il essaie de trouver un emploi à ses neveux en profitant de ses relations.

Il ne s'agit d'ailleurs souvent que d'une étape. Lorsque les nouveaux arrivants trouvent un autre emploi, ils continuent leur vie de manière indépendante sur le plan financier. Par ailleurs, lorsque les neveux maîtrisent les compétences requises pour gérer leur propre affaire, il arrive fréquemment que leur oncle leur prête des capitaux afin qu'ils puissent s'installer. Ultérieurement, ces neveux endosseront le même rôle, à savoir faciliter à leur tour l'intégration de leurs propres neveux venus les rejoindre.

La généralisation de ce système explique que de nombreux Minangkabau gèrent leur entreprise en famille et demeurent proches les uns des autres. C'est le cas, par exemple, dans le centre commercial de Tanah Abang ainsi que dans le *Mall* Thamrin. Les réseaux commerciaux familiaux minangkabau sont très visibles et ressemblent à ce titre aux réseaux Chinois, ce qui parfois renforce le processus de stigmatisation, les Minangkabau étant accusés de demeurer entre eux.

7.5.2. Le mariage inter-ethnique, aide à l'intégration ou menace religieuse ?

D'une façon générale, les parents minangkabau préfèrent que leurs enfants se marient avec quelqu'un de même origine afin de préserver la culture patriarcale. C'est particulièrement vrai pour les jeunes hommes à qui il est fortement conseillé d'épouser une femme minangkabau, la raison étant que des enfants nés d'une femme non minangkabau ne seraient plus considérés comme Minangkabau. C'est donc un moyen d'éviter que le droit coutumier et la culture patriarcale ne se perdent. La situation est sensiblement différente lorsqu'une femme minangkabau épouse un homme issu d'un autre groupe ethnique car malgré la divergence culturelle, le droit coutumier permet aux enfants de conserver la propriété du patrimoine et de toujours bénéficier de la protection du *mamaq*.

En fait, pour les Minangkabau, le mariage idéal est l'union avec les fils des oncles maternels. Toutefois cet idéal culturel n'est pas toujours mis en pratique aujourd'hui. Les enfants nés au sein de la diaspora minangkabau et qui vivent dès leur enfance sur une terre d'accueil ont peu de chance de trouver un conjoint issu du même groupe ethnique. On peut constater en l'occurrence que les Minangkabau s'aperçoivent de cette difficulté, et doivent envisager d'autres possibilités que de contracter un « mariage idéal ».

Au cours d'une enquête effectuée auprès de 100 Minangkabau de Jakarta portant sur la possibilité de contracter un mariage avec un conjoint issu d'un autre groupe, tous ont déclaré être d'accord. En revanche lorsque a été abordée la question du mariage avec un conjoint issu d'une autre religion, seules 3 personnes sur les cents enquêtées l'ont admis. Ces 3 personnes sont originaires du cœur du pays Minangkabau, à savoir du Tanah Datar, où la culture minangkabau traditionnelle est plus affirmée. Il est permis de s'interroger sur le sens de ces résultats. Premièrement, il est certain que les migrants Minangkabau à Jakarta ne se réfèrent plus au mariage idéal tel que véhiculé par la culture patriarcale en dépit de quelques nuances (voir la discussion au chapitre de l'identité). Les Minangkabau acceptent l'idée du mariage mixte à condition que la mariée ou le marié soit de religion musulmane. Cela signifie donc que l'intégration ethnique est facile tandis que le mariage inter-religieux représente toujours un défi, ce qui se vérifie dans toute l'Indonésie. Pour preuve, la situation est la même au sein la communauté chinoise rarement musulmane, et le plus souvent

bouddhiste, voire catholique ; il est rare qu'un sino-indonésien ou une sino-indonésienne prenne un conjoint de religion musulmane.

7.5.3. L'appropriation du dialecte Betawi : un signe d'intégration ?

Comme on l'a montré dans le chapitre traitant de l'identité minangkabau, on sait que parmi les 272.018 personnes minangkabau qui vivent actuellement à Jakarta, seuls 5% utilisent toujours la langue minangkabau au sein du foyer familial. Les enfants minangkabau utilisent plus le dialecte local jakartanais betawi que le minangkabau. C'est le signe à la fois d'une certaine marginalisation de la langue locale dans l'espace urbain et d'une intégration certaine, notamment dans les couples mixtes.

De nombreuses nuances existent toutefois : certains n'ont pas totalement perdu l'usage du minangkabau, simplement ils l'ont acquis de manière plus passive, c'est-à-dire qu'ils le comprennent mais ne peuvent véritablement le pratiquer. Cette capacité d'adaptation linguistique ne concerne pas uniquement les enfants d'origine minangkabau nés à Jakarta, mais l'ensemble des migrants. Ceux qui sont installés depuis plus de 5 ans à sont bilingues et peuvent pratiquer à la fois le minangkabau et le dialecte betawi. C'est un phénomène que l'on peut qualifier de « changement de code linguistique ». Ainsi, alors qu'un Minangkabau utilise le dialecte betawi pour converser avec un Betawi ou un Javanais, il arrive que, tout à coup, il se mette à utiliser sa langue locale dès lors qu'il rencontre un Minangkabau. Seuls les enfants nés à Jakarta, issus de couples mixtes, utilisent le dialecte betawi au quotidien parce que l'usage du dialecte betawi dans les espaces publics facilite leur intégration. De fait, le betawi est très proche de l'indonésien, seules quelques voyelles présentant des variations phonétiques. Autrement dit, les migrants peuvent s'intégrer très facilement au niveau linguistique. La culture locale ne disparaît donc pas entièrement de l'espace urbain, simplement s'affaiblit, la capacité de maîtriser le dialecte betawi étant un signe d'intégration sociale chez tous les migrants.

7.5.4. L'islam est-il un facteur qui facilite l'intégration ?

Les sociétés minangkabau comme les sociétés bugis très majoritairement musulmane ;97% des Minangkabau et 90% des Bugis adhèrent à l'islam. ¹⁴⁰Ils partagent donc la même religion que les Indonésiens de Java, à savoir les Javanais, les Sundanais et les Betawi, ce qui facilite leur intégration.

Comme on l'a montré dans le chapitre portant sur l'identité religieuse des Minangkabau, ces derniers pratiquent un islam de tradition sunnite et adhèrent majoritairement à une organisation musulmane réputée « moderniste », la *Muhammadiyah* différente donc de la principale organisation d'un caractère plus traditionaliste, le *Nahdatul Ulama*. Toutefois, comme les fidèles prient généralement dans la même mosquée, les contacts entre membres de groupes ethniques différents se trouvent facilités. En dépit de ces nuances, tous partagent la même foi ce qui facilite l'entraide et la solidarité. Pour preuve, à la fin du mois de *ramadhan*, le jour de *L'Idul Fitr*, au moment de la rupture du jeûne, les familles musulmanes préparent beaucoup de plats que leurs voisins issus parfois d'autres groupes ethniques partagent, ce qui est plus difficile avec les Chrétiens lors des fêtes de Noël. Par peur de consommer de la nourriture non *halal*, certains musulmans évitent de rendre visite à leurs voisins chrétiens au moment de Noël. Ainsi les habitudes alimentaires semblent aussi avoir une influence sur le rapprochement ou non des communautés.

Il est certain que l'islam contribue à l'intégration des migrants musulmans au sein de la société jakartanaise. La fréquentation d'un même lieu de culte établit et renforce une solidarité sociale. Cela ne veut pas dire cependant que les migrants chrétiens ou adeptes d'autres religions rencontrent nécessairement de grandes difficultés pour s'intégrer. La caractéristique de l'islam en Indonésie, souvent très tolérant, et le nombre important des non-pratiquants facilitent une bonne interaction interreligieuse

Ce qui suscite parfois des tensions, c'est la manipulation de l'identité religieuse dans un but politique. Afin de pouvoir gagner les élections, les personnalités politiques peuvent utiliser le nom de l'islam pour convaincre leurs électeurs comme lors de l'élection du gouverneur de la province

¹⁴⁰ BPS, 2010 Tableau.08.9. Faute de donné précisément, ce chiffre est pris de la répartition religieuse selon les provinces.

de Jakarta (DKI Jakarta). Les musulmans partisans de M. Basuki Tjahaya Purnama (Ahok), un Sino-Indonésien de religion chrétienne, ont été jugés « hypocrites ». C'est ainsi qu'une personne décédée a été qualifiée d'*Ahoker* (d'après Ahok) et n'a pu recevoir de sacrement religieux lors de son enterrement.

Une théorie l'intégration dite « classique » soutient que les migrants se rapprochaient des natifs au fil du temps et des générations, jusqu'à s'assimiler (Kazal, R.A., 1995 ; Alba, R., Nee, V., 1997). Cette théorie définit l'intégration des migrants comme une convergence des traditions des migrants et de leurs descendants vers la culture de la société d'accueil. Nous pensons en effet que grâce aux pratiques religieuses communes, l'appropriation de la langue locale, les Bugis comme les Minangkabau s'intègrent bien à la vie de Jakarta. Toutefois il faut souligner que cette intégration n'est pas une assimilation totale. En fait, il y a certes intégration, mais aussi maintien de l'identité d'origine. L'existence de divers réseaux de migrants dans la région d'accueil facilite à la fois l'intégration et la préservation des traditions.

7.5.5. Le rôle des réseaux associatifs

S'ajoutant au réseau familial qui facilite l'intégration dans l'espace urbain, il existe en fait des réseaux divers qui facilitent la vie des migrants. Selon les données publiées par le bureau de représentation de la province Sumatra-Ouest à Jakarta,¹⁴¹ il existe au moins 50 organisations créés par les migrants Minangkabau. Ces associations reposent soit sur une même origine quelle soit villageoise (*nagari*) ou de circonscription, voire sur un même réseau professionnel.

Contrairement aux migrants issus d'autres groupes ethniques, les Minangkabau ont développé des réseaux très variés. De fait, si les autres groupes ethniques se regroupent largement en fonction de leur circonscription d'origine au sens large, les Minangkabau ont bâti leurs propres réseaux sur une échelle beaucoup plus petite, c'est-à-dire en fonction de leurs villages d'origine. Cela montre que d'un côté les Minangkabau sont suffisamment nombreux à Jakarta et de l'autre qu'ils ont réussi à construire des réseaux de solidarité sur une base ethnique dans leur terre d'accueil. Il existe ainsi

¹⁴¹ *Badan Penghubung Provinsi Sumatera Barat-Jakarta*

plusieurs réseaux de villages qui aident à l'intégration de leurs membres, comme ceux d'Agam (*Ikatan Warga Gaduik Tilatang kamang, Agam*), de Tanah Datar (*Ikatan Keluarga Padang Panjang Batipuh X Koto Tanah datar*) et de Solok (*Bakor Sulit Air Sepakat*).

Dans chaque circonscription de départ, il existe au moins un réseau. En se référant aux publications de la représentation de la province de Sumatra-Ouest à Jakarta, on peut citer certains d'entre eux : (1) *Kerukunan Keluarga Tanah Datar*, (2) *Bakor Padang Panjang* (3) *Bakor Pasaman*, (4) *Bakor Padang Pariaman*, (5) *Bakor Payakumbuh et 50 kota* etc. L'existence de tous ces réseaux qui se sont constitués à différentes échelles spatiales, souligne l'effort des Minangkabau pour s'intégrer. Enfin, au-delà des notions de village ou de circonscription d'origine, les migrants se regroupent au sein d'organisation de type différent, ce qui renforce encore la solidarité ethnique au sein de l'espace urbain.

L'*Ikatan Keluarga Minangkabau (IKM, Association des familles minangkabau)* constitue l'un des réseaux les plus anciens et les plus répandus sur l'ensemble de l'archipel. Créé en 1974, il dispose d'une antenne dans presque toutes les provinces. Avec un objectif humaniste, sa mission consiste à faire des lectures du Coran à domicile. Son but est de faciliter l'entraide entre migrants minangkabau. Afin de bâtir plus de solidarité, l'association développe également certaines activités comme des compétitions sportives, des prières collectives lors du *Ramadhan*, des actions philanthropiques lorsque des migrants sont frappés par le malheur. Elles créent également des tontines (*arisan*) à versements mensuels, qui permettent aux migrants de se rencontrer régulièrement et de monter des projets en commun. Tout cela contribue au maintien des relations sociales et d'une culture commune. La présence de membres d'un même groupe dans l'espace urbain permet aux migrants de se sentir un peu comme chez eux.

Au plan national, ces associations sont parfois instrumentalisées au plan politique. Ainsi en va-t-il de l'*IKM* que dirige actuellement à Jakarta M. Fadli Zon, personnalité politique du parti *Gerindra*. Pour preuve, la proposition faite par ce dernier de changer le nom et le statut de la Province de

Sumatra-Ouest, pour en faire la *Daerah Istimewa* Minangkabau.¹⁴² Cette idée suscite toutefois le débat au sein de la communauté Minangkabau.

Un autre réseau associatif remarquable des migrants minangkabau est le *Gebu Minang*, acronyme de *Gerakan seribu rupiah Minangkabau*.¹⁴³ L'histoire de ce réseau est emblématique : le président Suharto, constatant le nombre important de Minangkabau à Jakarta, leur demanda de faire un don de mille roupie chacun, afin de développer leurs villages d'origine. Ce réseau organise lui aussi diverses activités ayant pour but de rapprocher les membres de la diaspora minangkabau de Jakarta : en faisant du sport ensemble, en se rencontrant chaque mois, en créant des tontines, en lançant des actions en faveur des migrants dans le besoin suite à un imprévu. On constate ainsi que lorsqu'une famille Minangkabau a envie d'organiser une fête (pour un mariage par exemple), d'autres Minangkabau font des dons en signe de solidarité. Lors de temps de pandémie, ce réseau a mené plusieurs actions humanitaires comme, par exemple, l'aide aux migrants minangkabau qui ont perdu leur travail du fait du SARS-COV19.

¹⁴² *Daerah Istimewa* est une unité spatial-administrative qui correspond à celle de la province mais elle a certains droits spécifiques que la province n'a pas. En Indonésie, il existe pour l'instant trois *Daerah Istimewa*, celles : Yogyakarta, Aceh et Papoua. Le premier territoire a le droit de nommer son roi comme gouverneur, le deuxième applique la loi de l'islam, et la Papouasie bénéficie d'une autonomie.

¹⁴³ *Gerakan Seribu rupiah Minangkabau* (Mouvement des mille roupies minangkabau) devenu *Gerakan ekonomi dan budaya minangkabau* (« Mouvement économique et culturel »)

Photo 34.

Donation en faveur des migrants, à l'occasion de la pandémie de SARS-COVID 19



<https://regional.kompas.com/image/2020/04/29/16060411/gebu-minang-bantu-1500-paket-sembako-untuk-warga-sumbar-di-jakarta?page=1> (consulté le 05/12/2020)

Comme le montre la photo 34 le réseau a réussi à collecter Rp. 225.000.000 (soit environ € 15.000) de dons, destinés à aider les Minangkabau qui ont souffert du Covid 19 à Jakarta. Grâce à cette somme, ont été achetées des denrées alimentaires de base (riz, œufs, huile etc.) distribuées à 1.500 migrants d'origine minangkabau.

Le *Gebu Minang* comme l'*IKM* sont dirigés par des personnalités politiques, ce qui nous conduit à penser que ces réseaux sont utilisés dans un but électoral. Le chef du *Gebu Minang* M. Osman Saptan Odang, un notable Minangkabau, est ainsi l'ancien leader du parti Hanura¹⁴⁴

¹⁴⁴ Hanura : *Hati Nurani Rakyat*, parti d'obédience nationaliste créé en 2006, et dirigé par un ancien général, le Général Wiranto.

Photo 35

Investiture des responsables du *Gebu Minang*



Source :

<https://www.beritaminang.com/berita/2532/pengurus-gebu-minang-jakarta-dikukuhkan-wagub-selalu-peduli-pembangunan-sumbar.html> (consulté le 05/12/2020)

Comme le montre cette photo, à l'occasion de leur investiture, les leaders de ces associations minangkabau arborent une tenue d'origine betawi (chapeau noir et écharpe) ce qui témoigne de leur bonne intégration au sein de l'espace jakartanais.

7.5.6. Les réseaux des anciens étudiants renforcent-ils la solidarité ethnique

Les Minangkabau ont développé de nombreux réseaux d'anciens étudiants, de l'école primaire à l'université. Ces réseaux facilitent les rencontres et, par voie de conséquence, les relations de nature économique. Les anciens étudiants qui ont le mieux réussi peuvent ainsi aider un camarade afin de le faire embaucher ou de l'aider à obtenir une promotion. C'est souvent de la sorte que l'on procède lorsque l'on désire intégrer un cabinet ministériel. C'est le cas notamment au ministère des Affaires

étrangères où il y a de nombreux Minangkabau où la méritocratie et la compétence doivent composer avec ces réseaux.¹⁴⁵

Photo 36.

Bannière invitant les anciens élèves d'un collège (SMP) de Padang Pariaman à assister à une réunion à Jakarta



Source :

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

La photo montre une affiche invitant les anciens d'un collège public (SMP 01 Koto Aur Malintang) de Padang Pariaman (de 1985 à 2017) à participer à une réunion de « réseautage » (*reuni akbar*)

¹⁴⁵ <https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/19/02/02/pmao2m423-menlu-orang-minang-miliki-dna-diplomat>

Autre exemple : le réseau des anciens de l'Université Andalas de Padang (IKA Unand¹⁴⁶ actuellement dirigé par le Prof. Fasli Jalal, Ph.D, ancien vice-ministre de l'Éducation, contribue de manière significative au recrutement des anciens de cette université quel que soit le secteur professionnel à Jakarta. Les *alumni* se recrutent entre eux.

7.5.7. Réseaux professionnels

Commerçants réputés, les Minangkabau ont développé des associations par métiers (Silaturahmi Saudagar Minangkabau, SSM¹⁴⁷), qui leur permettent de développer leurs entreprises. Ces réseaux se composent de commerçants d'origine minangkabau issus de toutes les îles de l'archipel, voire de l'étranger. Sa puissance financière explique que le gouvernement provincial de Sumatra-Ouest le sollicite afin de favoriser le développement économique du Pays minangkabau. Il permet aux Minangkabau de saisir les opportunités commerciales et de collaborer entre hommes d'affaires.

Un autre réseau professionnel qui semble jouer un rôle important à Jakarta est le *Forum Komunikasi Artis Minang Indonesia* (Forkami)¹⁴⁸ dont le dirigeant actuel est M. Yulianto Tanjung. C'est une association qui regroupe 200 artistes minangkabau qui travaillent généralement dans le domaine de l'art populaire minangkabau. Ils promeuvent activement l'art et la culture traditionnelle minangkabau à Jakarta. Leur objectif est de diffuser leur culture locale à Jakarta en incitant d'autres Minangkabau à la valoriser à l'occasion d'événements importants. Ainsi par exemple, à l'occasion d'un mariage minangkabau, ils sont invités pour monter une exposition ou un spectacle traditionnel minangkabau, afin de préserver leur culture ancestrale dans un monde globalisé. Cette préservation n'est cependant pas gratuite ; ils sont payés par leurs hôtes. Préservation culturelle rime avec valorisation économique.

Dans le même ordre d'idées, des opérations plus ambitieuses sont également menées comme des festivals d'art minangkabau incluant des concours de chant et de danse traditionnels, des défilés de

¹⁴⁶ *Ikatan Keluarga Alumni Universitas Andalas* – Association des alumni de l'université Andalas

¹⁴⁷ *Silaturahmi Saudagar Minangkabau, SSM* : Amicale des commerçants minangkabau.

¹⁴⁸ *Forum Komunikasi Artis Minang Indonesia* (Forkami) : Forum de communication des artistes minangkabau.

mode minangkabau et des événements gastronomiques. Tout cela permet de renforcer l'identité minangkabau tout en contribuant à développer une urbanité proprement jakartanaise.

Autre association qui travaille à promouvoir la culture locale minangkabau dans l'espace urbain à Jakarta, le *Lembaga Adat dan Kebudayaan Minang* (LKAM).¹⁴⁹ L'institut propose, moyennant finance, une formation dispensée dans ses locaux (Jalan Maramba/5 Kelapa Gading, Jakarta-Nord). Azmi Dato Bagindo, son dirigeant, propose une introduction à la culture minangkabau et fait bénéficier les participants de son expertise. De fait, si l'objectif premier est présenté de manière désintéressée, à savoir préserver la culture minangkabau, la dimension économique n'est pas absente : comme la formation est payante, c'est aussi une bonne manière pour lui de survivre à Jakarta.

Conclusion du chapitre 7

Comme dans le cas des Bugis, on constate que les Minangkabau sont aujourd'hui bien intégrés au sein de la société jakartanaise. Aucune forme de marginalisation n'a été décelée sur des critères ethniques. Les Minangkabau ont développé leurs réseaux professionnels indépendamment d'une quelconque affiliation communautaire. Au plan résidentiel, la plupart du temps, les familles minangkabau vivent à côté de personnes issues d'autres groupes ethniques. Les habitations des uns et des autres sont entremêlées, ce qui signifie qu'il n'existe pas d'enclave ethnique minangkabau. Les habitants interagissent indépendamment de leur affiliation ethnique. Certes, dans le *Kelurahan* Ulujami, il existe un lotissement construit par un promoteur privé, dans lequel les Minangkabau vivent entre eux, peu de non-Minangkabau y résidant, mais c'est bien plus le signe d'une identité de classe que d'un repli identitaire.

La réussite de leur intégration au sein de l'espace urbain a été facilitée par l'action de divers réseaux, familiaux ou professionnels. De fait, en dépit de l'affaiblissement de la culture matriarcale à Jakarta, le rôle des familles reste déterminant. L'oncle maternel, le *mamaq*, joue toujours un rôle important.

¹⁴⁹ *Lembaga Adat dan Kebudayaan Minang* (LKAM) : Institut de la tradition et de la culture minangkabau

Il accompagne ses neveux à leur arrivée et aide à leur insertion professionnelle. Il en va de même pour divers réseaux tels que les associations qui reposent sur les régions, voire sur les circonscriptions d'origine, ou encore les associations d'anciens élèves. Toutes favorisent l'intégration. Enfin, l'islam, religion de la quasi-totalité des Minangkabau joue aussi son rôle. Les mariages mixtes entre Minangkabau et non-Minangkabau ont permis la naissance d'enfants dont les identités multiples sont elles-mêmes facteurs d'intégration.

L'étude a également montré que l'insertion spatiale des Minangkabau dépend aujourd'hui plus de leur niveau de revenus et de leur richesse que du fait proprement ethnique. Ceux dont les revenus sont très largement supérieurs au salaire minimum font le choix de vivre avec des gens de même condition, les pauvres devant se contenter de quartiers informels ou de squats.

Chapitre 8

Les défis de l'intégration spatiale des Bugis et Minangkabau à Jakarta

Dans les deux chapitres précédents, nous avons abordé la problématique de l'intégration à la fois des Bugis et des Minangkabau dans leur quartier et leur voisinage : nous avons montré qu'aucune ségrégation résidentielle sur une base ethnique n'avait lieu, les différentes communautés pouvant vivre harmonieusement côte à côte. De même, les deux communautés peuvent interagir dans l'espace public du quartier tel qu'à l'école, au marché et à la mosquée. Dans le cas où il existe des logements isolés ou quand des maisons sont construites séparément des autres, cela s'explique plutôt par l'appartenance à une classe sociale différente que par des motifs ethniques. Cependant, ces deux paramètres peuvent parfois intervenir ensemble.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'étudier l'intégration des Bugis et Minangkabau à l'échelle plus large que celle du voisinage, c'est-à-dire au niveau urbain, c'est-à-dire au niveau de la métropole. À partir de certains indices choisis tels que les infrastructures du réseau de transport, les services de base et l'aménagement spatial en vigueur, on montrera le degré de l'intégration spatiale et le défi de l'intégration dans les espaces urbains où les membres des deux groupes ethniques vivent en grand nombre.

8.1. L'intégration spatiale des quartiers bugis et minangkabau au sein des infrastructures de transports modernes.

L'un des indicateurs pour analyser l'intégration d'un quartier dans une agglomération urbaine peut être la présence d'une bonne infrastructure de transport vers le centre-ville. Un accès de bonne qualité aux réseaux de transport qui peut permettre une mobilité plus aisée entre le centre-ville et le quartier concerné est un indicateur de l'intégration de la population concernée dans l'espace urbain. Par contre, l'absence de cette infrastructure ou son existence mais avec une qualité médiocre signifie un certain degré d'enclavement. Ainsi, dans le cas de la métropole de Jakarta, on peut penser que le développement des infrastructures de transport, opéré par les réseaux publics de *TransJakarta*, le

KRL, *MRT* et le futur *LRT* dans le quartier concerné constitue un signe d'intégration spatiale dans le tissu urbain.¹⁵⁰

8.1.1. L'aménagement des réseaux de transports à Jakarta

Contrairement aux villes des pays développés où le métro qui circule sur des réseaux aménagés en souterrain constitue le mode de transport le plus partagé, l'infrastructure des transports, aménagée depuis longtemps dans les pays occidentaux, est très récente à Jakarta.¹⁵¹ En effet, faute de pouvoir développer lui-même le service du transport urbain, le gouvernement régional de Jakarta n'a pas eu d'autre choix que de laisser les acteurs privés entrer en concurrence pour fournir ce service. Ainsi divers type de bus, le train et d'autres moyens de transport entrent en concurrence sur les routes. Certains des opérateurs de transport privés jouent un rôle important : PT Metromini et PT Kopaja sont deux opérateurs de transport qui ont en charge la mobilité des citoyens grâce à des centaines de minibus (25-30 passagers). Leurs opérations se font conjointement à celles du PPD (Pengangkutan Penumpang Djakarta), l'entreprise publique. D'autre part, les *Mikrolet* (10 passagers) et les *bajay* (2-3 passagers) propriétés d'acteurs individuels ayant obtenu un permis du *Dinas Perhubungan* (bureau de transport public) peuvent circuler également pour transporter les passagers à l'intérieur de la ville, notamment pour un court trajet. De même, l'*ojek*, la moto, sans permis particulier, constitue souvent le mode de transport le plus pratique et bon marché avec lequel on peut parfois s'échapper de l'embouteillage, ce qui est fréquemment le cas à Jakarta. D'autre part, pour un long trajet, d'un espace périphérique au centre-ville, on utilise fréquemment le train.

¹⁵⁰ *TransJakarta* est un moyen de transport (bus) qui dessert l'aire urbaine de Jakarta, *KRL* (*commuter line*) est un service de train électrique desservant le centre-ville vers la banlieue, *MRT* (*mass rapid transport*) est un train circulant en souterrain (métro), *LRT* (*light rail transit*) est également un métro aérien.

¹⁵¹ Le métro de Londres (1863), New York (1868), Paris premièrement inaugurée en 1900, (<https://www.unjourdeplusaparis.com/paris-reportage/histoire-metro-paris> - accédée le 11/12/2020)

Photo 37

Modes de transport en train de disparaître suite à la mise en place de nouveaux moyens plus modernes.



1. Bus de l'entreprise PT Kopaja (entreprise privée)
2. Bus de l'entreprise PT Metro Mini (entreprise privée)
3. Bus de l'entreprise PPD (entreprise publique)
4. Mikrolet (artisan)
5. Bajaj (artisan)

Source :

Compilation de plusieurs sources (photos tirées d'internet et recherche de terrain)

L'absence de mode de transport souterrain pèse sur le fonctionnement des réseaux de transport routiers. On peut penser que le très grand nombre de véhicules à la fois privés et publics qui circulent quotidiennement sur les routes causent régulièrement des perturbations notamment aux heures de pointe, raison pour laquelle on ne peut pas toujours estimer la durée d'un trajet. En dehors des embouteillages causés par la circulation, les pratiques locales et un mauvais aménagement des réseaux de transport contribuent aussi à l'aggravation du problème.

Comme le niveau de rémunération du chauffeur dépend du nombre de passagers qu'il peut transporter lors d'un trajet, il peut rester longtemps au même endroit pour atteindre la montée des passagers ce qui cause un retard et ralentit la circulation. Des endroits comme les zones de commerces, les bâtiments scolaires et certaines ruelles sont ceux où les chauffeurs attendent fréquemment les passagers. De même, afin de pouvoir récupérer le plus de passagers possible, les chauffeurs peuvent rouler plus vite que la vitesse normale autorisée ce qui peut facilement causer des accidents, raison pour laquelle on a créé un terme *arisan nyawa* (« la loterie de la vie ») pour signifier la situation des passagers lors d'un trajet. De plus, à l'opposé de la pratique des transports dans les pays du nord, à Jakarta comme dans toutes les villes d'Indonésie, les bus ne possèdent pas d'arrêts particuliers où les passagers peuvent monter et descendre. Ainsi, les chauffeurs peuvent stopper là où quelqu'un demande l'arrêt ou si quelqu'un veut monter ce qui contribue à une situation plus désordonnée encore. En plus du manque de transport public confortable, l'emploi de véhicules privés munis de la climatisation est souvent préféré, problème qui contribue sans cesse au dysfonctionnement de la route. Voilà la réalité du transport urbain à Jakarta, problème que les gouvernements successifs doivent essayer de résoudre.

En effet, dans le but d'améliorer la qualité de ce service, depuis l'année 2003, le gouverneur de Jakarta, par le règlement n° 110/2003 a créé un *Badan Pengelola* (BP), un comité opérationnel chargé de la création d'un réseau de bus en site propre, le *Transjakarta bus way*. Ainsi, en février 2014, on lança pour la première fois un nouveau système de transport, le *Bus Rapid Transportation* (BRT) *Transjakarta* sur le modèle du *Transmilenio* de Bogota. Ce système a changé plusieurs fois de statut sous les gouvernements successifs et, dernièrement, est devenu une entreprise publique (*Badan Usahan Milik Daerah – BUMD*), PT Transportasi Jakarta. Étape par étape, le réseau de ce *Transjakarta* a été élargi. Ainsi grâce à des véhicules beaucoup plus confortables qui circulent en site propre, de plus en plus de Jakartanais privilégient les transports en commun pour se déplacer dans la ville. Ainsi, alors que durant les premières années de leur existence, les bus du *Transjakarta* ne transportaient qu'environ 16 millions de passagers, en 2018, ils en ont transporté près de 150 millions, ce qui montre bien leur attractivité. Cependant, en dépit de ces efforts, les embouteillages constituent toujours un problème crucial.

Photo 38
Un bus du *Transjakarta*



Source :
<https://transjakarta.co.id/produk-dan-layanan/infrastruktur/armada/jenis-bus/>
(Consulté le 05/10/2019)

Photo 39.
Un bus *Transjakarta* au milieu d'un embouteillage



Source :
Recherche de terrain, Wahyuddin (2019)

En fait, si l'on s'interroge sur la manière d'améliorer la mobilité des Jakartaïens, on peut penser que le train peut être une solution car il peut transporter beaucoup plus de passagers. De fait, les premières lignes ont vu le jour à l'époque coloniale et ont été modernisées dès 1923 par l'entreprise *Staats Spoorwegen* (SS). La ligne Tanjung Priok-Meester Cornelis (aujourd'hui Jatinegara) avait même été électrifiée à cette occasion et le trafic avait connu dès lors une forte croissance. Pourtant, depuis l'indépendance, le service offert par PT KAI (**K**ereta **A**pi **I**ndonesia) qui lui a succédé, est resté de qualité médiocre. Les trains sont vétustes, les vieilles stations sont à l'image du fonctionnement de la ligne. C'est la raison pour laquelle le gouvernement indonésien, par l'instruction présidentielle n° 5/2008, a créé l'entreprise publique PT **KAI Commuter Jabodetabek** (KCJ), chargée de l'amélioration du service dans le « Grand Jakarta ». Toutefois, en dépit de ces efforts, qui vont de l'amélioration du service, au renouvellement des matériels, et à l'introduction du billet électronique, les embouteillages n'ont pas disparu. Les passagers ne prennent généralement le train que pour un long trajet ; c'est la raison pour laquelle la circulation à l'intérieur de la ville reste très difficile. Le gouvernement a donc choisi d'accélérer la mise en place du métro.

En fait, la construction du métro à Jakarta avait été envisagée dès l'Ordre nouveau, en 1985, mais en raison de l'absence de financement, les divers projets n'avaient pu être réalisés. Ils ont refait surface en 2008, lorsqu'a été créé l'entreprise publique MRT (*Mass Rapid Transport*)¹⁵². Grâce à la collaboration des différents instances publiques, du niveau gouvernemental indonésien au niveau régional (DKI Jakarta) et au niveau local (celui de la circonscription dans laquelle passe le métro), et grâce aussi au financement du gouvernement Japonais, via la *Japan Bank for International Cooperation* (JIBC) et la *Japan International Cooperation Agency* (JICA), la construction de la première ligne a débuté en 2013. Le travail de ce *joint consortium* (entreprise publique Indo-Japonaise) a permis de construire une ligne longue de 16 km qui relie Lebak Bulus, au sud de Jakarta, au Bundaran HI au centre de Jakarta.

Autre tentative pour améliorer la qualité des transports publics : la construction de « métros légers » (*Light Rail Transit* ou LRT) en aérien, à partir de 2015, sous l'impulsion du ministère des

¹⁵². Perda n°3/2008.

Transports et du gouvernement provincial de Jakarta. La première ligne relie Rawamangun au centre commercial de Kelapa Gading, dans l'est de Jakarta. La crise sanitaire de 2020 a toutefois ralenti ce projet. Quoiqu'il en soit, ces travaux témoignent d'un réel effort du gouvernement pour moderniser le système de transports publics de Jakarta. Après la construction des infrastructures, il restera cependant à changer progressivement les mentalités afin de pousser la population à utiliser les transports en commun plutôt que son propre véhicule.

Photo 40
Moyens de transport modernes utilisés à Jakarta



Bus Transjakarta
KRL (*Commuter Line* ou « desserte cadencée »)
MRT (*Mass Rapid Transport* ou métro)
LRT (*Light Rail Transit* ou monorail)

Source :

Compilation de plusieurs sources différentes (photos tirées d'internet et recherche de terrain)

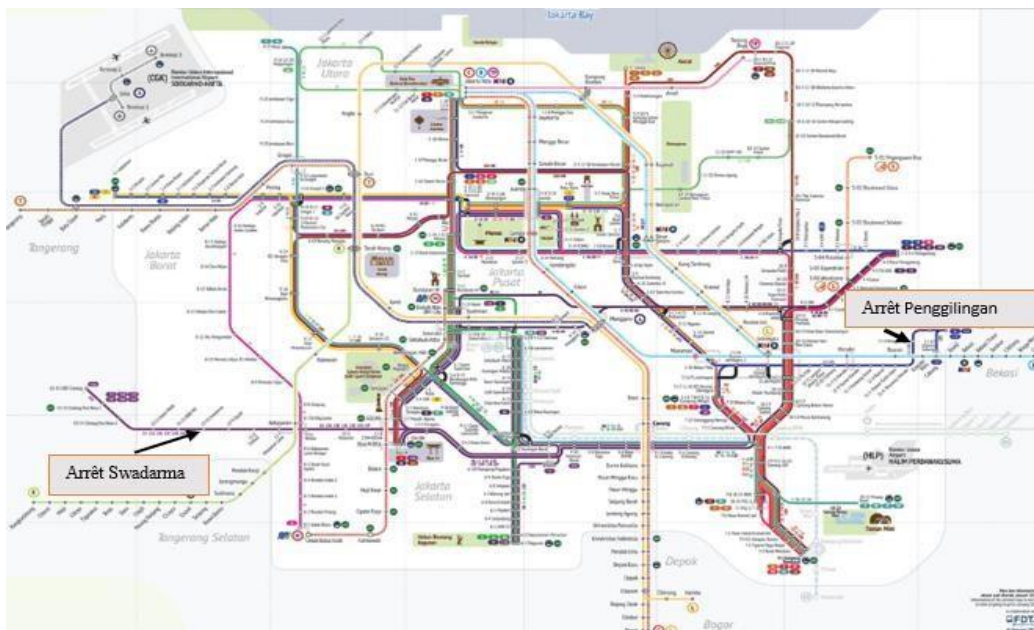
8.1.2 Le *Transjakarta* signe l'exclusion du quartier bugis et, au contraire, l'inclusion du quartier minangkabau.

Comme on vient de le montrer, le *Transjakarta* a modifié en profondeur le système de transport urbain à Jakarta. En 2019, il existe 15 couloirs de bus en site propre sur 204 kilomètres, ce qui facilite grandement la mobilité des Jakartaïens. Plus rapide et plus confortable, c'est

donc pour les Jakartanais un symbole du progrès. Cette réussite reste toutefois relative dans la mesure où ce service n'a pas reçu le « *gold standard* » du *Bus Rapid Transportation* mondial. Certes, ce mode de transport a facilité la mobilité des citoyens, mais selon la loi (Perda) no 1/2012 concernant la planification urbaine RT/RW de 2030, il faudrait qu'environ 60% des citoyens utilisent les transports publics au lieu de véhicules individuels. Le défi consiste donc à améliorer sans cesse la qualité du service. Selon Ramadhan, un expert du transport urbain, il faut mettre fin à la culture de la compétition entre les divers opérateurs publics et obtenir de meilleures synergies afin de pouvoir offrir de meilleurs services.¹⁵³ Par exemple, créer une carte de paiement unique valable quel que soit le moyen de transport permettrait le développement d'un système de transport multimodal.

Image 5

Lignes desservies par le *Transjakarta*



Source :

<https://transjakarta.co.id/peta-rute/>

(Consulté le 10/10/2019)

¹⁵³ <http://www.itdp-indonesia.org/wp-content/uploads/2019/01/Catatan-15-Tahun-Transjakarta-.pdf>

Vu son importance, il est certain que le *Transjakarta* constitue la colonne vertébrale du réseau de transports urbains de Jakarta. Les différentes lignes desservent l'essentiel de la zone urbaine. Malheureusement, aucune des lignes ne passe à proximité du quartier où les Bugis sont les plus nombreux, que ce soit Kali Baru ou Kamal Muara. Ce n'est pas le cas, en revanche, pour les quartiers dans lesquels vivent un grand nombre de Minangkabau, que ce soit Penggilingan ou Swadarma (Ulu Jami) où l'on trouve des arrêts, ce qui facilite la mobilité.

8.1.3. Les lignes du *KRL*, *MRT* et *LRT*

L'amélioration des services sur la ligne *KRL* (*commuter line*) est notable, par exemple au niveau de la propreté des trains. Avec l'installation de la climatisation dans les stations les plus fréquentées, le trajet est devenu plus agréable.

Penggilingan. De plus, certaines habitations des Minangkabau se trouvent juste à côté de la station. Il y a également une station à proximité du quartier Ulujami au sud de Jakarta, même si la ligne ne traverse précisément pas le quartier.

Enfin, le métro (appelé familièrement MRT) encore en construction n'opère pour l'instant que sur une seule ligne longue de 16 km allant de la station de Bundaran Hotel Indonesia au centre de Jakarta à Lebak Bulus à l'ouest ; la station située rue *Jalan Sudirman*, se trouve au centre de l'activité économique de Jakarta et permet de desservir Kebayoran Baru ainsi que ses centres commerciaux tels que le Blok M. Cette ligne n'est donc pas accessible depuis les quartiers des Bugis au nord de Jakarta. Il en va de même pour la ligne du métro encore en construction, inaccessible pour les Minangkabau vivant à Penggilingan, à l'est de Jakarta mais qui passera à proximité du quartier où vivent beaucoup de Minangkabau à Ulujami.

Image 7

Plan du réseau du MRT (métro)



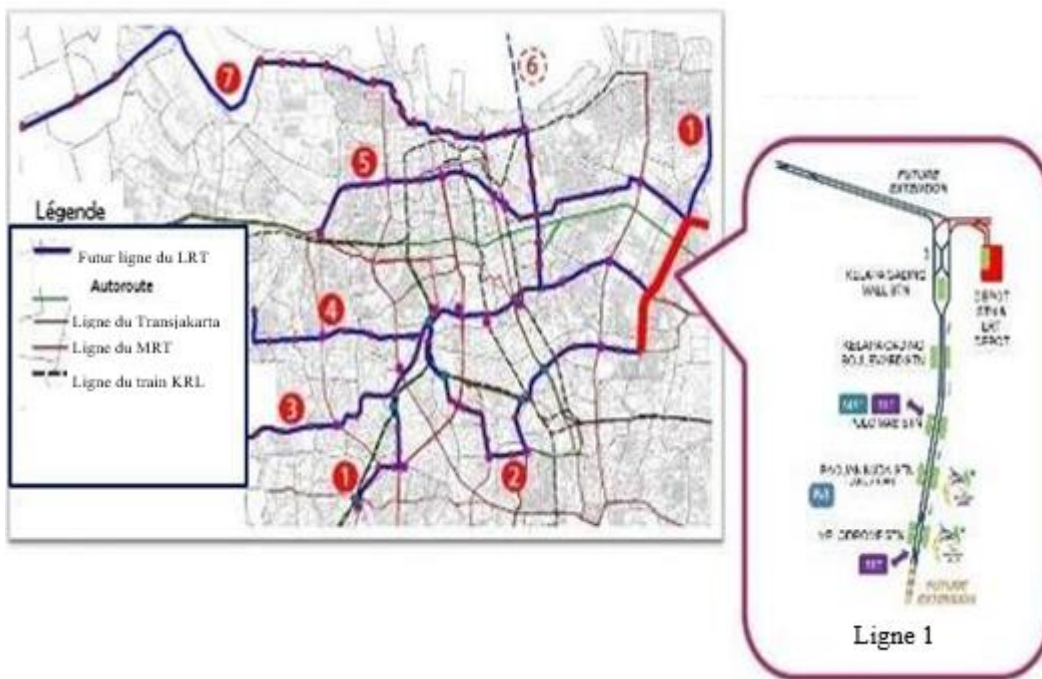
Source :

<https://www.jakartamrt.co.id/peta-jalur-mrt/> (consulté le 23 avril 2020)

Afin de faciliter davantage encore la mobilité en ville, une ligne ferroviaire aérienne appelée LRT a été aménagée, sur un tronçon qui va de la station du Vélodrome à jusqu'à *Pegangsaan Dua* au centre commercial de Kelapa Gading. Vu qu'il n'opère que sur un trajet de 10 km au maximum, ce train est inaccessible aux Jakartanais qui vivent dans les quartiers éloignés du centre. Cependant, avec l'accord du gouvernement régional de Jakarta et des cabinets ministériels concernés, 7 nouvelles lignes vont être ouvertes pour desservir différents quartiers de la ville. Il s'agit de la ligne (1) Kebayoran Lama – Kelapa Gading, de la ligne (2) Pulo Mas-Tanah Abang, de la ligne (3) Joglo - Tanah Abang, de la ligne (4) Puri Indah – Tanah Abang, de la ligne (5) Pesing – Kelapa Gading, de la ligne (6) Ancol –Kemayoran, et enfin de la ligne (7) Aéroport sukarno Hatta – Kemayoran. Dans un second temps, le PT Adhi Karya desservira les tronçons Cawang – Cibubur, Cawang – Bekasi Timur, et Cawang- Dukuh Atas. Selon ces projets, le quartier des Minangkabau à Penggilingan sera bien connecté au réseau de transport à la différence du quartier des Bugis à Kali Baru ou à Kamal Muara.

Image 8

Le plan du réseau LRT au sein du système de transport



Source :

https://www.lrtjakarta.co.id/masukan_publik_untuk_operasional_lrt_jakarta_berita325.html
(consulté 25/05/2019)

Photo 41

Le métro (MRT) au temps de la pandémie COVID 19



Source :

<https://www.trenasia.com/jumlah-penumpang-mrt-jakarta-saat-psbb-anjlok-98/> (Consulté le 12 décembre 2020)

Photo 42

La ligne aérienne du *LRT*



Source :

https://www.rmoljakarta.com/images/berita/2019/06/560257_01164010062019_48412705_429705200900366_199439220161380352_o-1-1.jpg (Consulté le 12 décembre 2020)

Pour conclure, les réseaux actuels du transport urbain restent difficiles d'accès pour les Bugis qui résident à Kali Baru ou à Kamal Muara tandis que les quartiers où vivent les Minangkabau sont bien intégrés au système, et leur permettent de bénéficier d'une offre variée (bus *TransJakarta*, train du réseau KRL, métro (MRT), train léger LRT, et autres lignes de bus). Cette constatation souligne l'enclavement en ce domaine des quartiers Bugis. Ces derniers ne disposent que d'un moyen de transport collectif, le *mikrolet*, un mode de transport déjà ancien, développé par des acteurs privés. L'arrivée d'autres moyens de transport, tel le *gojek*, offre heureusement d'autres alternatives. En effet, les Bugis sont contraints à élaborer d'autres solutions car ils vivent à l'extrémité de la maille urbaine, ce qui accentue leur enclavement. De plus, les quartiers informels bugis ne représentent pas une priorité pour le gouvernement. Par contre, les quartiers où vivent les Minangkabau, même s'ils se situent en marge de la ville de Jakarta, sont positionnés sur un nœud qui relie les espaces centraux de Jakarta aux espaces urbains périphériques. Par conséquent, la construction des nouvelles infrastructures de transport leur est bénéfique. La localisation du quartier de résidence influence ainsi l'intégration spatiale des individus dans l'espace

métropolitain.

8.2. L'intégration spatiale du quartier Bugis et Minangkabau du point de vue de l'approvisionnement en eau propre.

8.2.1. L'accessibilité et la consommation de l'eau propre.

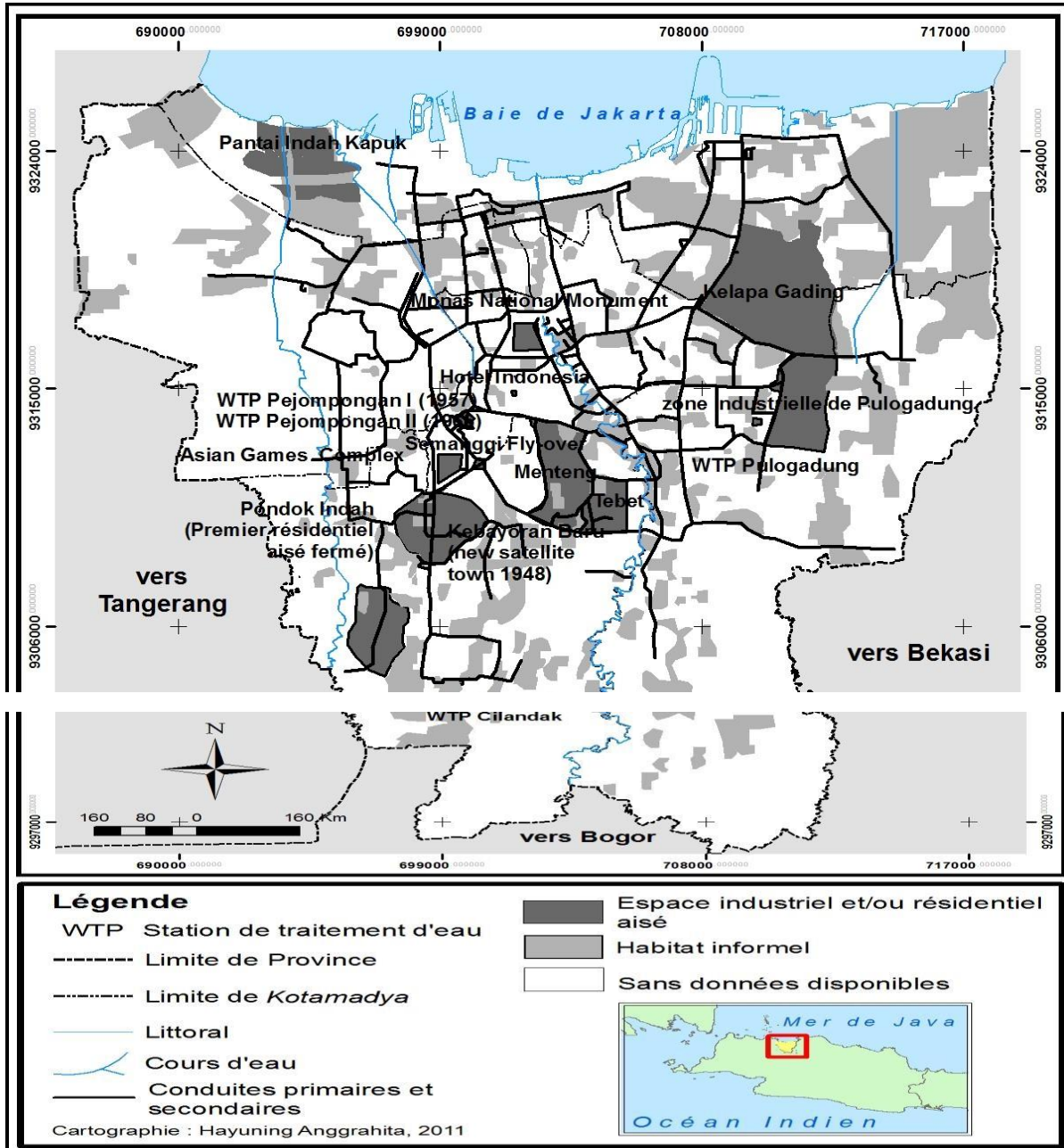
L'accès à l'eau propre purifiée, représentée souvent par le raccord à un système d'approvisionnement, constitue un symbole de la modernité. L'absence de tels raccords devient un marqueur distinctif de l'espace du *kampung* ou d'un espace rural où on consomme l'eau provenant de puits ou de rivières. Comme dans beaucoup de ces métropoles du sud, à Jakarta, l'offre en eau propre est très fragmentée (Kooy, M., et Bakker, K., 2015). Son approvisionnement profite seulement à moins de 60% de la population, vivant dans les zones où les revenus sont les plus élevés, problème qui incite la population à trouver des solutions diverses. En l'occurrence, la majeure partie de la population de Jakarta est approvisionnée de manière très variée : eau en bouteille, vendeurs d'eau, puits profonds et peu profonds, bornes publiques, connexions raccordées (Bakker, K., 2003b, p. 168, Hayuning, A., 2014, p. 39).

En fait, l'infrastructure de l'eau propre à Jakarta doit être reliée à ce que le gouvernement colonial avait instauré au début du XX^e siècle. On sait qu'afin de pouvoir créer une ville coloniale hygiénique, on développa des réseaux d'adduction d'eau. L'eau était ainsi captée en montagne dans la région de Ciburial, Ciomas, Buitenzorg (sur la pente du Mt. Salak, dans les environs de la ville actuelle de Bogor) et envoyée sur Batavia par 65 km de tuyaux en fer dont la capacité était de 450 litres/seconde (Voornemann, 1937, p.148 ; Eggink, 1930, p.57 ; Kooy et Bakker, 2008, p.1849 ; Hayuning, 2014, p. 73). Les travaux furent effectués en 1918 par le « *Gementestaat-waterleiding van Batavia* » qui préfigure le PAM Jaya, l'entreprise publique actuelle chargée du service de l'eau. Au départ, l'eau a été distribuée à titre gratuit, cependant depuis 1922, l'eau des bornes fontaines est vendue grâce à la construction du réseau artésien. En l'occurrence, les familles européennes qui ne représentaient que 7% de la population totale de la ville consommaient 78% de l'eau approvisionnée (Koy et Bakker, footnote p.75), ce qui montre que l'accès à l'eau propre est lié à la question du pouvoir. De même, la présence et l'absence de système d'accès à l'eau propre dans une zone permet de distinguer le centre de la périphérie, ou établit une distinction

entre espace moderne colonial et espace du *kampung* non-modernisé, ce qui se perpétue à l'époque actuelle. Ainsi, l'approvisionnement en eau raccordé dessert essentiellement les zones les plus aisées ce qui façonne la fragmentation spatiale et qui malgré un certain développement n'a pas pu résoudre l'inégalité d'accès à l'eau dans la capitale.

Fig. 32.

Les conduites d'alimentation en eau à Jakarta



(Source : Kooy, M., et Bakker, K., 2008, p. 1852, modifiée en tenant compte des données de la Banque Mondiale, 2011, p. 20, Hayuning, A., 2014, p. 41)

WTP : station de traitement d'eau qui traite l'eau brute et produit de l'eau propre

Cartographie : Hayuning, 2014

La société municipale de l'eau potable (PAM Jaya, **Perusahaan Air Minum Jaya**), entreprise publique est chargée d'approvisionner les habitants de la métropole en eau. En dépit de la collaboration avec deux concessionnaires privés, la PALYJA /PAM Lyonnaise Jaya, filiale de l'entreprise française « Suez Environnement » (pour la partie ouest de Jakarta) et Aetra, filiale de l'entreprise Singapourienne « Aquatico Pte », (pour la partie est de Jakarta), on voit que la PAM Jaya ne peut pas satisfaire le besoin de tous les habitants car « Palyja » et « Aetra », ne délivrent de l'eau qu'à moins de 60% de la population de Jakarta (Lanti, A., et al., 2008, p.126). De plus, l'eau propre délivrée par le PALYJA n'est généralement pas potable, raison pour laquelle il faut acheter de l'eau en bouteille capsulée « air minum dalam kemasan » ou de l'eau en bouteille, remplie à la demande « *air minum isi ulang* » : ces deux sortes d'eau en bouteille sont produites dans une usine selon un processus conforme aux normes du « Standar Nasional Indonesia /SNI » établi par le « Badan Standardisasi Nasional » (Organisme de standardisation) et supervisée par le « BPOM / Badan Pengawas Obat dan Makanan » (Organisme de contrôle des médicaments et des aliments) (Hayuning, 2014, p. 61). Ces bouteilles sont vendues dans beaucoup de boutiques et supermarchés.

Tableau 15.

La consommation de l'eau (à boire) en 2019 (%)

	Eau raccordée	Eau pompé (puits profonds)	Eau en bouteille	Puits
Jakarta Sud	0.78	25.25	73.52	0.39
Jakarta Est	1.68	19.37	77.64	1.31
Jakarta Centre	15.23	2.28	82.27	0.22
Jakarta Nord	14.30	0.35	85.35	0.00
Total	9.70	12.01	77.73	0.46

Source

Jakarta dalam Angka (Jakarta en Figures) 2019, Tableau 4.3.2, p. 240

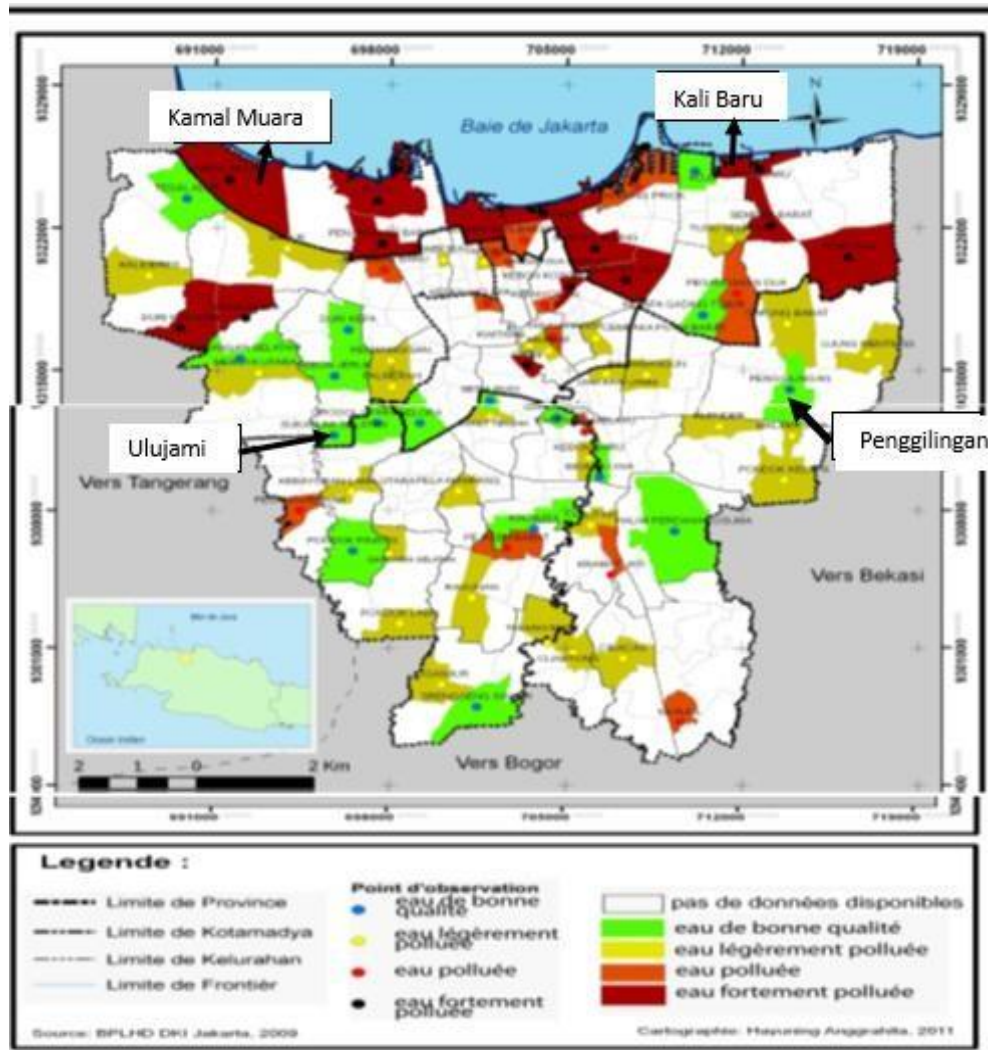
On constate donc que la plupart des citoyens boivent de l'eau en bouteille, raison par laquelle la vente de l'eau constitue une industrie rentable. Selon l'« Aspadin » (Association des entreprises de l'eau en bouteille capsulée), il existe actuellement environ 2.000 marques qui sont produites par 900 usines à l'échelle nationale. Cela pour répondre au besoin d'environ 27 milliards de litres en 2018, dont 60% consommées sur le territoire de Jakarta et son agglomération (Jabodetabek).¹⁵⁴ Pour le reste, on consomme selon la source disponible, certains boivent directement de l'eau sortie de la connexion raccordée ainsi que l'eau souterraine prise des puits en la faisant bouillir avant de la boire. La consommation directe de l'eau souterraine peut certainement causer des problèmes de santé, notamment à Jakarta nord car elle est très polluée. Tout cela montre que le service de l'eau propre à Jakarta a grand besoin d'amélioration tant au niveau de la qualité qu'au niveau de la quantité. La priorité, c'est sans doute la potabilité de l'eau. En dépit du fait que la reconnaissance de la qualité de l'eau produite respecte déjà la loi du ministère de la santé no 492/MENKES/PER/IV/2010 concernant les standards de la potabilité, comme dans le cas de l'eau produite par « Aetra »¹⁵⁵, la société jakartanaise semble avoir assez peu confiance pour la boire directement. Une deuxième priorité est la nécessité d'élargir le réseau de l'eau raccordée pour qu'il puisse atteindre les zones moins favorisées de la ville où résident les plus pauvres.

¹⁵⁴ <https://ekonomi.bisnis.com/read/20181012/257/848691/permintaan-kuat-air-minum-kemasan-optimis-capai-target> (Consulté le 30 septembre 2020)

¹⁵⁵ https://aetra.co.id/infrastruktur/proses_produksi_air consulté le 30 septembre 2020.

Fig. 33.

Qualité de l'eau souterraine à Jakarta



Source :

Traitement de données de BPLHD DKI Jakarta, 2009b

Cartographie réalisée par Hayuning Anggrahita, 2014

Nous ne voulons pas dire ici que l'entreprise publique de PAM Jaya et ses concessionnaires ne font aucun effort pour un meilleur service. On note par exemple comme Judicaëlle Dietrich l'affirme qu'un concessionnaire « Palyja » a tenté de favoriser l'accès à l'eau chez les pauvres au moyen d'un

programme appelé « Water for All » (L'eau pour tous). Ce dernier a été financé par la Banque Mondiale (Judicaëlle, D., 2006). Il est cependant à noter que ce programme n'est pas tellement significatif. Il est vrai qu'il y a une amélioration chez les pauvres (14,7% de connexions en 2004 contre 21,35% de connexions en 2010) mais l'augmentation de la clientèle dans les groupes des IIIA (ménages aux revenus moyens et « petit business ») et VA (grands hôtels, bâtiments de grandes hauteurs, banques, usines) est plus considérable (Hayuning, 2014. p. 42). De plus, le nombre de nouvelles connexions à l'eau raccordée s'accélère d'une année à l'autre, ce qui montre l'effort continu de l'organisme régulateur.

Tableau 16
Nombre de nouvelles connexions et volumes d'eau vendus

Années	Nombre d'abonnement	Volumes de l'eau vendue (m3)
2011	802.136	297.812.232
2013	803.601	314.318.816
2015	830.857	330.498.604
2017	851.155	341.601.198
2019	878.288	362.626.303

Source

BPS 2020, tableau 6.11 (p. 494), PAM Jaya.

8.2.2. L'accès à l'eau propre dans les quartiers bugis et minangkabau

Les deux quartiers où résident les Bugis à Jakarta nord souffrent d'une grande vulnérabilité en accès en eau propre. Comme on peut le voir dans le tableau ci-dessous, la plus grande partie de la zone située près de la mer reçoit de l'eau souterraine de mauvaise qualité, ainsi selon l'étude menée, seuls 16% des *kelurahan* à Jakarta nord ont un bon accès en matière d'eau propre (12 *kelurahan* sur 75 *kelurahan*), tandis que les autres quartiers enregistrent une vulnérabilité d'un taux faible à très élevé. Dans ces quartiers, le *kelurahan* de Kamal Muara où le *kampung* des Bugis, il y a une pénurie d'eau propre à un niveau très élevé. En revanche, à cause de ses caractéristiques spatiales liées aux milieux d'affaires

et aux activités commerciales ainsi que la présence d'appartements et de propriétés luxueuses, le quartier de Kelapa Gading qui se situe aussi à Jakarta nord profite d'un bon approvisionnement en eau. D'autre part, en dépit de la position géographique de ce quartier, c'est-à-dire l'extrémité nord de Jakarta, comme le quartier de Kamal Muara, le quartier Bugis à Kali Baru ne subit pas une pénurie d'eau propre aussi importante car l'installation de l'eau raccordée facilite l'approvisionnement. Ce décalage dans l'approvisionnement en eau potable de ces deux *kelurahan* composés de deux quartiers Bugis est représenté par le tableau suivant :

Tableau 17.
Modes d'accès des foyers à l'eau propre

<i>Kelurahan</i>	Eeau fournie par PALYJA (%)	Puits	Vendeurs d'eau ¹⁵⁶	Total
Kamal Muara	15.40	-	84.60	100
Kali Baru	91.50	-	8.50	100

Source

Le District Penjaringan en figures, 2019, Tableau 2.2.6
Le District Cilincing en figures, 2019, Tableau 2.2.14

Ce tableau nous montre que les citoyens vivant à Kamal Muara, faute de connexion raccordée, dépendent des vendeurs d'eau des camionnettes Palyja soit des commerçants privés. La consommation de l'eau souterraine est impossible car l'intrusion de l'eau venant de la mer a un goût salé. En effet, l'achat d'eau est la seule solution pour satisfaire le besoin en eau de ce quartier. En l'occurrence, on connaît deux fournisseurs : Palyja (entreprise publique) et les commerçants privés. Les camionnettes de Palyja viennent 2 fois par semaine pour remplir ses « kiosques d'eau » où les habitants peuvent

¹⁵⁶ L'eau que l'on achète auprès des vendeurs ambulants

s'approvisionner à un prix modéré, c'est-à-dire environ 4000 rupiahs pour 20 litres (moins de € 1). Comme le besoin en eau propre est très élevé, l'approvisionnement par l'entreprise Palyja est loin d'être suffisant, raison pour laquelle les acteurs privés jouent un grand rôle. Les commerçants achètent de l'eau en grand volume à Palyja à un prix avantageux. Ils vont directement avec leur camionnette à la station de purification d'eau de Palyja, puis vendent aux consommateurs l'eau à un prix presque 5 fois plus élevé, grâce aux « kiosques d'eau ».

Photo 43:

Kiosque d'eau Palyja » à Kamal Muara



Source : Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

Photo 44 : La camionnette d'un fournisseur privé et le chariot.



Source : Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019).

En raison de la morphologie de ce quartier qui se compose de ruelles, où les camionnettes ne peuvent pas passer, le rôle des vendeurs ambulants utilisant des chariots est très important.

Photo 45 .

Un service d'approvisionnement d'eau en bouteille (remplie à la demande)
à Kamal Muara



Source

Recherche de terrain, WAHYUDDIN (2019)

On peut ajouter que l'achat d'eau concerne tous les besoins allant de la cuisine au rinçage du linge. Comme les porteurs d'eau et la camionnette ne viennent pas de manière régulière, il arrive que les gens soient dans une situation critique sans approvisionnement en eau. Pour cette raison, quand les vendeurs se présentent, les habitants du quartier doivent acheter l'eau en remplissant tout leur réservoir d'eau. Relativement à l'usage de l'eau chez les Bugis à Kamal Muara, on note que les familles qui sont très pauvres achètent de l'eau propre fournie par des vendeurs ambulants pour la boisson et la cuisine seulement tandis que pour les besoins tels la toilette, les lessives etc. l'utilisation des puits avec de l'eau salée et de l'eau de pluie leur sont indispensables.

Ainsi, l'absence de raccord à l'eau propre signifie l'enclavement du quartier Bugis de Kamal Muara par rapport à l'infrastructure urbaine de la métropole de Jakarta. En fait, depuis l'arrivée d'Anis Baswedan au poste de nouveau gouverneur de Jakarta, on voit qu'il y a un effort

pour faire intégrer cet espace dans le réseau d'adduction de l'eau propre fournie par PAM Palyja, ce que l'on peut confirmer par l'installation de tuyaux vers ce quartier. Il est cependant certain qu'après avoir attendu pendant trois années, l'eau courante vers ces foyers reste un rêve, fait qui accroît la désillusion des habitants de ce quartier.

Contrairement à Kamal Muara, les Bugis à Kali Baru profitent de la présence du service de Palyja. Les tuyaux dans lesquels coulent de l'eau propre sont bien installés dans leur résidence à l'exception de l'alignement des résidences qui sont très près de la mer car elles sont toujours hors service. Selon notre sondage, 91% des résidences bénéficient de l'infrastructure de l'eau tandis que 9% achètent de l'eau afin de satisfaire leur besoin quotidien. En l'occurrence, selon notre observation, les vendeurs d'eau avec leur chariot comme dans le cas de Kamal Muara viennent vendre de l'eau chez eux au prix de 2.500 rupiahs par jerricane de 20 litres. Pourtant, certaines maisons sont équipées de puits à partir desquels on consomme de l'eau souterraine pour le besoin de la toilette et le rinçage afin de pouvoir économiser la dépense en matière d'eau.

Photo 46

Puits chez un Bugis à Kali Baru



Source

Recherche e terrain, WAHYUDDIN (2019)

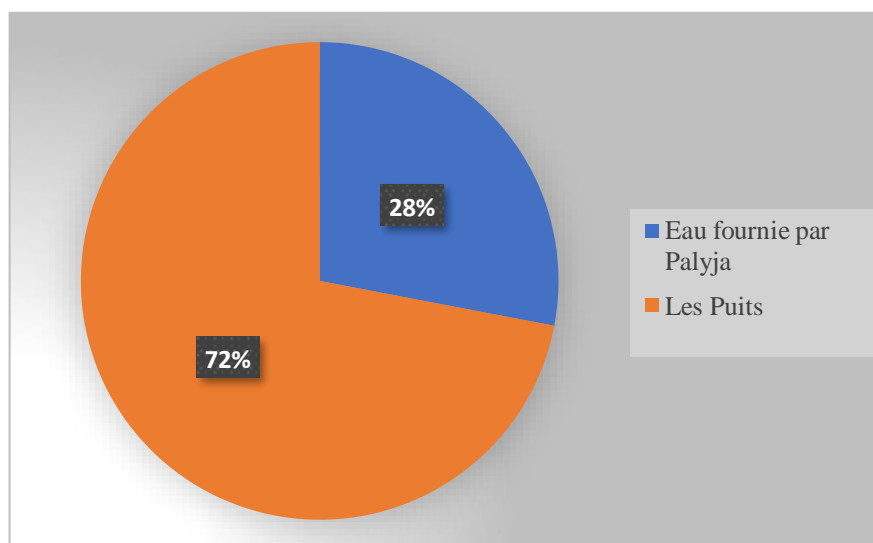
Ainsi, on peut penser que, si l'on considère l'approvisionnement en eau propre chez les Bugis à Kali Baru, ces derniers sont bien intégrés à l'infrastructure urbaine.

D'autre part, les quartiers où les Minangkabau vivent en grand nombre sont dans une situation contraire à ceux des Bugis. On sait que dans le quartier des Bugis, en raison de sa position

géographique à proximité de la mer, l'intrusion de l'eau venant de la mer permet l'impossibilité de la consommation d'eau souterraine. En revanche, comme on peut le voir sur la figure 33, le Kelurahan Penggilingan où les Minangkabau vivent en grand nombre constitue l'un des espaces à Jakarta qui dispose d'une bonne qualité d'eau souterraine, fait qui permet aux habitants de ces quartiers de consommer de l'eau propre à titre gratuit sans obligatoirement se brancher sur la connexion raccordée de Palyja. Selon notre enquête, 72% des familles minangkabau utilisent de l'eau souterraine par l'intermédiaire de puits et, d'autre part, 28% sont abonnées à la connexion de l'eau propre fournie par le Palyja. Quant à la consommation d'eau (à boire), on peut dire que les gens achètent toujours de l'eau en bouteille, ce qui rend ce commerce très rentable et montre que l'eau fournie même par le Palyja n'est pas potable.

Fig. 34

La consommation d'eau chez les Minangkabau à Keurahan Penggilingan



Source

Enquête de terrain, WAHYUDDIN (2020)

Si la consommation d'eau souterraine reste élevée, ce n'est pas parce qu'aucune infrastructure d'adduction d'eau n'est installée mais que les habitants peuvent avoir de l'eau propre

gratuitement à travers l'utilisation des puits : l'abonnement à un service d'eau raccordée n'est plus un besoin essentiel. De plus, par cette pratique, ils peuvent économiser leur argent.

Il en va de même pour les Minangkabau qui vivent à Kelurahan Ulujami, notamment dans le RW 09, où la consommation de l'eau souterraine est élevée. On peut dire qu'à l'exception de l'eau à boire, tous les besoins d'eau profitent de l'eau souterraine. Chaque maison possède des puits profonds d'où l'on prend de l'eau en utilisant la machine pour renforcer son cours ce qui permet à 78% des familles environ de ne pas s'abonner à la connexion d'eau raccordée. Selon les habitants du quartier qui en profitent, la qualité de l'eau souterraine utilisée n'est pas mauvaise car elle est sans odeur et sans couleur. En effet, alors que l'eau consommée est gratuite, on voit que son utilisation est très excessive : ce qu'on peut voir dans l'usage de l'eau. Lors de la douche, on prend un seau d'eau au lieu de la douche pour s'arroser, opération qui peut se répéter plusieurs fois, ainsi la consommation d'eau n'est pas économique. De même, si l'on considère l'usage de l'eau pour la lessive, on rince les vêtements en trois ou quatre fois ce qui cause un gaspillage. Ainsi, cette culture pèse dur la disponibilité de l'eau souterraine, raison pour laquelle on creuse des puits encore plus profonds : ce qui incite de plus en plus l'intrusion de l'eau de mer et la baisse du niveau des terres au-dessus du niveau de la mer. Cette pratique n'est pas le fait unique des Minangkabau car elle est généralement pratiquée par les Jakartaïens, et causera de plus en plus de problèmes à l'avenir. En l'occurrence, selon un reportage du New York Times, s'ajoutant à la construction de grands bâtiments et la présence des quartiers industriels, la consommation exagérée de l'eau souterraine a fait de Jakarta la ville « destinée à se noyer le plus vite au monde »¹⁵⁷

8.3. Le défi de l'intégration spatiale dans l'espace urbain de Jakarta

Les conflits agraires sont souvent survenus en Indonésie à cause du problème de l'incertitude liée à la possession du foncier. Ce problème est à rapprocher sans doute de la présence d'un système de droit de « double légalité » hérité de l'ancien système colonial, formalisé et prolongé par la loi agraire de 1879, instituée par l'administration coloniale hollandaise. Il y a d'une part la prise en

¹⁵⁷ <http://www.nytimes.com/interactive/2017/12/21/world/asia/jakarta-sinking-climate.html> (Consulté le 14 décembre 2020).

compte des traditions culturelles des nombreux groupes ethnoculturels qui vivent dans l'archipel, et notamment du plus important d'entre eux, le groupe javanais : droit de propriété coutumier (*hak milik adat*), droit d'exploiter (*hak usaha*) et droit d'utiliser (*hak pakai*). Il y a d'autre part, les droits de type « occidental » : droit de propriété (*eigendom recht*) devenu *hak milik*, bail de construction (*opstal recht*) devenu *hak bangunan* et bail d'exploitation (*erfpacht*) devenu Hak Guna Usaha (HGU). Ainsi, le gouvernement colonial distinguait deux zones différentes, *bebouwede-kom* (zone développée), un territoire où les Européens ainsi que les secteurs privés possédaient leurs parcelles, et *niet bebouwede-kom* (zone non développée), espaces que les autochtones avaient le droit d'utiliser (*hak pakai*) (Leaf, M.,1993). Les terrains dans la zone développée sont bien enregistrés, donc après le transfert du pouvoir, le gouvernement de l'Indonésie a pu les certifier en publiant le certificat de droit de propriété tandis que les zones non développées qui sont issues du terrain de l'*adat*, située hors de la planification spatiale à l'époque coloniale ne sont pas bien enregistrées, d'où des difficultés pour déclarer son droit de propriété sur la terre ce qui fait surgir fréquemment des conflits agraires. Les personnes qui se réclament en tant que propriétaires gardent en main le « Girik » et la « Letter C », elles n'approuvent pas en fait le droit de la possession mais elles paient la taxe foncière.

En l'occurrence, sur 126.000.000 parcelles de terrain au niveau national, 75.000.000 ne sont toujours pas enregistrées tandis qu'au niveau régional de Jakarta sur 1.800.000 parcelles. 243.000 sont sans certificat légalement enregistré.¹⁵⁸ ; donc, en 2017 fut publié le décret ministériel (ministère de l'Agriculture et de la planification spatiale) no 12/2017 renforcé par le décret présidentiel de 2018 concernant l'accélération de l'enregistrement des terres (Pendaftaran Tanah Sistematis Lengkap - PTSL). Il y a désormais un nombre de terrains enregistrés de plus en plus élevé. Au niveau national, le gouvernement estime que l'on peut enregistrer la totalité des terrains pour 2025 tandis qu'au niveau régional de Jakarta on prévoyait cela déjà pour 2019. Cependant, à la fin de 2020, ce programme n'était pas toujours entièrement réalisé.

En outre, le problème du statut du foncier mêlé à celui de la planification spatiale urbaine ainsi qu'à l'expansion du monde industriel constitue également une source de menace pour l'existence d'un

¹⁵⁸ <http://amp.kompas.com/propterti/read/2019/01/23/102611221/243000-bidang-tanah-di-jakarta-belum-bersertifikat> consulté le 2 novembre 2021.

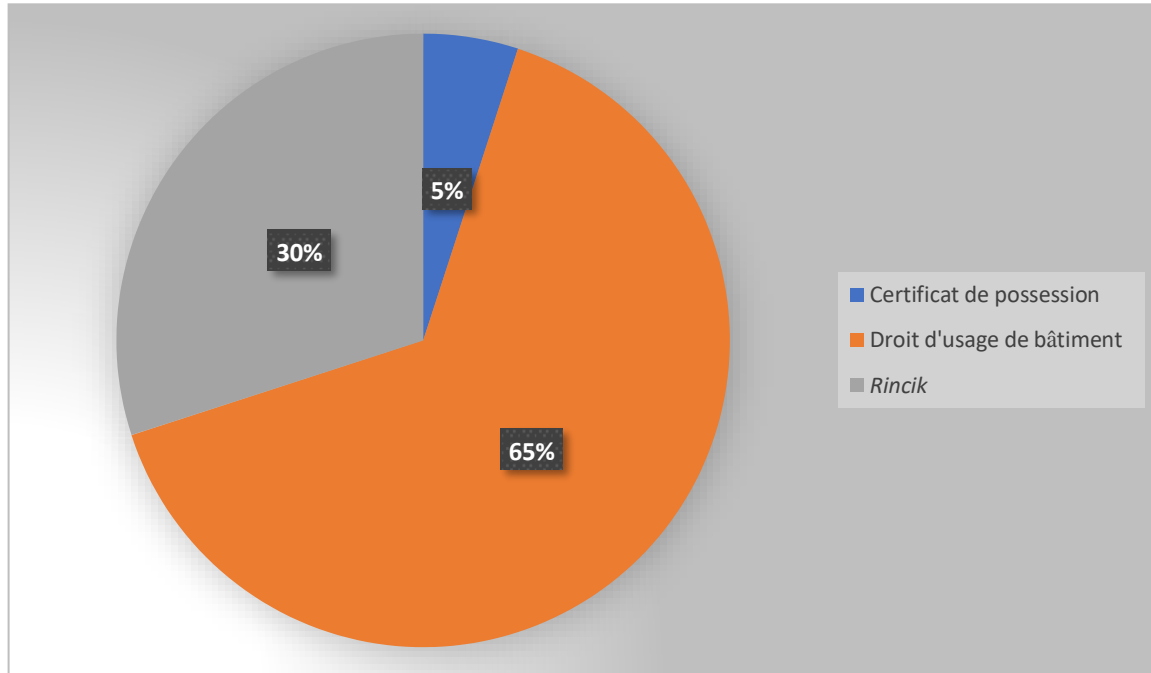
quartier. On sait qu'à cause du statut incertain du foncier et de la planification spatiale pro-capitaliste, les conflits agraires sont récurrents. Ainsi, nous sommes d'accord avec Dorléans qui constate que la contestation de la possession des terrains se caractérise essentiellement par un « laisser-faire » jouant, bien évidemment, en faveur des intérêts privés (Dorléan, B., 1993). Il s'avère que dans le cas de Jakarta, l'expulsion des habitants d'un quartier peut avoir lieu au moment où il y a un projet à réaliser, évènement qui s'est déjà produit depuis l'époque de Suharto. Pour citer quelques exemples, on citera l'expulsion d'un quartier à Tanah Abang en 1976 pour construire le projet de Bandjir Kanal, celui de Simprug en 1972 pour l'objectif de l'élargissement du projet « modern Housing Project » de PT Berdikari, celui de kampung Pulo en 2015 pour pouvoir régulariser le cours d'eau, le cas de Penjaringan à proximité de la mer en 2016 pour établir une zone touristique maritime.

8.3.1 Le cas des quartiers bugis

Les quartiers de Kali Baru et de Kamal Muara où les Bugis vivent majoritairement risquent l'expulsion à l'avenir, comme le quartier Bugis à Kampung Aquarium pour deux raisons. Premièrement, les parcelles sur lesquelles les habitants ont installé leur maison n'ont pas de statut légitime : c'est-à-dire qu'ils ne disposent pas de « hak milik – du droit de propriété ». Deuxièmement, selon le document de la planification spatiale consultée sur le site officiel du Ministère, les quartiers concernés ne sont pas en fait destinés aux zones d'habitation mais ils sont plutôt consacrés aux zones vertes, industrielles et aux entrepôts.

Fig. 35

La répartition du statut foncier à Kali Baru



Source :

Recherche de terrain, Wahyuddin (2019)

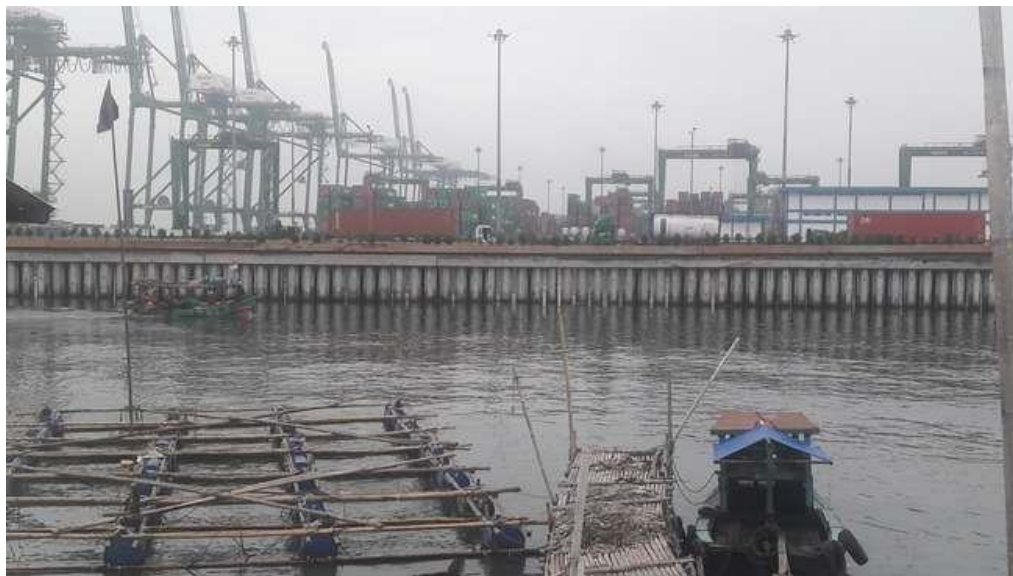
$n = 100$

Selon les résultats de notre sondage (nous avons demandé aux habitants quel était le statut de leur foncier à Kali Baru), seulement 5 % de la population possède un titre de propriété, 95% des habitants ont à la fois un certificat attestant le droit d'utiliser le bâtiment et un certificat de *rincik*, attestation de faible valeur lorsqu'une autre partie réclame détient un certificat de propriété officiel. En fait, les terrains du quartier de Kali Baru, surtout la zone à proximité de la mer est propriété de l'Etat à travers l'entreprise publique de PT. Pelindo. Pourtant, qui a occupé un terrain pendant plus de 20 ans peut à l'issue d'une procédure complexe et coûteuse convertir le droit d'usage en droit de propriété, opportunité dont profitent environ 5% de la population. Cependant, en raison de la procédure de conversion du titre qui n'est pas facile à réaliser en plus de son prix élevé, la plupart des habitants continuent d'occuper les terrains sans droit de propriété tangible.

C'est surtout la construction il y a quelques années du port commercial (Termina Peti Kemas) sur la mer juste en face du quartier de Kali Baru qui peut expliquer l'effort du gouvernement à traduire l'espace littoral en une zone industrielle maritime : ceci est une menace de plus en plus grande pour le quartier. On sait que, sous le régime actuel, le Président de la République M. Joko Widodo a donné la priorité au développement de l'infrastructure. Par conséquent, le développement de l'infrastructure maritime constitue, en prenant en compte le fait que le pays est un archipel, l'élément essentiel. En effet, pour répondre à la concurrence des pays de l'Asie du sud-est, particulièrement Singapour, la construction d'un port où les bateaux de grande taille puissent jeter l'ancre, soutenue par la présence d'entrepôts modernes devient particulièrement importante.

Photo 47.

Le nouveau terminal cargo situé en face du quartier de Kali Baru



Source :

Cliché de l'auteur (2018)

Cependant, du côté de la société des pêcheurs, la construction de l'industrie maritime en face de leur quartier ne contribue en rien à leur vie. Au contraire, depuis, la construction de ce projet, ils

doivent faire un trajet plus long pour aller chercher du poisson. De plus, la production de déchets industriels est considérée comme l'un des facteurs de la baisse de leurs prises. On sait bien que le rôle de la mer est important au plan économique et géostratégique, Mais parfois, l'essor de la voie maritime menace les pêcheurs traditionnels et les habitants qui ont habité depuis longtemps en zone littorale. L'expansion du port et la construction des entrepôts maritimes transforme les zones d'habitation et les activités traditionnelles.

Photo 48.

Le nouveau terminal cargo situé en face du quartier de Kali Baru (vue aérienne)



Source

<https://www.antarafoto.com/peristiwa/v1434611426/pelabuhan-kalibaru> (consulté le 15 décembre 2020)

Photo 49

Le quartier des pêcheurs à Kali Baru vu de la mer



Source :

Cliché de l'auteur, Wahyuddin (2018)

Il en va de même pour le quartier des Bugis à Kamal Muara, la plupart des habitants ne possèdent pas de titre de propriété. Nous avons plus haut retracé l'histoire de ce quartier : les terrains sur lesquels les habitants ont construit leur maison étaient originellement un espace marécageux sans propriétaires clairement enregistrés. Les pêcheurs bugis qui vivaient sur les bateaux en attendant la prise de poissons transformèrent petit à petit ces espaces en construisant leur maison sur piliers impermanents. Ainsi, faute d'attestation ou de document qui mentionne le titre de propriété, on enregistre largement ces parcelles sous le titre de *rincik* afin de pouvoir payer l'impôt foncier. En effet, comme c'est le cas à Kali Baru, les parcelles de Kamal Muara sont largement enregistrées sous le titre de « rincik », « hak guna bangunan – droit d'usage » et « hak pakai – droit d'utilisation ». Ceci signifie que le risque d'être expulsé quand le gouvernement veut réaliser un projet de construction est très élevé.

Photo 50.

Les nouvelles îles artificielles en face du quartier Kamal Muara



Source

<https://megapolitan.kompas.com/read/2017/08/28/12562501/kepala-bpad-hgb-pulau-d-sudah-terbit-atas-nama-pt-kapuk-naga-indah> (consulté le 15 décembre 2020)

Cela est notamment clair si l'on considère la construction des nouveaux îlots le long de la baie de Jakarta. Ce projet prévoit l'édification de deux îlots en face du quartier de Kamal Muara équipés d'appartements et de centres commerciaux connectés au quartier luxueux de Pantai Indah Kapuk (PIK) où habitent beaucoup de sino-indonésiens. Depuis le début de ce projet, on assiste à des contestations émanant des pêcheurs. Le site de construction est en effet le lieu de la prise et de la conservation de l'huitre noire, source de revenus importante des pêcheurs : les pêcheurs ont donc déjà organisé des manifestations contre le projet ; cependant le projet est toujours en vigueur.

Photo 51.

Manifestations des pêcheurs



Source :

www.walhi.or.id (consulté le 15 décembre 2020)

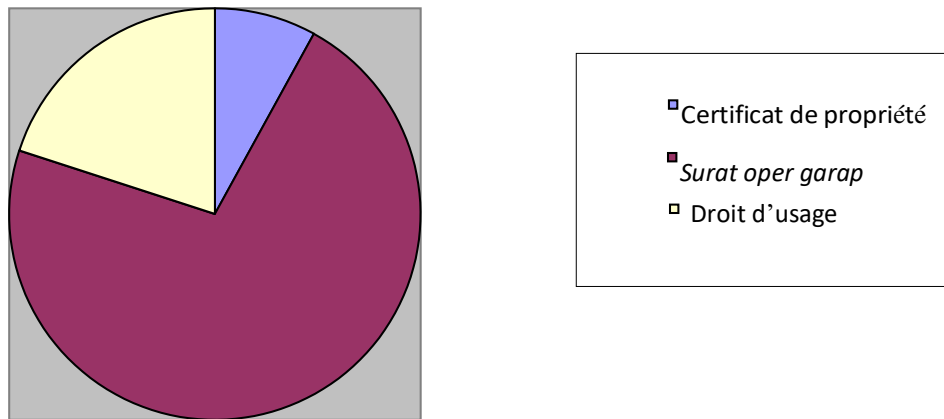
8.3.2. Le cas des quartiers minangkabau

L'histoire de l'installation des Minangkabau à Kelurahan Penggilingan, notamment au Kampung Pisangan (quartier RW 3) commença par la location de terrains vacants, laissés par leurs anciens occupants. Ces anciens occupants n'avaient pas de certificat de propriété, ni non plus par conséquent les nouveaux arrivants. Rappelons que les terrains sur lesquels les Minangkabau se sont installés étaient au départ des espaces vacants et marécageux, exclus des projets de planification urbaine. Certains ont développé des potagers, d'autres ont installé des bassins à poissons. Petit à petit, l'arrivée des Minangkabau transforma ces usages. En effet, du fait de l'absence de tout titre de propriété, les Minangkabau obtinrent une attestation intitulée « Surat oper garap » (attestation de transfert des occupants). Dans cette opération, les *preman*, consultés pour leurs connaissances ésotériques (magie, arts martiaux) à titre informel, souvent dans l'illégalité, jouèrent un rôle.

Ainsi, depuis les années 1980 (date d'arrivée, selon notre enquête, des Minangkabau dans ce quartier), les habitants ont occupé les terrains sans titre de propriété et ont même souvent, après un tel laps de temps, pratiquement oublié cet état de fait. D'un autre côté, le gouvernement, dans l'obligation de dispenser les services publics, a fini par gérer le quartier au plan administratif : les habitants peuvent donc y bénéficier de services gratuits en matière d'éducation, de santé et autres programmes sociaux. Cependant, le problème du droit à la propriété n'est pas résolu. Dans les faits, selon un entretien conduit avec la responsable administrative du *Kelurahan*, certaines personnes sont déjà venues la voir pour lui montrer un certificat concernant le terrain sur lequel elles habitent, ce qui laisse présager des conflits à l'avenir.

Fig. 36.

La détention du foncier à *Kampung Pisangan*, Penggilingan.



Source:

Recherche de terrain, Wahyuddin (2019)

Par contre, il existe un quartier assez favorisé, administré par les autorités du *Kelurahan* Ulujami où vivent nombre de Minangkabau, (notamment le RW 09 abrite une résidence de bon standing. Elle borde une route assez large qui permet de circuler facilement. Elle dispose d'un poste de garde . Cela est une résidence construite par une agence immobilière puis vendue à des commerçants Minangkabau. Sa configuration spatiale est très différente des habitations des Minangkabau à Penggilingan, insalubres, occupées sans le moindre titre de propriété. Elle est propre et bien sécurisée. De plus, tous les résidents possèdent un titre de propriété.

Photo 52.

Résidence des Minangkabau à Kelurahan Ulujami



Source :

Recherche de terrain, Wahyuddin (2019)

Conclusion du chapitre 8

Les Bugis vivent majoritairement le long du littoral, souvent sur des terrains dont le statut juridique n'est pas clair, d'où les risques élevés d'expulsion au moindre projet d'aménagement. Ce risque est particulièrement réel à Kali Baru suite à la construction d'un nouveau terminal cargo, voire d'îles artificielles à quelques encablures du rivage à Kali Baru et à Kamal Muara. Les pêcheurs considèrent que ces constructions sont à l'origine de la baisse de leurs captures. Ils s'opposent ainsi aux autorités, bien que ces quartiers, marginalisés, souffrent d'un manque cruel d'infrastructures notamment dans le domaine des transports et de l'accès à l'eau.

Les quartiers dans lesquels vivent les Minangkabau sont dans une situation sensiblement différente. Certes, ils résident dans des quartiers déjà bien intégrés au regard des diverses infrastructures, mais ils souffrent parfois eux aussi d'insécurité juridique. Si les Miangkabau qui résident à Ulujami sont assurés de leurs droits, il n'en va pas de même pour ceux qui habitent dans le *Kelurahan Penggilingan* dont les titres de propriété sont contestés par divers acteurs. C'est la raison pour laquelle ils regardent avec suspicion les nouveaux-venus.

Conclusion générale

Dès les premières années de la fondation de Batavia au XVII^e siècle, la ville fondée par Jan Pieterzoon Coen, est devenue attractive pour nombre de migrants (Abeyasekere, S. 1989). Les activités agricoles (notamment les plantations de canne à sucre), le développement des activités artisanales (la fabrication de briques et de tuiles en particulier) ont connu un essor important (Kanumoyoso, B 2007). Dès lors, les migrations vers la ville se sont intensifiées. Les migrants sont venus tout d'abord de l'arrière-pays, donc de Java, mais aussi rapidement d'autres îles de l'archipel. La présence de Bugis à Batavia est ainsi attestée dans les dénombrements dès le XVII^e siècle. Il est vrai que ce n'est pas l'attractivité économique de la ville qui constitue alors la raison principale de leurs migrations. Nombreux sont les Bugis qui émigrent pour des raisons de sécurité notamment à la suite des multiples guerres qui ensanglantent à l'époque le sud des Célèbes. Les Bugis sont réputés être d'excellents soldats. C'est la raison pour laquelle la VOC les recrute pour assurer la sécurité de la ville et pour mener des opérations militaires. À l'inverse, les migrants minangkabau à Batavia ne sont recensés qu'à partir du début du XX^e siècle.

Lors de leur arrivée, les Bugis ont été installés sur des parcelles octroyées par le gouvernement colonial à l'extérieur des fortifications. L'attribution de ces parcelles était organisée selon des critères ethniques, l'objectif étant de parvenir à la formation de quartiers homogènes sur le plan culturel (*kampung*). Une ségrégation de fait s'est donc instituée combinant appartenance ethnique et implantation géographique, voire assez rapidement origine sociale. Au fil du temps, sous l'effet des dynamiques démographiques, non seulement le nombre de *kampung* a augmenté, mais l'origine des migrants s'est diversifiée. Plusieurs facteurs ont interagi : (a) le type d'emplois et la proximité du lieu de travail, (b) les mariages mixtes, (c) le type de service effectué pour le compte de la VOC, (d) l'appartenance religieuse (Hadi, A et Tirtosudarmo, R, 2016, p. 25).

Bien qu'aujourd'hui la ville se soit reconfigurée selon des critères sociaux et non plus ethniques, les Bugis raisonnent toujours de la même façon lorsqu'il s'agit de choisir leur lieu de résidence. Ils habitent toujours majoritairement non loin du littoral comme à l'époque coloniale : les quartiers de Tanjung Priok, de Penjarangan à proximité des ports de Tanjung Priok et de Sunda Kelapa, ont longtemps constitué pour eux des quartiers privilégiés. Depuis le début du XX^e siècle cependant,

ils ont investi le littoral nord-oriental autour de Cilincing (*Kelurahan* Kali Baru) et nord-occidental, autour de Kamal Muara. On peut avancer plusieurs explications à cela : (1) ils ont hérité de leurs parents des terrains sur lesquels ils se sont installés, (2) les pêcheurs ont préféré résider à proximité de la mer, (3) le coût du foncier les a empêchés de déménager, (4) la présence de nombreux Bugis sur le littoral a attiré de nouveaux migrants.

De même, les Minangkabau, dès le début du XX^e siècle, vivent majoritairement à Weltevreden à proximité des marchés de Senen et de Tanah Abang. Dans les années qui suivent l'Indépendance, ils commencent à privilégier de nouveaux quartiers comme par exemple ceux de Grogol et de Kebayoran, voire, dans une moindre mesure, Pasar Minggu et Kramat Jati plus au sud. Actuellement, ils privilégient le sud-est, notamment le *kelurahan* Penggilingan à la limite de la ville, vers Bekasi, dans la province de Java-Ouest, ainsi que les quartiers situés au sud-ouest, à proximité de Tangerang, dans la province de Banten. En dépit de la croissance urbaine, une même logique dans le choix du lieu de résidence propre aux Minangkabau perdure aujourd'hui. La présence d'un marché ou d'un centre commercial a toujours constitué leur principal critère de choix lorsqu'ils s'installent à Jakarta puisqu'ils travaillent dans le commerce. Cependant, de nombreux Minangkabau se dispersent dans différents quartiers selon leur niveau de revenus.

Ainsi, la disparition des *kampung* ethniques n'épuise pas le sentiment d'appartenance et l'identité des différents quartiers de Jakarta. Notre étude révèle que l'identité ethnique peut survivre au sein de l'espace urbain, ce qui montre que la culture urbaine ne s'oppose pas à l'identité culturelle d'origine des habitants. Le propos mérite toutefois d'être nuancé car l'identité au sein de l'espace urbain est un phénomène complexe. Certains citadins ont totalement abandonné cette notion tandis que d'autres continuent à préserver des traditions quitte à ce que ce soit sous une forme simplifiée. D'autres encore ont renforcé ou redonné vie à cette identité, par exemple si celle-ci est utile, voire profitable, en vue d'un intérêt économique ou politique.

Certaines traditions Bugis et Minangkabau semblent avoir déjà disparu à Jakarta. La société bugis traditionnelle influencée par la vision du monde issue de *La Galigo*, tout comme le matriarcat minangkabau ont petit à petit disparu, remplacés par la culture et les valeurs de l'islam. Chez les Bugis, le système social hiérarchique basé sur l'origine familiale a été remis en cause par le principe

d'égalité en vigueur dans la religion musulmane. De même, le système d'héritage minangkabau est de plus en plus remplacé par la *charia*. Les anciens rites et traditions ont en grande partie disparu, remplacés par la culture et les traditions musulmanes. Les facteurs économiques sont devenus déterminants dans la définition des hiérarchies sociales.

Si les traditions sont conservées, c'est sous une forme simplifiée et parfois syncrétique, sous l'influence de l'islam. Les fêtes de mariage qui se déroulaient autrefois en plusieurs étapes et durant plusieurs jours se sont simplifiées. Leur organisation ne prend plus que quelques heures et se doit de respecter la loi musulmane. Cependant, les identités ethniques d'origine réapparaissent lors de la cérémonie proprement dite. Les costumes portés par les mariés ainsi que la décoration témoignent toujours de l'appartenance ethnique. Vient par ailleurs s'ajouter une identité de classe : le lieu de la cérémonie, ainsi que les matériaux utilisés, tout comme les décorations, révèlent l'appartenance sociale des mariés. L'identité apparaît donc aujourd'hui comme le produit de « bricolages sociaux ». De fait, l'identité d'un individu ou d'un groupe n'est jamais unique et fixée une fois pour toutes. Les mutations sociales qui opèrent contribuent à forger une identité multiple (Copeaux, E. 1999).

Si on constate un affaiblissement, voire la disparition de la tradition dans l'espace urbain, cela ne veut pas dire que le sentiment ethnique ne puisse pas parfois se réaffirmer. C'est notamment le cas lors des campagnes électorales. Les personnalités politiques en jouent pour convaincre des électeurs. Ces efforts se révèlent parfois efficaces dans la mesure où, dans les quartiers où Bugis et Minangkabau sont nombreux, le rappel de l'appartenance ethnique permet toujours l'élection d'au moins un représentant de chaque groupe. D'autre part, la culture traditionnelle est également valorisée à des fins économiques. Dans le cadre de la promotion du patrimoine immatériel, en particulier la gastronomie, notamment. Les restaurants « Padang » restent très attractifs pour les visiteurs, et permettent de renforcer l'urbanité de Jakarta. C'est pour cela que l'architecture Minangkabau est toujours valorisée en dépit du changement d'affectation de bien des bâtiments, car ces restaurants « Padang » réemploient toujours les mêmes motifs de l'architecture traditionnelle. De toute évidence, on peut constater d'un côté le recul des traditions ancestrales dans les sociétés urbaines, et d'un autre la valorisation du patrimoine et de l'identité ethnique à des fins économiques et politiques.

Ainsi, on voit que l'identité ethnique ne disparaît pas de l'espace urbain de Jakarta. La présence des réseaux familiaux et associatifs définis sur une base communautaire permet une certaine préservation des traditions. En plus de faciliter le maintien de l'identité, ces réseaux permettent également d'aider les nouveaux venus à s'intégrer. Même en maintenant une culture traditionnelle, les Bugis et les Minangkabau peuvent s'intégrer en vivant avec des communautés différentes. Ils vivent généralement de manière harmonieuse avec les autres groupes. Tous ces citoyens construisent ainsi leur habitation côte à côte. L'absence d'enclaves ethniques, qu'elles soient bugis ou minangkabau, témoigne de la réussite de leur intégration sociale (lire, Warsilah, H., 1995). L'islam a joué son rôle dans ce processus. La religion facilite les rencontres dans les lieux de culte ; les mariages mixtes tout comme l'usage du dialecte betawi créent une identité commune chez tous les Jakartanais. On le constate donc, le concept « d'assimilation totale » ne s'applique pas dans le cas présent, l'identité d'origine est toujours perceptible.

Si, au plan culturel, les deux groupes se sont bien intégrés au sein de l'espace urbain, il n'en va pas de même de l'intégration au sein de la ville des quartiers où vivent majoritairement Bugis et Minangkabau. Quelques exemples en témoignent : si les services de l'éducation et de la santé leur sont en général accessibles, l'accès à l'eau « propre » n'est possible que dans certains quartiers. Cet accès n'existe pas, par exemple, dans le quartier bugis de Muara Kamal. Aucune conduite d'eau ne fournit d'eau « propre ». Certes, cela permet aux petits commerçants de profiter de la situation, mais cela élève le coût de l'eau « propre » de manière considérable. Il en va de même en ce qui concerne l'accès aux transports publics : les deux quartiers en construction de Kali Baru et de Muara Kamal où les Bugis vivent en grand nombre, se situent loin des moyens de transport modernes. L'accès à ces quartiers demeure problématique. Le seul moyen de transport disponible est le *mikrolet*, petit minibus d'une dizaine de passagers, en général très fatigué. La situation est toutefois sensiblement différente dans les quartiers où résident majoritairement les Minangkabau. Ceux-ci sont, au contraire, relativement faciles d'accès car desservis par les transports publics. Leur proximité avec les quartiers industriels et les centres commerciaux leur a été bénéfique et a permis une amélioration constante des moyens de transport. De fait, l'inégalité dans l'accès aux transports demeure un problème pour nombre de Jakartanais, surtout ceux qui résident sur le littoral.

Le statut du foncier est un autre défi pour l'intégration des migrants qui risquent parfois d'être expulsés lors des projets de réaménagement. La plupart des résidents ne disposent en effet pas de titres de propriété en bonne et due forme (*hak milik*), et nombre d'entre eux ne sont que des « squatters » qui, occupent des terrains publics ou privés, parfois depuis plusieurs années (Dorléans, B 1993). Ce risque est très présent, notamment dans les quartiers bugis de Kamal Muara et de Kali Baru, en position littorale, ainsi que dans le quartier minangkabau de Penggilingan. C'est ce qui s'est passé récemment dans le quartier de l'Aquarium à Penjarangan, où de nombreuses familles bugis ont été expulsées, faute de titres de propriété, à la suite d'un projet de réaménagement urbain. C'est la raison pour laquelle notre conclusion diffère de celle d'Ammarel (2002). On ne peut pas dire que les Bugis réussissent toujours à reproduire leur propre structure politique, une fois réinstallés dans un nouvel espace. Certes, c'est parfois le cas, mais dans l'espace urbain c'est difficile, dans la mesure où ils peuvent faire l'objet d'expulsions. Les exemples abondent : construction d'un nouvel entrepôt pour agrandir le port de Tanjung Priok juste en face du quartier Bugis de Kali Baru ; construction de nouvelles îles dans la baie de Jakarta ; de nouveaux quartiers résidentiels et de nouveaux centres commerciaux, entraînant un fort déclin de la pêche et de l'ostréiculture sur fond de conflit entre pêcheurs et promoteurs.

BIBLIOGRAPHIE

Abdullah, T., 2007, *Modernization in the Minangkabau world : West Sumatra in the Early Decades of the twentieth Century*, dans *Culture and Politics in Indonesia* (ed, Claire Holt), Equinox Publishing, Singapore.

Abeyasekere, S., 1989, *Jakarta a history*, rev.ed. Singapore, Oxford University Press.

Acciaoli, G., 2000, « Kinship and debt : The social organization of Bugis migration and fish marketing at Lake Lindu, Central Sulawesi », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, « Authority and enterprise among the peoples of South Sulawesi », 3, pp. 588 – 617.

Alba, R., Nee, V., 1997, « Rethinking assimilation theory for a new era of immigration », *International migration review*, 31 (4), pp. 826-874.

Alba, R., Nee, V., 2003, *Remaking the American mainstream : Assimilation and contemporary immigration*, Harvard University Press.

Amir, M.S., 2007, *Adat Minangkabau : Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Coutume de Minangkabau), Citra Harta Prima, Jakarta.

Ammarell, G., 1999, *Bugis Navigation*. Yale University, USA.

-----., 2002, « Bugis Migration and Modes of Adaptation to Local Situations », *Ethnology*, Vol. 41(1), pp. 51-67

Ananta, A, et al., 2015, *Demography of Indonesia's Ethnicity*, ISEAS, Singapore.

Andaya, L, Y., 1981, *The heritage of Arung Palakka : A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, The Hague Martinus Nijhoff. Leiden

-----., 1995, « The Bugis Makassar diasporas » *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 68, 1 (268), pp. 119 – 138.

Arafah, B., 2020, « Preserving Local Wisdom : Cultural Strategies of Buginese-Pagatan ethnic group living in a multicultural society », *Palarch's Journal Of Archaeology Of Egypt/Egyptology* 17(6), pp. 10038 – 10053.

Arifin, S., 2018, *Politik Perkawinan : Dualitas Praktik Sosial Masyarakat Minangkabau*, Histokultura, Yogyakarta.

Aspinal, E et Berenschot, W., 2019, *Democracy for Sale : Elections, Clientelism, and the State in Indonesia*, Cornell University Press, USA.

Azra, A., 2017, *Surau : Pendidikan Islam Tradisi dalam Transisi dan Modernisasi* (Surau : Education de l'islam, la tradition en transition et modernisation), Kencana. Jakarta

Bakker, K., 2003b, *Gouvernance urbaine et service de l'eau : La participation du secteur privé à Djakarta*, dans Scheiner – Madanes G et De Gouvello, B., (dir), *Eaux et Reseaux Les Defis de la mondialisation*, Paris, CREDAL – Université de la Sorbonne nouvelle Paris III, pp. 165 – 182.

Barbara, S. H., 1977, *Permesta a half rebellion*, Ithaca, New York.

----- 1989, *Pemberontakan Kahar Muzakkar : dari Tradisi ke DI/TII* (Révolte de Kahar Muzakkar : de la tradition vers le DII/TII) Grafiti. Jakarta.

Bastin, J., 1964, *Malayan and Indonesian Studies : Esssay presented to sir Richard Windstet ...*, (ed. Bastin, J., et Roolvink.,R). Oxford.

Bemmelen, R. W. Van., 1949, *The Geology of Indonesia, Vol I A : General geology of Indonesia and adjacent archipelagos*, The Hague, Government Printing Office/Martinus Nijhoff.

Bonneff, M., 1985, « L'islam en Indonésie », *Archipel*, 29, pp. 53 – 67.

Cabaton, A., 1910, *Les Indes Néerlandaises*, Guilmoto, Paris.

Cangi, E. C, 1993. *Civilizing the people of Southeast Asia : Sir Stamford Raffles town plan for Singapore*, 1819 - 23, *Planning Perspective*, (8).

Castles, L., 1967, « The ethnic profile of Jakarta », *Indonesia*, 23, pp. 153 – 204.

Chadwick, R. J., 1991, « Matrilineal Inheritance and Migration in a Minangkabau Community », *Indonesia*, 51 (April), pp. 47 – 81.

Collet, O., 1925. *Terres et peuples de Sumatra*, Amsterdam, Elsevier

Colombijn, F., 1992, « Dynamics and dynamite : Minangkabau urban landownership in the 1990 », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 148 (3/4), pp. 428-464

Copeaux, E., 1999. *Les territoires de référence des discours identitaires turcs*, dans, *Les Territoires de l'identité : Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1, (dir) Joël Bonnemaïson, L'Harmattan, Paris et Canada.

De Singly, F., 2005, *L'enquête et ses méthodes : le Questionnaire* (2^e édition refondue), Armand Colin.

Dhume, S., 2005, « PKS and the Future of RI's Democracy », *Jakarta Post*, 5 Décembre.

Di Méo, G., 2002, « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société ». *Géocarrefour*, 77 (2), pp. 175 – 184.

Dobbin, C., 2018, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy Central Sumatra, 1784-1847*. Routledge.

Dorleans, B., 1993, « Problèmes d'aménagement urbain et spéculation foncière à Jakarta » *Archipel*, 46, pp. 219 – 241.

Eggink, E. J., 1930, *Na 25 jaar'. Beknopt Gedenkschrift ter Gelegenheid van het 25 Jarig Bestaan des Gemeente Batavia* ('After 25 years'. A concise Commemorate at the Occasion of 25 years Existence of the Municipality of Batavia), Batavia, N.V. Indonesische Drukkerijen Translaatbureau.

Evers, H. D., 1975, « Changing patterns of Minangkabau urban landownership », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 131, pp. 428-464.

Feillard, A., 2013, « L'islam politique en Indonésie avant les élections de 2014 : la chute annoncée », *Archipel*, 86, pp. 235 – 261.

Firman, T., 1998, *Migrasi ke dan dari DKI Jakarta* (Migration à et de DKI Jakarta), Kompas 04 Février 1998.

Fong, E., Wilkes, R., 1999, « The spatial assimilation model reexamined : an assessment by Canadian data », *International migration review*, 33 (3), pp. 594 – 620.

Gibson, T., 2012, *Narasi Islam dan Otoritas di Asia Tenggara : Abad ke 16 hingga abad ke 21*, (traduction de *Islamic Narrative and Authority in Southeast Asia from the 16th to the 21st century*. Innawa, Makassar.

Giddens, A., 2009, *Sociology* (6^e édition), Polity Press, UK.

Glaser, B. G., 1992, *Basics of Grounded Theory analysis*, Sociology Press, Mill Valley.

Graves, E., 1981, *The Minangkabau Respons to Dutch Colonial Rule Nineteenth Century*, (Cornell Modern Indonesia Project), Cornell Publication, Ithaca, NY.

Hadi, A., Tirtosudarmo, R., 2016, « Migration, Ethnicity and Local politics ; The case of Jakarta, Indonesia », *Populasi*, Vol. 24, No 2.

Hamka., 1985, *Islam dan Adat Minangkabau* (Islam et la coutume de Minangkabau), Pustaka Panjimas, Jakarta.

Hamonic, G., 1983, « Pour une étude comparée des cosmogonies de Célèbes Sud. A propos d'un manuscrit inédit sur l'origine des dieux bugis », *Archipel*, 25, pp. 35 – 62.

-----, 1987, *le langage des dieux, cultes, et pouvoirs préislamiques en pays bugis*, Editions du CNRS.

-----, 1988, « La communauté Bugis-Makassar de Surabaya », *Archipel*, 36, pp. 59 – 76.

Hayuning, A., 2014, « Le marketing social est-il la solution au problème de la consommation d'eau à Jakarta » (Indonésie), *Thèse*, Université Paris-Sorbonne, Paris.

Hugo, G., 1975, *Population mobility in West Java, Indonesia*, Thèse, The Australian National University, Canberra.

Hun, K. J., 2002, « Research notes on the Making of a “Gated Community” : A Study of an Inner City Neighbourhood », *Asian Journal of Social Science*, 30, (1), Special Focus : Southeast Asian Urban Futures), pp 97 – 108.

Hussin, N., 2012, « Trading Networks of Malay Merchants and Traders in the Straits of Melaka from 1780 to 1830 » *Asian Journal of Social Science*, 40, pp. 51 -82.

Josselin de Jong, P. E., 1980, *Minangkabau and Negeri Sembilan : Socio political structure in Indonesia*, La Haye, Martinus Nijhoff.

Judicaëlle, D., 2006, *Les Problèmes d'accès à l'eau potable à Jakarta*, Mémoire de Master 1 (maîtrise) sous la direction de Bernard BRET, soutenu le 25 juin 2006 à l'Université Lyon III Jean Moulin.

-----, 2015, « De l'alterité à Jakarta. Penser une ville “au sud géographique du monde occidental», *Geographie et Culture*, 93-94, pp. 1 -14.

-----, 2016, « Un quartier éphémère de l'aire métropolitaine de Jakarta : lire les conflits au prisme des temps urbaines, *L'espace Politique*, 30, pp. 1 – 17.

Kanumoyoso, B., 2007, « Pengantar : Perubahan Identitas Penduduk Jakarta” *Profil Etnik Jakarta*, Lance Castle » , Masup, Jakarta, pp. xi – xxxi.

Kato, T., 1978, « Change and continuity in the Minangkabau Matrilineal System ». *Indonesia*, 25 (April), pp 1 -16

-----, 1982, *Matriliny and Migration : Evolving Minangkabau Tradition in Indonesia*. Ithaca, NY.

Kazal, R. A., 1995, « Revisiting assimilation : the rise, fall and reappraisal of a concept in American ethnic history », *The American historical review*, 100 (2), pp. 437 – 471.

Kern, R. A., 1939, *Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo – cyclus behoorende handschrifthen der Leidsche Universiteits bibliotheek, alsmede van die in andere europeesche bibliotheken*, Leiden.

Kooy, M., Bakker, K., 2008, « Splintered networks : The colonial and contemporary waters of Jakarta », *Geoforum* 39 (6), pp. 1843-1858.

Koy, M et Bakker, K., 2015, *Cars, Conduits, and Kampongs*, dans *The Modernization of the Indoensian City, 1920 – 1960*, (eds, Freek Colombijn, Joost Coté). Brill.

Krause, G. H., 1982, « Themes in poverty : Economics, Education, Amenities, and Social Function in Jakarta's Kampung », *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol.10, No. 2

Kusno, A., 2012, « Housing the Margin: *Perumahan Rakyat* and the Future Urban Form of Jakarta », *Indonesia*, 94 (Oct), pp. 23 – 56.

Lanti, A., Nugroho, R., Ali, F., Kretarto, A., Zulfikar, A., 2008, *Sepuluh tahun kerja sama pemerintah swasta pada pelayanan air PAM DKI Jakarta 1998 – 2008 (Dix ans de partenariat public-privé en matière d'approvisionnement en eau par PAM Jaya DKI Jakarta 1998-2008)*, Jakarta, BRPAM Provinsi DKI Jakarta.

Leaf, M., 1993, « Land rights for residential development in Jakarta : the colonial roots of contemporary urban dualism », *International journal of Urban and Regional Research*, 17, pp. 477 – 491.

Leisch, H., 2002, « Gated communities in Indonesia », *Cities*, 19 (5), pp. 341 – 350.

Leirizza, R. Z., 1991, *PRRI Permesta : Strategi membangun Indoensia Tanpa Komunis (PRRI Permesta : Stratégie du développement d'Indonésie sans les communistes)*, Grafiti. Jakarta

Levasseur, M., 2005, « Les migrations entre L'Indonésie et la Malaysia : une tradition à l'épreuve de la modernité », *Péninsule*, pp. 59 -72.

Lineton, J., 1975, « Pasompe "Ugi" : Bugis migrants wanderer », *Archipel*, 10 (1), pp. 173 -201.

Loeb, E.M., 1972, *Sumatra : Its History and People*, Oxford University Press. Singapore.

Logan, J. R., Alba, R. D., 1993 «Locational Returns to Human Capital: Minority Access to Suburban Community Resources », *Demography*, 30, pp. 243-268

Lohanda, M., 1996, *The Kapitan Cina of Batavia, 1837 – 1942 : A History of Chinese establishment in Colonial Society*, Djambatan, Jakarta.

Machmudi, Y., 2008, *Islamising Indonesia : The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party* (PKS). ANU Press.

Madinier, R., 1999, « Le Masjumi, parti des milieux d'affaires musulmans ? » *Archipel*, 57, pp. 177 - 189.

Mahmud, M. I., 2018, *The archaeology of Sulawesi: An update, 2016*, dans *The Archaeology of Sulawesi : Current Research on Pleistocene to the Historic Period*, (eds, Sue O'Connor, David Bulbeck, Juliet Meyer), ANU Press, Australie.

Maretin, J. V., 1961, « Disappearance of Matrilineal Survivals in Minangkabau Family and Marriage Relations », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 117, pp. 168 – 195.

Marzali, A., 2000, « Can the Matrilineal System Survive in the Metropolitan City », *Indonesian Anthropology Journal*, Th XXIV, 61.

Massey, D. S., Denton, N. A., 1985, « Spatial Assimilation as a Socioeconomic Outcome » *American Sociological Review*, 50, pp. 94-106

Mattulada., 1985, *LATO A : Satu lukisan analitik terhadap antropologi politik orang bugis* (LATO A : une description analytique de l'anthropologie politique de bugis), Gadjah Mada Press, Yogyakarta.

-----, 1998, *Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (Histoire, Société et Culture de Sulawesi Sud), Hasanuddin University Press. Sulawesi Selatan

McAvay, H., Safi, M., 2018, «Is there really such thing as immigrant spatial assimilation in France? Desegregation trends and inequality along ethnoracial lines », *Social Science Research*, 73, pp. 45 – 62.

Millar, S. B., 1989, *Bugis Weddings: Rituals of Social Location in Modern Indonesia*. Center for South and Southeast Asia Studies, University of California at Berkeley.

Milner, A., 2008, *The Malays*, Wiley-Blackwell, United Kingdom.

Mingione, E., 1991, *Fragmented societies : A sociology of economic life beyond the market paradigm* (Studies in Urban and Social Change, Vol, (Transl ; Paul Goodrick), Blackwell Pub, Oxford.

Mistiaen, P., et al, 1995, « Polarisation socio-spatiale et stratégies de survie dans deux quartiers bruxellois », *Espace Populations Sociétés*, 3, pp. 277 – 290.

Monnet, J., 2010, « Dissociation et imbrication du formel et de l’informel : une matrice coloniale américaine », *Espace et société*, 143, pp. 13 – 29.

Musterd., S, 2005, « Social and Ethnic Segregation in Europe: Levels, Causes, and Effects », *Journal of Urban Affairs* 27 (3), pp. 331-48.

Naim, M., 1984, *Merantau : Pola migrasi suku minangkabau*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

Natzir, I., et al, 2019, « Hoax and Misinformation in Indonesia: Insights from a Nationwide Survey », *Perspective ISEAS*, 92, Nov.

Nitisastro, W., 2006, *Population Trends in Indonesia*, Equinox, Jakarta.

Oki ., A, 1977, *Social change in the West Sumatran Village : 1908 – 1945*. Thèse. ANU

Panji Pustaka No 91, Novembre 1937

Park, R, E., et al, 1925, *The City*, University of Chicago, Chicago.

Pelly, U., 1998, *Urbanisasi dan Adaptasi : Peranan misi budaya Minangkabau dan Mandailing* (Urbanisation et adaptation : le rôle des cultures Minangkabau et Mandailing) (3^e édition), LP3ES, Jakarta.

Pelras, C., 1970, « Culture, ethnies, espace social ; quelque réflexion autour du cas Bugis », *Asemi*, 8 (2), pp. 57 – 79.

-----1975, « La maison bugis : formes, structures et fonctions » *Asemi*, 6 (2), pp. 61 – 100.

-----, 1977. « Les premiers données occidentales concernat Célèbes-sud », *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 133 (2/3), pp. 227 – 260.

-----, 1996. *The Bugis*. Oxford.

Perret, D., 1995, *La Formation d’un Paysage Ethnique : Batak et Malais de Sumatra Nord*, EFEO, Paris.

Raben, R., 1996, *Batavia and Colombo : The Ethnic and Spatial Order of Two Colonial Cities 1600 – 1800*, Thèse de Rijksuniversiteit, Leiden.

- Raffles, T.S., 1965, *The history of Java*, vol. 1 (intro, Bastin, J, S.), Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- Sampson, R, J., et al, 2002, « Assessing "Neighborhood Effects": Social Processes and New Directions in Research », *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 443-78.
- Sato, S., 1994, *War, Nationalism and Peasants : Java Under the Japanese Occupation, 1942 – 45*, Routledge, New York.
- Schrieke, B., 1955, « The Course of the Communist Movement on the West Coast of Sumatra », *Indonesian Sociological Studies*, The Hague.
- Sevin, O, et Tai-Chee, W., 2013, « Faut-il abandonner Jakarta ? », *Les cahiers d’Outre-Mer*, 261, pp. 3-28.
- Sharyn, G,D., 2006, *Challenging Gender norms : Five Genders Among Bugis In Indonesia*, Gale Cengage, New York.
- Silver, C., 2008. *Planning the megacity, Jakarta in the XXth century*, Oxford, Routledge.
- Steenbrin, K., 1991, *Hamka en de Nadere Islamisering van Makassar*. Dans Harry Poeze et Pim Schoorls, (ed) *Excursies in Celebes : Een Bundel Bijdragen bij het Afscheid van J. Noorduynd als Directeur-Secretaries van het KITLV*. VKIT 147. KITLV Press : Leiden
- Stöhr,W., 1968, *Les religions d’Indonésie*, Payot, Paris.
- Suryomihardjo, A., 1977, *The Growth of Jakarta*. Djambatan.
- Taylor, J,G., 2009, *The Social World of Batavia (2^{ème} édition)*. The university Wisconsin Press. Madison.
- Texier, P., 2009, *Vulnerabilite et reduction des risques liés à l’eau dans les quartiers informels de Jakarta. Réponses sociales, institutionnelles et non institutionnelles*. Thèse de doctorat en géographie, Université de Paris 7.
- Van Bruinessen, M., 1991, *The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes* dans Harry Poeze et Pim Schoorls, (ed) *Excursies in Celebes : Een Bundel Bijdragen bij het Afscheid van J. Noorduynd als Directeur-Secretaries van het KITLV*. VKIT 147. KITLV Press, Leiden
- Voornemann, C.A.E., 1937, *Batavia als handels, industrie en woonstad* (Batavia comme un centre commerciale, industriel et résidentiel), G, Kolff & Co. Amsterdam.
- Warsilah, H., 1995, *Gènese et composantes de la société nationale indonésienne : le processus d’intégration social*. Thèse de Paris 1.

Yiftachel, O., 2009 « *Theoretical Notes On 'Gray Cities': the Coming of Urban Apartheid?* », *Planning Theory*, 8(1), pp. 88–100.

Zainuddin, M., 2013, *Minangkabau dan Adatnya* (« Les Minangkabau et leurs droits coutumiers »), Ombak, Yogyakarta.

Zulkifli, Z., 2009, *The struggle of the Shi'is in Indonesia*, Thèse de la faculté d'humanité, Université de Leyde.

Dénombrement et Recensement :

Dénombrement Gouvernement coloniale néerlandais 1673 de la population de Batavia.
Dénombrement Gouvernement coloniale néerlandais 1789 de la population de Batavia.
Dénombrement Gouvernement colonial britannique 1812 – 1813 de la population de Batavia
Recensement de Gouvernement coloniale néerlandais (*Volkstelling* 1930), vol 1 et vol VII
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 1961
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 1971
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 1980
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 1990
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 2000
Recensement de Gouvernement d'Indonésie 2010
Inter-censeur 2015
Jakarta en figure 2019
Jakarta en figure 2020
Le District Pesanggrahan en figures, 2019
Le District Penjaringan en figures, 2019
Le District Cakung en figure 2020
Le District Cilincing en figures, 2019
Metadonnée statistique BPS (2010)
Métadonnées recensement de BPS (2000)

Liste des abréviations

Aspadin	: <i>Asosiasi Perusahaan Air Minum Dalam Kemasan Indonesia</i> , « Association des entreprises d'eaux minérales d'Indonésie ».
BPN	: <i>Badan Pertanahan Nasional</i> « Bureau du cadastre »
BPOM	: <i>Badan Pengawas Obat dan Makanan</i> « Agence de sécurité sanitaire des médicaments et de l'alimentation ».
BPS	: <i>Biro Pusat Statistik</i> « Bureau des statistiques ».
BPUPKI	: <i>Badan Persiapan Upaya Kemerdekaan Indonesia</i> , organisme qui a préparé l'indépendance de l'Indonésie.
BRT	: <i>Bus Rapid Transportation</i> .
BUMD	: <i>Badan Usahan Milik Daerah</i> « entreprise publique ».
DKI	: <i>Daerah Khusus Ibukota</i> « Province capitale ».
DPR	: <i>Dewan Perwakilan Rakyat</i> « Assemblée nationale ».
DPRD	: <i>Dewan Perwakilan Rakyat Daerah</i> « Assemblée provinciale ».
Forkami	: <i>Forum Komunikasi Artis Minang Indonesia</i> (Forum de promotion des artistes Minangkabau).
Gerindra	: <i>Gerakan Indonesia Raya</i> (Parti du Grand Mouvement pour l'Indonésie).
Golkar	: <i>Golongan Karya</i> « Groupes fonctionnels » un des partis réputé 'nationaliste' ».
ICMI	: <i>Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia</i> « Organisation des intellectuels musulmans d'Indonésie ».
IJABI	: <i>Ikatan Jamah Ahlul Bait</i> , organisation religieuse chiite.
IKM	: <i>Ikatan Keluarga Minangkabau</i> « Association des familles minangkabau ».
KKMB	: <i>Kerukunan Keluarga Masyarakat Bone</i> « Association des familles de Bone ».
KKW	: <i>Kerukunan Keluarga Wajo</i> « Association des familles de Wajo ».
KKSS	: <i>Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan</i> (Association des familles de Sulawesi-Sud).
KRL	: <i>Commuter Line</i> .
LKAM	: <i>L embaga Adat dan Kebudayaan Minang</i> (Institut de la tradition et de la culture minangkabau).
LRT	: <i>Light rail transit</i> .
MRT	: <i>Mass rapid transport</i> .
NU	: <i>Nahdlatul Ulama</i> « Réveil des Oulémas », organisation musulmane réputée 'traditionaliste'.
RT	: <i>Rukun Tetangga</i> « organisation de voisinage ».
RW	: <i>Rukun Warga</i> « organisation de quartier ».
PALYJA	: <i>PAM Lyonnaise Jaya</i> « Société Lyonnaise des eaux », chargée de la distribution de l'eau « propre » dans une partie de Jakarta.
PAM	: <i>Perusahaan Air Minum</i> , Société publique chargée de la distribution de l'eau à Jakarta.
PAN	: <i>Partai Amanat Nasional</i> (Parti du Message National).
PDIP	: <i>Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan</i> (Parti Démocratique de Combat).
Pelni	: <i>Pelayaran Nasional Indonesia</i> , compagnie nationale de navigation.
PKB	: <i>Partai kebangkitan Bangsa</i> « Parti de la Renaissance Nationale »
PKI	: <i>Partai Komunis Indonesia</i> « Parti communiste indonésien ».
PKS	: <i>Partai Keadilan Sejahtera</i> « Parti de la Justice et de la Prospérité ».
PPP	: <i>Partai Persatuan Pembangunan</i> (Parti unifié pour le développement).

PRRI	: <i>Pemerintahan revolusioner Republik Indonesia</i> « Gouvernement révolutionnaire de la République d'Indonésie ».
PSI	: <i>Partai Solidaritas Indonesia</i> (Parti de la Solidarité pour l'Indonésie).
PTSL	: <i>Pendaftaran Tanah Sistematis Lengkap</i> (enregistrement des terres).
SD	: <i>Sekolah Dasar</i> (école élémentaire).
SMP	: <i>Sekolah Menengah Pertama</i> (collège).
SMA	: <i>Sekolah Menengah Atas</i> (lycée).
SI	: Sarekat Islam (Association islamique).
SNI	: <i>Standar Nasional Indonesia</i> (Organisme de standardisation).
SSM	: <i>Silaturahmi Saudagar Minangkabau</i> (Amicale des commerçants minangkabau).
STOVIA	: (<i>School Tot Opleiding Van Inlandsche Artsen</i>) école de médecine établie en 1902 à Batavia.
TPA	: Taman Pendidikan Al Qur'an (école coranique).
TPI	: <i>Tempat Pelelangan Ikan</i> – criées.
DI/TII	: <i>Darul islam / Tentara Islam Indonesia</i> « pays islamique / Armée islamique indonésienne.
SDI	: <i>Sarekat Dagang Islam</i> / Association des commerçants musulmans.
SI	: Sarekat Islam / Association islamique.
VOC	: <i>Verenigde Oostindische Compagnie</i> , (Compagnie hollandaise des Indes Orientales créée en 1602).

ANNEXES 1 : Liste des cartes

1. Nombre de Minangkabau en 2010 dans l'ensemble de l'archipel	6
2. Nombre de Bugis en 2010 dans l'ensemble de l'archipel	6
3. Nombre de Bugis en 1930 dans l'ensemble de l'archipel	26
4. Nombre de Minangkabau en 1930 dans l'ensemble de l'archipel	27
5. Les migrations à 5 ans des Bugis vers Jakarta	53
6. Les provinces de naissance des Bugis qui résident à Jakarta	56
7. Circonscription de naissance au sein de la province de Sulawesi-Sud des Bugis qui résident actuellement à Jakarta	57
8. Les migrations à 5 ans de Minangkabau vers Jakarta	59
9. Les provinces de naissance des Minangkabau qui résident à Jakarta	61
10. Circonscription de naissance à Sumatra Ouest des Minangkabau qui résident actuellement à Jakarta	62
11. Répartition des Minangkabau par <i>Kelurahan</i> 2000	66
12. La répartition par <i>kelurahan</i> des Bugis en 2000	72
13. Batavia et ses environs aux XVII et XVIII ^e siècles	77
14. La répartition des Bugis (en rouge) et des Malais (en bleu) en 1769	79
15. La croissance spatiale de Batavia/Jakarta	81
16. La répartition de la population dans les districts de Batavia et de Weltevreden en 1930	82
17. Les espaces occupés par les Bugis et les Minangkabau en 1930	86
18. Lieux de résidence des Minangkabau en 1970 selon les <i>Kecamatan</i>	91
19. Lieux de résidence des Minangkabau en 2000 selon les <i>Kelurahan</i> à Jakarta	92
20. Lieux de résidence des Bugis en 1970 selon les <i>Kecamatan</i> à Jakarta	95
21. Lieux de résidence des Bugis selon les <i>Kelurahan</i> à Jakarta en 2000	96
22. Les restaurants minangkabau dans le <i>Kecamatan</i> Matraman, à Jakarta-Est	165
23. Répartition des votes à Jakarta-Nord	186
24. Résultats électoraux dans les circonscriptions (<i>kelurahan</i>) de Jakarta-Est dans lesquelles les Minangkabau résident en grand nombre	191

25. Trame viaire à Kali Baru et dans les alentours (Jakarta Nord)	216
26. Trame viaire à Kamal Muara et dans les alentours (Jakarta Nord)	218
27. Les marqueurs du paysage à Kamal Muara (Jakarta Nord)	220
28. Les marqueurs du paysage à Kali Baru (Jakarta Nord)	221
29. Répartition ethnique dans le quartier Kali Baru en fonction du lieu de résidence (Jakarta Nord)	232
30. Localisation des quartiers étudiés au sein des différents <i>Kelurahan</i> de Jakarta (DKI)	245
31. Marqueurs du paysage au <i>kampung pisang</i> i(Jakarta-Est)	254
32. Marqueurs du paysage à <i>Kelurahan</i> Ulujami (Jakarta Sud)	258
33. Répartition ethnique dans le <i>kampung</i> Pisangan (Jakarta Est) en fonction du lieu de résidence	261
34. Répartition ethnique dans le <i>kelurahan</i> Ulujami (Jakarta Sud) en fonction du lieu de résidence	262

ANNEXES 2 : Liste des figures

1. Répartition des groupes ethniques à Jakarta en 2010	8
2. L'usage de la langue maternelle à Jakarta en 1990	16
3. Répartition ethnique de la population à Jakarta en 2000	18
4. Les itinéraires migratoires (quantifiable) des migrants Bugis vers Jakarta	55
5. Les motifs de la migration des Bugis vers Jakarta	58
6. Les itinéraires migratoires (quantifiables) des migrants minangkabaus vers Jakarta	60
7. Les motifs de la migration des Minangkabau vers Jakarta	63
8. Les motifs du choix d'un quartier de résidence à Jakarta pour les Minangkabau	67
9. Répartition des métiers chez les Minangkabau	69
10. Durée de l'installation des Bugis à Kali Baru	73
11. Le fonctionnement d'un <i>bagang</i>	103
12. L'image stéréotypée offerte des Minangkabau à Jakarta	141
13. La structure sociale type d'un <i>nagari</i> durant l'époque coloniale	154
14. L'architecture minangkabau réputée « traditionnelle » au Taman Mini de Jakarta	157
15. Une maison traditionnelle en Pays minangkabau, à Batu Sangkar, dans le Tanah Datar	157
16. Les <i>Gonjong</i> et les <i>Antiang-antiang</i>	161
17. Résultats des élections législatives de 2019, par circonscription	176
18. Résultats des élections législatives de 2019 au plan national	177
19. Résultats des élections législatives de 2019 à Jakarta	177
20. Caractéristiques socio-économiques des <i>kotamadya</i> qui composent Jakarta	180
21. Répartition de la population selon des critères ethniques par <i>Kotamadya</i> (municipalité)	182
22. Composition ethnique des conseils municipaux en 2019	183
23. Répartition des conseillers municipaux en fonction de leur appartenance religieuse	185
24. Les facteurs qui déterminent les choix politiques des Bugis	189
25. La répartition des suffrages à Jakarta-Est	190
26. La répartition des suffrages dans le <i>Kelurahan Penggilingan</i> (Jakarta-Est)	190
27. Les facteurs qui déterminent les choix politiques des Minangkabau	192
	342

28. « Être Minangkabau signifie-t-il être musulman ? »	196
29. Les affiliations religieuses au sein de la diaspora minangkabau à Jakarta	199
30. L'affiliation des Bugis à une association religieuse	206
31. Pratiquez-vous toujours le rite de Barazanji	209
32. Les conduites d'alimentation en eau à Jakarta ..	299
33. Qualité de l'eau souterraine à Jakarta	302
34. La consommation d'eau chez les Minangkabau à Keurahan Penggilingan	310
35. La répartition du statut foncier à Kali Baru	314
36. La détention du foncier à <i>Kampung Pisangan</i> , Penggilingan	320

ANNEXES 3 : Liste des tableaux

1. La croissance de la population de Jakarta	20
2. La répartition des habitants de Batavia en 1673	21
3. Répartition ethno- raciale de la population de Batavia en 1789	22
4. Répartition des habitants de la ville de Batavia en 1812 – 1813	23
5. Répartition ethnique de la population de Batavia en 1930	24
6. Les « Bugis » dans les recensements successifs	39
7. Les « Minangkabau » dans les recensements successifs	41
8. Superficie, population et densité dans la province de Jakarta (2019)	65
9. Liens entre lieu de travail et domicile chez les Minangkabau de Penggilingan	71
10. Professions exercées par les Bugis à Jakarta	100
11. L'emploi du bugis	137
12. L'utilisation de la langue minangkabau au jour le jour (<i>bahasa sehari-hari</i>)	168
13. Les 5 principaux gagnants des élections à Jakarta Nord	187
14. Répartition professionnelle des Minangkabau du <i>Kampung Pisangan</i>	264
15. La consommation de l'eau (à boire) en 2019 (%)	300
16. Nombre de nouvelles connexions et volumes d'eau vendus	303
17. Modes d'accès des foyers à l'eau propre	304

ANNEXES 4 : Liste des photographies

1. Weltevreden, un quartier aéré et bien desservi	83
2. Une <i>kampung</i> à Senen au début du XX ^e siècle	84
3. L'inondation à Senen dans le <i>kampung</i> de Tanah Tinggi en 1930	84
4. Familles Européennes d'un quartier modeste	85
5. Construction d'un bateau à Tana Beru, Sulawesi-Sud	101
6. Un <i>bagang</i> sur un bateau (<i>perahu</i>) Bugis à Kali Baru	102
7. <i>Kappara</i> chez les Bugis de Sulawesi	107
8. La fête d'anniversaire d'un « <i>punna waé</i> »	108
9. Le portrait interdit : une photo comportant trois personnes	110
10. Aujourd'hui, le <i>bissu</i> est devenu « objet touristique » comme en témoigne cette scène d'un <i>bissu</i> en trains de se piquer sa gorge avec un <i>kriss</i>	116
11. Le rite du <i>mappacci</i>	117
12. Evolution du costume traditionnel Bugis	118
13. Costume traditionnel masculin	119
14. Peinture murale dans le quartier de Kali Baru	124
15. Types de frontons et d'escaliers	129
16. Une habitation bugis « revisitée » à Kali Baru, Jakarta Nord	131
17. Une habitation bugis « revisitée » à Kamal Muara, Jakarta Nord	132
18. Les décors d'une cérémonie de mariage à Jakarta	149
19. Des Minangkabau en tenue de mariage	150
20. L'utilisation de formes architecturales traditionnelles minangkabau par un restaurateur. Le restaurant <i>Sederhana</i> de la rue Kebon Kacang dans le centre de Jakarta	159
21. Un <i>Talempong</i>	163
22. Le réseau "Minang Pemilih Jokowi" présent sur Whatsapp	194
23. Petites filles portant le <i>jilbab</i> à l'école primaire	202
24. Aire de séchage du poisson à Kali Baru	223
25. L'agencement des habitations au fil de la rue reflète les différences de statut social	226

26. La maison d'une aristocrate Bugis à Kali Baru	228
27. Une réunion entre un candidat au poste de gouverneur et les membres du KKSS à Jakarta	242
28. Un exemple de quartier occupé par les classes moyennes urbaines : Taman Buaran Indah	247
29. Vue d'un <i>kampung</i> (<i>Kelurahan Penggilingan</i>) à Jakarta-Est	248
30. Ensemble résidentiel <i>Green Permata</i> dans le <i>Kelurahan Ulujami</i>	250
31. <i>Le kampung</i> Pisangan (Jakarta-Est)	252
32. Un bâtiment avec un toit style Minangkabau dans le <i>kampung</i> Pisangan	255
33. Ensemble résidentiel Minangkabau dans le <i>Kelurahan Ulujami</i>	257
34. Donation en faveur des migrants, à l'occasion de la pandémie de SARS-COVID 19	276
35. Investiture des responsables du <i>Gebu Minang</i>	277
36. Bannière invitant les anciens élèves d'un collège (SMP) de Padang Pariaman à assister à une réunion à Jakarta	278
37. Modes de transport en train de disparaître suite à la mise en place de nouveaux moyens plus modernes	284
38. Un bus de <i>Transjakarta</i>	286
39. Un bus de <i>Transjakarta</i> au milieu d'un embouteillage	287
40. Moyens de transport modernes utilisés à Jakarta	289
41. Le métro (MRT) au temps de la pandémie COVID 19	295
42. La ligne aérienne du <i>LRT</i>	296
43. Kiosque d'eau Palyja » à Kamal Muara	305
44. La camionnette d'un fournisseur privé et le chariot	306
45. L'installation de l'eau en bouteille (remplie à la demande) à Kamal Muara	307
46. Puits chez un Bugis à Kali Baru	309
47. Le nouveau terminal cargo situé en face du quartier de Kali Baru	315
48. Le nouveau terminal cargos situé en face du quartier de Kali Baru vu de l'air	316
49. Le paysage du quartier de pêcheurs à Kali Baru vu de la mer	317
50. Les nouvelles îles artificielles en face du quartier Kamal Muara	318
51. Manifestations des pêcheurs	319

ANNEXES 5 : Liste des images

1. Plan de maison bugis	125
2. La division de l'espace intérieur d'un foyer Bugis	127
3. Types de frontons	128
4. L'intérieur de la <i>rumah gadang</i>	158
5. Lignes desservies par le <i>Transjakarta</i>	290
6. Le plan du réseau de <i>KRL</i>	292
7. Le plan du réseau du MRT (métro)	294
8. Le plan du réseau LRT au sein du système de transport	295

ANNEXES 6 : Enquête de terrain

Numéro d'enquête :

Identité culturelle et Intégration des Bugis et des Minangkabau dans une métropole
d'avenir (Jakarta, Indonésie)

Identité
Nom :
Prénom :
Age :
Adresse :
Profession :
Région d'origine :

1. Depuis quand êtes-vous arrivé (e) à Jakarta ?
 - a. < 5 ans
 - b. Entre 5 – 10 ans
 - c. > 10 ans
 - d. né(e) à Jakarta

2. Quelle est la raison principale de votre migration vers Jakarta ?
 - a. Raison économique
 - b. Raison familiale
 - c. Raison professionnelle
 - d. Autre

3. Par quel moyen de transport êtes-vous arrivé (e) à Jakarta ?
 - a. Avion
 - b. Ligne maritime régulière
 - c. Bateau traditionnel
 - d. Bus

4. Avant d'arriver à Jakarta, avez-vous séjourné dans d'autres provinces ?
- a. Oui
 - b. Non
5. Lors de votre première arrivée à Jakarta, dans quelle circonscription avez-vous résidé (*Kotamadya*) ?
- a. Jakarta-Sud
 - b. Jakarta-Nord
 - c. Jakarta-Centre
 - d. Jakarta- Est
 - e. Jakarta- Ouest

6. Pour quelle raison vous avez choisi cet endroit ?

.....
.....
.....

7. Est-ce que vous avez l'intention de demeurer toute votre vie à Jakarta ?
- a. Oui
 - b. Non

8. Si vous dites non, pour quelle raison ?
- a. Le coût de la vie.
 - b. L'envie de vieillir à la campagne.
 - c. Trouver un meilleur emploi ailleurs
 - d. Autre

9. Est-ce que vous retournez régulièrement dans votre région d'origine ?
- a. Oui
 - b. Non

10. Pour quelle raison retournez-vous dans votre région d'origine ?
- a. Décès famille/ami (e)
 - b. Mariage famille/ami (e)
 - c. Fête de l'Eid el fitr
 - d. Autre

11. Pouvez-vous décrire votre itinéraire migratoire ?

.....
.....
.....

Identité et intégration.

12. Pratiquez-vous toujours votre langue locale ?
 - a. Oui
 - b. Non

13. Si oui, dans quelles occasions ?
 - a. Au quotidien
 - b. Occasionnellement, avec la famille
 - c. Autre

14. Pensez-vous qu'il est important de préserver les traditions et/ou les rituels traditionnels ?
 - a. Oui
 - b. Non

15. Si oui, lesquels ? (choix multiples possibles)
 - a. Mariage traditionnel
 - b. Grossesse
 - c. Naissance
 - d. Autre.....

16. Être Minangkabau / Bugis signifie-t-il être musulman ?
 - a. Oui
 - b. Non

17. Êtes vous marié (e) à un/e Minangkabau (pour un/e Minangkabau) ?
 - a. Oui
 - b. Non

18. Êtes vous marié (e) à un/e Bugis (pour un/e Bugis) ?
 - a. Oui
 - b. Non

19. Pratiquez-vous toujours le rite de *Barazanji* ? (pour un Bugis)
 - a. Oui
 - b. Non.

20. Acceptez-vous les mariages interethniques ?
 - a. Oui

- b. Non
21. Acceptez-vous les mariages interreligieux ?
- a. Oui
 - b. Non
22. Au moment de choisir votre lieu de résidence, quelle était votre principale motivation ?
- a. Le prix abordable
 - b. La proximité avec mon lieu de travail.
 - c. Le rapprochement avec la famille.
 - d. Le confort et la sécurité.
23. Qui vous a aidé à trouver un premier emploi ?
- a. Personne
 - b. Ami/e
 - c. Famille
 - d. Compatriote de même origine
24. Quel est le statut de votre lieu de résidence ?
- a. Propriétaire
 - b. Locataire
 - c. Hébergé(e) par la famille
 - d. Colocataire
25. Avez-vous rencontré des difficultés pour vous intégrer à la société jakartanaise?
- a. Oui
 - b. Non
26. Si oui, pour quelle raison ?
- a. Langue
 - b. Culture
 - c. Appartenance sociale
 - d. Autre
27. Qu'est-ce qui oriente votre choix politique ?
- a. La réputation des personnalités politiques
 - b. L'idéologie politique
 - c. L'intérêt personnel
 - d. Autres
28. L'affiliation religieuse d'une personnalité politique est-elle importante pour vous ?
- a. Oui
 - b. Non

29. Quelles sont vos préférences au plan religieux ?

- a. Muhammadiyah
- b. Nahdlatul Ulama (NU)
- c. Autre.....

30. Que pensez-vous des Bugis ? (Jakartanais de toutes origines)

.....
.....
.....

31. Que pensez-vous des Minangkabau ? (Jakartanais de toutes origines)

.....
.....
.....

ANNEXES 7 : Liste des personnes interviewées

1. M. Taufik Abdullah (un Minangkabau, 83 ans).
2. M. Muhammad Nur (un Bugis, 72 ans).
3. M. Zaherman (un Minangkabau, 70 ans).
4. M.Datuk Wilmar (un Minangkabau, 69 ans)
5. M. Jafar (un Bugis, 60 ans).
6. Mlle Syahriani (une Minangkabau, 21 ans).
7. M. Suparman (un Bugis, 48 ans).
8. M. Mochtar Naim (un Minangkabau, 87 ans)
9. M. Daeng Mansyur Amin, (un Bugis, 54 ans).
10. Mme. Nurhayati Rahman (Une Bugis, 65 ans).
11. Mme. Puang Besse (une Bugis, 62 ans).
12. Rahmat (un Betawi, 25 ans).
13. Mlle. Arini (Une Minangkabau, 25 ans).
14. Mme. Gebi (une minangkabau, 35 ans).
15. M. Afriza (un Minangkabau, 40 ans)
16. Mme. Puang Henny (une Bugis, 65 ans).
17. M. Syarifuddin, (un Bugis, 50 ans).
18. M. Nasaruddin, (un Bugis, 42 ans)
19. M. Hasan (un Betawi, 50 ans)

Identité culturelle et intégration des Bugis et des Minangkabau dans une métropole d'avenir (Jakarta, Indonésie)

Résumé

Cette thèse porte sur l'identité et l'intégration des Bugis, un groupe ethnique originaire du sud de Sulawesi, et des Minangkabau originaires de l'ouest de Sumatra dans l'espace urbain jakartanais. La problématique est la suivante : comment ces deux groupes se sont-ils fondus au sein de l'espace urbain métropolitain ? Ont-ils réussi à préserver leur identité ou bien ces identités se sont-elles dissoutes ? La thèse débute par l'étude du parcours migratoire des uns et des autres vers Jakarta, l'objectif étant de préciser le contexte et les conditions de ces migrations. L'arrivée et l'intégration dans la capitale de migrants issus de cultures différentes, certains depuis des siècles, n'est pas sans poser nombre de questions de nature identitaire : coexistence entre ruraux et urbains, rapports inter-ethniques, etc. C'est l'objet de la seconde partie. La troisième partie traite essentiellement de la question de la pluralité des réseaux à l'origine de l'intégration des différents groupes, sans oublier le thème de l'insécurité foncière.

Mots-clés : Bugis, Minangkabau, identité, intégration, migration, Jakarta, Indonésie.

Cultural identity and integration of Bugis and Minangkabau in the metropolis (Jakarta, Indonesia)

Summary

This dissertation is concerned with the questions of the identity and integration of the Bugis, an ethnic group from South Sulawesi, and the Minangkabau from West Sumatra in the urban space of Jakarta. The research problems are as follows: how did these two groups merge within the metropolitan urban space? Did they succeed in preserving their cultural identities or did these identities dissolve? The dissertation begins with the study of their migratory route towards Jakarta. The objective is to learn in detail the context and the conditions of these migrations. At the second part, it discusses the question of identity. The arrival and the integration of the migrants from different cultures in the capital city of Indonesia raise many questions of identity due to the coexistence between rural and urban identities, inter-ethnic relations, etc. The third part essentially deals with the question of the plurality of networks which has facilitated the integration of these different groups, also discuss the challenge of integration which related to the land insecurity status.

Keywords: Bugis, Minangkabau, identity, integration, migration, Jakarta, Indonesia.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED VII (0434) – Espaces, sociétés et aménagement
191 rue Saint-Jacques, 75005 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Géographie