

Le triple événement de Palu : processus de mise en mémoire et de transmission d'une catastrophe sur l'île de Sulawesi.



Mémoire de Master 2 en Anthropologie sociale et culturelle

Présenté par Maëva Eyquem

Sous la direction de Fabienne Martin

Septembre 2024

Université de Toulouse Jean Jaurès
UFR HAA, département Anthropologie
Master 2 mention Anthropologie
Parcours Anthropologie Sociale et Culturelle
Année universitaire 2023-2024

**Le triple événement de Palu : processus de mise en mémoire et
de transmission d'une catastrophe sur l'île de Sulawesi.**

Mémoire de Master 2 en Anthropologie sociale et culturelle

Présenté par Maëva Eyquem

Sous la direction de Fabienne Martin

Septembre 2024

Remerciements

« Ainsi les espaces de ma mémoire se couvraient peu à peu de noms qui, en s'ordonnant, en se composant les uns relativement aux autres, en nouant entre eux des rapports de plus en plus nombreux, imitaient ces oeuvres d'art achevées où il n'y a pas une seule touche qui soit isolée, où chaque partie tour à tour reçoit des autres sa raison d'être comme elle leur impose la sienne. »

(Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Tome VIII (3) : 320).

Je voudrais d'abord remercier ma directrice de recherche Fabienne Martin pour ses précieux conseils, relectures et encouragements, ainsi que pour sa patience et son accompagnement au cours de ces deux années de master. Je remercie également toute l'équipe pédagogique de l'université de Toulouse et les intervenants responsables de ma formation, pour avoir assuré la partie théorique de celle-ci. Bilel, pour son soutien inconditionnel et constant, et à mes parents pour leur écoute.

Merci à Erwin, sans qui ce mémoire n'existerait pas. A notre rencontre chez Poppy, aux noix de bétel mâchées à moitié, au nombre trop élevé de *kretek* fumées et pour toutes ces pannes d'essence toujours trop proches de la station. Merci pour ta participation, ta générosité et ton professionnalisme.

Je tiens à remercier tous mes interlocuteurs sur le terrain qui ont nourri ces réflexions, m'ont aidé à comprendre tout ce que je ne comprenais pas et ont accepté de partager avec moi un bout de vie, un bout de leur drame, un peu de larmes et beaucoup de rires. Merci à mes hôtes pour leur accueil, à Kak Alde pour les balades au marché et à Kak Diane pour toutes nos discussions tardives. Merci à Pak Anas et à Kak Agi, pour leur gentillesse sans fin, pour les souvenirs partagées et les rencontres qu'ils ont facilité. Merci à Hendra, pour m'avoir partagé sa passion pour la culture kaili et m'en avoir ouvert les premières portes. Et enfin, merci à Pak Akram et Pak Effendy pour leur engouement pour cette recherche.

« Il semble que les événements soient plus vastes que le moment où ils ont lieu et ne peuvent y tenir tout entiers. Certes, ils débordent sur l'avenir par la mémoire que nous en gardons, mais ils demandent aussi une place au temps qui les précède. Certes, on dira que nous ne les voyons pas alors tels qu'ils seront, mais dans le souvenir ne sont-ils pas aussi modifiés ? »

(Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Tome XII (2) : 404).

Sommaire

Remerciements	4
Sommaire	6
Introduction	8
Chapitre 1 :	18
S'approprier des espaces transformés	18
I. Redécoupage de l'espace habitable	19
a. La création de nouveaux espaces	20
b. Cohabiter avec la zone rouge	25
II. Résistances	32
a. Un sentiment de confusion	32
b. Des populations délogées ?	35
III. Le « paysage catastrophe »	39
a. « Nos » ruines ?	41
b. Les ruines : un support d'expression	46
Chapitre 2 :	52
Mettre en récit et interpréter l'événement	52
I. Raconter le désastre	52
a. Notre catastrophe	52
b. Raconter l'urgence : entraide, héros et conflits	59
c. Des récits sensibles	64
d. Comparer et mesurer le désastre	66
II. Récits « mistik » : des indices sur la nature de l'événement ?	70
a. Annoncer la mort	70
b. Avertir : le rôle des ancêtres	72
c. La relation homme - crocodile	77
III. Interprétations du désastre : entre religion et culture	80
a. Le désastre : un châtement divin ?	82
b. Le rituel Balia : un fléau ?	85
Caractéristiques du rituel Balia	85
La responsabilité du Balia	87
Nuire à la communauté ?	90
Chapitre 3 :	97
Appréhender la mort collective	97
I. Traiter l'urgence	97
a. Inhumations de masse	100
II. Comblent l'absence	104
a. Funérailles sans corps et cénotaphes	105
b. Retrouver les disparus	108

c. Exhumer les disparus	113
III. Composer avec les mal-morts	116
a. Les arwah : des fantômes comme les autres ?	117
b. Raconter l'apparition	119
c. Percevoir les fantômes	122
Chapitre 4 :	126
Intégrer l'événement dans le temps de l'Histoire	126
I. Le monument : support favori de mémoire	126
a. « Faire » le monument	126
b. Revalorisation du territoire : des monuments utiles ?	132
c. Commémorer	140
II. Réactualiser les savoirs traditionnels kaili	145
a. Une histoire locale des désastres	145
b. Transmettre la mémoire du désastre, transmettre l'identité kaili ?	150
c. Résilience et « mentalitas kaili »	155
Annexes	161
Glossaire	172
Bibliographie de référence	173
Table des illustrations	185

Introduction

Palu, capitale de la province de Sulawesi Centre sur l'île de Sulawesi en Indonésie est une ville d'environ 360 000 habitants située sur le détroit de Makassar, au cœur de la baie de Palu. Positionnée au point de rencontre des plaques tectoniques pacifique, eurasiennne et indo-australienne, la ville est également traversée par la faille sismique de Palu-Koro et constitue donc un espace à risque sismique. Le 28 septembre 2018 à 18 heures 02, un mouvement horizontal de la faille engendre un séisme de magnitude 7.5 sur l'échelle de Richter. Simultanément, il provoque un effondrement sous-marin de plusieurs plages de la baie ainsi que quinze glissements de terrain dans les trois régences de Palu, Sigi et Donggala, désormais regroupées sous l'appellation « *Pasigala* ». La base de données *EmDat* fait état de 4 140 morts, incluant les disparus et les victimes non identifiées, dont la plupart sont survenues dans la régence de Palu. Au total, 173 000 personnes sont déplacées de manière permanente et les dégâts matériels sont estimés à 1.3 milliards de dollars (Iuchi, et al., 2023). Quelques minutes après le séisme, les glissements de terrain sous-marins provoquent plusieurs tsunamis dans différents villages de la baie, enregistrant des vagues jusqu'à 9.1 mètres de hauteur (Omira, et al., 2019). Au total, trois vagues s'écrasent sur la plage de Talise à Palu. L'ampleur des dégâts peut être attribué à plusieurs facteurs : un nombre de balises sous-marines insuffisant, créant des failles dans le système de prévention, une cartographie tardive en 2010 de la faille de Palu-Koro suite à de nouvelles réglementations ministérielles, et une défaillance dans l'identification et la communication des sites en proie aux glissements de terrain. Si le triple-événement de 2018 est le plus important enregistré et médiatisé à Palu jusqu'à lors, les habitants de la baie gardent en mémoire plusieurs désastres, remontant jusqu'au début du XXI^{ème} siècle.

Constituée de près de 300 groupes ethniques différents, l'Indonésie fait preuve d'une grande diversité culturelle et linguistique dont le gouvernement a fait la devise du pays : « *Bhinneka tunggal ika* » (« diverse et une à la fois »). Historiquement, les peuples indonésiens sont à l'origine animistes puis se convertissent par des vagues successives et inégales sur le territoire au bouddhisme, à l'hindouisme et à l'islam. La christianisation de certains peuples, à l'inverse des autres religions, va de pair avec l'histoire de la colonisation et n'est pas pacifique. Ainsi, l'islam apparaît comme un rempart contre l'influence des européens et les conversions forcées, faisant de l'islam la religion dominante en Indonésie et par la même occasion un

dénominateur commun dans un archipel si diversifié (Aarsse, 1993). La population de la baie de Palu est constituée à majorité d'habitants issus du groupe ethnique *kaili* originaire des milieux montagneux de la province de Sulawesi Centre. Concentrés dans les vallées, les *kaili* pratiquent l'agriculture, la culture de riz et le commerce, et vivent aussi de la pêche lorsqu'ils habitent les côtes de la région comme à Palu. La communauté *kaili* compte douze sous-groupes répartis dans toute la province : les *Kaili Rai, Ledo, Da'a, Tara, Ta'a, Inde, Ija, Doi, Moma, Edo, Ende* et les *Kaili Unde*. Ils partagent tous la même langue, divisée en douze dialectes correspondants aux sous-groupes. La communauté *kaili* des villes de Palu et de Donggala est majoritairement composée d'individus issus de groupe Ledo, qui appartiennent au groupe ethno-linguistique malayo-polynésien. Si la plupart des indonésiens se définissent d'abord par leur appartenance ethnique, le pays comporte également la plus grande population musulmane du monde et se définit comme une république religieuse. Ainsi, malgré un passé animiste et à l'exception de quelques sous groupes, les *kaili* sont aujourd'hui majoritairement musulmans sunnites avec une forte influence du soufisme. A Palu, ils cohabitent avec les groupes *bugis* et *makassar*, ayant émigré du sud de l'île et minoritairement avec le peuple *toraja*, respectivement musulmans et pentecôtistes.

Méthode d'enquête

Cette enquête de terrain, conduite durant deux mois de février à avril 2024, nous a conduit sur les traces du désastre dans plusieurs sites sinistrés de la région de Pasigala. Sur les quinze sites de liquéfaction identifiés, nous concentrerons notre recherche sur les villages de Balaroa et Petobo, et nous évoquerons les zones sinistrées de Jono Oge et de Sibalaya. Concernant les espaces affectés par le tsunami, nous mettrons la focale sur les plages de la ville de Palu concentrant le plus de dégâts : Talise, Lere et les quartiers de Komodo et de Kampung Nelayan. Nous mentionnerons également le village de Kalukubula dans la province de Sigi lui aussi touché par le séisme, où Diane et Alde nous ont généreusement hébergés durant ces deux mois. Le travail présenté ici est le fruit de deux mois intenses, ayant donné lieu à des nombreuses rencontres fortuites et entrevues informelles. Quelques entretiens, plus officiels, ont été enregistrés afin de garder une trace de très longs échanges, principalement dans le cadre de discussions de groupe où la traduction en temps réel s'avérait difficile. La grande majorité des entretiens se déroulaient de manière non-directive, en raison de leur caractère informel, à l'exception de quelques entretiens très formels notamment face à l'ancien maire de Palu, Dr. Hidayat, et le directeur de l'université islamique de Datokarama, Dr.

Lukman¹. J'ai eu la chance de partager cette expérience de terrain avec Erwin, un ami toraja, qui s'est chargé de la traduction vers l'anglais durant le séjour et grâce à qui j'ai fait la connaissance de Diane et Alde, ses cousines.

Nos zones de recherches étant plutôt élargies, notre panel d'interlocuteurs s'inscrit dans la même lignée. Nous avons pu nous entretenir avec des personnes issues de classes sociales très diverses : de Tamsir, descendant du dernier roi de Palu; aux ferrailleurs de Petobo; mais surtout avec des rescapés qui, malgré leur classe sociale d'origine, ont perdu leur résidence principale et cohabitent désormais dans les *huntap*. Si la présence d'Erwin a grandement facilité mon insertion sur le terrain ainsi que la qualité et la quantité des informations que nous avons pu récolter, sa présence a tout de même instauré quelques limites. En effet, le nombre d'hommes que nous avons rencontré est supérieur à celui de nos interlocutrices féminines, puisque ces dernières socialisent généralement en groupes non-mixtes dans lesquels la présence d'Erwin ne serait pas admise. Mon statut d'étrangère voyageant seule a elle aussi eu son importance dans la manière dont s'est déroulée l'expérience de terrain ethnographique. Motivés par la curiosité, notre venue au sein des villages et de quelques événements populaires ont parfois entraîné de petits rassemblements inopinés qui m'ont valu de nombreuses invitations et ont créé de nombreuses opportunités d'entretiens.

Malgré les aspects bénéfiques, le recours à la traduction sur le terrain pose tout de même certaines limites. La première difficulté provient des différents niveaux de traduction. En effet, Erwin ne parle pas le français mais l'anglais, traduisant donc les échanges de l'indonésien vers l'anglais; afin d'écrire un mémoire en français. Ces jeux de langue provoquent inévitablement des pertes de sens et d'informations qui doivent être acceptés, malgré des efforts conséquents. De ce constat découle des limites dans l'attention qui peut être portée sur l'importance et le sens des mots utilisés par nos interlocuteurs. Le souci de justesse de la traduction m'a beaucoup préoccupée sur le terrain puisque cette opération engage et nécessite une relation de confiance entre l'ethnographe et le traducteur qui s'exerce à double sens. Si l'ethnographe doit supposer *a priori* de la justesse des informations qu'on lui fournit, le traducteur qui -comme dans le cas d'Erwin- n'est pas un traducteur

¹ La plupart des prénoms de nos interlocuteurs ont été modifiés à des fins d'anonymisation, à l'exception de certains personnages publics qui ont accepté ces entretiens en tant qu'ancien membre du gouvernement ou comme auteur. D'autres noms ont été conservés selon la volonté de nos interlocuteurs les plus proches, que nous avons souhaité respecter afin de les remercier pour leur engagement dans cette recherche.

professionnel et n'est pas familier du domaine de l'anthropologie, se trouve régulièrement déconcerté par la pertinence de certaines questions et doit se charger, plus qu'une opération de traduction, d'un effort de reformulation des interrogations dans des termes et des expressions conformes à la culture indonésienne. Finalement, les entretiens ont été retranscrits grâce à l'aide de Nathaniel, mon professeur d'indonésien, qui a généreusement accepté de m'aider dans la traduction de nombreux entretiens. Les extraits ont d'abord été retranscrits dans leur langue originale, l'indonésien, puis traduits en anglais. Je me suis ensuite chargée de traduire ces extraits vers le français, en m'appuyant sur les transcriptions indonésiennes et anglaises. Les transcriptions originales et la traduction anglaise de chaque extrait d'entretien inséré dans le mémoire sont disponibles dans la partie Annexes.

Rupture

Pour mon mémoire de Master 1, j'ai réalisé une ethnographie de terrain dans la Vallée de San Fernando en Californie sur les modes de présence d'un séisme qui a secoué la ville de Los Angeles en janvier 1994. Ces données m'ont alors permis de dégager trois axes pertinents pour appréhender la présence de l'événement : les récits, l'espace et les gestes. Sur place, j'ai pu observer que les récits assuraient une réactualisation quotidienne de l'événement. Les lieux de mémoire, secondement, réinscrivaient l'évènement spatialement dans les trajectoires des rescapés. Finalement, c'est par les gestes et les nouvelles habitudes que mes interlocuteurs intégraient dans leur quotidien l'héritage du séisme. A ma reprise d'étude en 2023, j'ai voulu m'inscrire dans le prolongement de cette première expérience de terrain en maintenant mon intérêt pour l'étude du désastre et des processus de mise en mémoire qui l'accompagnent.

L'anthropologie des catastrophes, champ relativement récent, découle des *Disasters Studies* qui voient le jour dans les années 1950 aux Etats-Unis. En plein contexte de Guerre Froide, et dans l'attente redoutée d'une attaque nucléaire, les autorités américaines cherchent à anticiper le comportement des populations en finançant de nombreuses recherches sur l'impact des catastrophes naturelles et technologiques. La sociologie et la psychologie sont les premières à s'en saisir, suivies de près par la géographie qui élabore le concept de « vulnérabilité ». Avant les années 2000, l'anthropologie s'est peu saisie de la notion de « catastrophe », ou seulement par le prisme de la culture du risque comme l'ont fait Hoffman et Oliver Smith en 1999. Depuis une vingtaine d'années, le champ s'est enrichi de nouvelles

contributions venant réintroduire la catastrophe sur la scène scientifique grâce à des auteurs comme Gaëlle Clavandier (2004), Sandrine Revet (2007) ou encore Julien Langumier (2008), qui proposent d'appréhender la catastrophe comme un terrain d'étude à part entière, afin d'instaurer une véritable anthropologie des catastrophes. Basée sur des études de terrain, cette approche utilise l'étude des catastrophes comme un outil révélateur afin de décrire et de comprendre les sociétés contemporaines et les événements qui s'y produisent. Pour Sandrine Revet, il s'agit d'identifier ce qui se produit dans les failles de la catastrophe et de comprendre comment des phénomènes physiques tels que les catastrophes naturelles deviennent des événements sociaux. Plus récemment, Gaëlle Clavandier (2015) propose de considérer la catastrophe comme un fait social total : par la rupture qu'elle crée dans l'espace et le temps, elle impacte et mobilise de nombreuses dimensions de la société (familiale, économique, religieuse, juridique...). C'est donc dans le prolongement de ces autrices que nous aimerions inscrire cette recherche.

A partir de l'événement de Palu, il s'agit de tenter de mettre au jour le processus qui permet à la catastrophe naturelle d'acquérir une dimension sociale. Comment le séisme devient-il *kejadian* ? Comment la liquéfaction devient-elle *tragedia* ? Et comment le 28 septembre 2018 devient-il *bencana*² ? Au cœur de ce champ de la recherche anthropologique, la définition même de la notion de « catastrophe » soulève des questionnements. Les anthropologues cités précédemment s'accordent aujourd'hui à définir la catastrophe comme ce qui fait rupture et événement au sein d'un système. A l'inverse de sa qualification « naturelle », les anthropologues contemporains relèvent plutôt les facteurs humains qui rendent l'événement naturel catastrophique comme l'explique Maude Reitz : la catastrophe « n'existe fondamentalement pas en soi mais toujours dans une interaction avec l'Homme. Ce qui définit un désastre c'est l'ampleur des bouleversements qu'il cause aux hommes [...]. Si les événements existent c'est parce que les hommes les regardent » (Reitz, 2011). Pour Olivier-Smith et Hoffman, la catastrophe est un processus qui se déclenche à partir d'un événement qui combine une force potentiellement destructrice d'un environnement naturel (modifié ou construit) et une population dans une situation vulnérable (construite socialement et économiquement) qui résulte en la perturbation de la satisfaction des besoins sociaux, physiques d'un individu et de l'ordre social et du sens (Oliver-Smith, Hoffman, 1999). En effet, un désastre ou une catastrophe n'est jamais le fruit d'un événement climatique seul mais

² Termes indonésiens entendus chez de nombreux rescapés : « *kejadian* » signifie événement; « *tragedi* » vaut pour tragédie; et « *bencana* » se traduit par catastrophe.

bien d'une interaction entre une désorganisation de la société et un choc environnemental. Ainsi, les conséquences sont proportionnelles à la vulnérabilité sociale (Hermesse, 2016). Chaque catastrophe dite « naturelle » abrite donc une dimension construite. Penser la catastrophe en anthropologie nécessite un changement de perspective : la catastrophe n'est pas une réalité matérielle unique mais un concept qui qualifie des réalités variées. Que veut ainsi dire un événement comme celui de 2018, dans une société fortement exposée aux aléas sismiques et climatiques ?

Le *Center for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED) qualifie de catastrophe un événement regroupant au moins une de ces quatre caractéristiques : dix morts ou plus, cent personnes ou plus directement affectées, un appel à l'aide internationale, ou une déclaration d'état d'urgence. Pour l'organisme *DesInventar*, la catastrophe représente tous types d'effets néfastes pour les vies, les biens et les infrastructures provoqués par divers phénomènes destructeurs. Ces deux définitions, radicalement différentes, ont donc un impact sur le recensement des catastrophes (Hermesse, 2016), mais également sur ce qui « fait catastrophe » pour une société donnée. Le terme « catastrophe » a été emprunté au grec *katastrophé* qui signifie bouleversement, fin, dénouement : elle représente ainsi un événement bref qui entraîne des conséquences durables sur la vie économique, sociale, et artistique d'un groupe humain (Rigeade, 2016). En indonésien, il correspond au terme « *bencana* », largement utilisé par les survivants de Palu lors des entretiens. Plus rarement et surtout à l'écrit, le terme « *tragedi* » est graffé sur les ruines laissées par le passage du tsunami. Il renvoie au terme grec *tragôidia* qui désigne une pièce de théâtre qui mélange actions héroïques et personnages illustres, inspirant pitié et terreur et qui se solde toujours par la mort d'un des personnages centraux, sinon condamné à un destin malheureux. Ainsi, ces deux termes empruntés au grec nous permettent de saisir la dimension dramatique et inattendue de l'événement, intrinsèquement lié au malheur et à la mort. En alternative au terme de « *bencana* », celui de « *kejadian* » est aussi fréquemment mentionné que l'on peut traduire en français par « événement ». En anthropologie, la notion d'événement symbolise une rupture, une irruption brutale dans la continuité du temps qui altère notre rapport au passé, la mémoire et à l'avenir, le champ des possibles (Reitz, 2011). Ainsi, toutes les définitions semblent s'accorder sur l'importance d'une temporalité, d'un rythme qui se brise et qui marque une fin et un début :

« *La question qui nous est posée par [...] ce qui fait événement - est la question du temps et, plus précisément, de cette situation inédite et singulière à laquelle*

nous nous trouvons confrontés dans un présent qui paraît indéductible du passé et qui rend très incertain l'avenir. »

(Lévy, Olazabal, 2006 : 28)

L'événement, comme la catastrophe, ont pour caractéristique de troubler leur spectateur et de créer la confusion : il se caractérise par le trouble qu'il provoque et par sa démesure qui semble excéder toute représentation sensée (Soucaille, Martin, 2014). Pour Alban Bensa et Didier Fassin, l'évènement revêt également une spécificité temporelle et manifeste à lui seul une rupture de l'intelligibilité :

« A un moment donné, littéralement, on ne se comprend plus, on ne s'entend plus. Le sens devient incertain. Loin d'interpréter comme nous le faisons quotidiennement, sans y songer ou presque, tout à coup, nous ne sommes plus assurés de nos grilles de lecture. »

(Bensa, Fassin, 2002)

Ainsi, les notions de catastrophe et d'évènement se rejoignent et se complètent puisqu'elles comportent chacune la notion d'un temps discontinu, brisé par un élément bref et démesuré. La catastrophe et la tragédie apportent néanmoins une nuance en plus : celle du dramatique, de la mort et du malheur. « *Bencana* » peut aussi être traduit par désastre, dont le sens en français diffère quelque peu de la catastrophe. De l'italien *disastro*, il renvoie à la mauvaise position d'un astre, pensée comme responsable d'événements funestes. Ce dernier terme ajoute ici une nouvelle dimension : la question de la responsabilité du désastre. Finalement, comme pour donner sens à tous les termes que nous avons évoqués ici, les rescapés du triple-événement s'auto-dénoient largement par le terme « *kurban* » (« victime »), qui vient créer une communauté de l'après-désastre. Ainsi, nous utiliserons donc à plusieurs reprises et en alternance ces termes dans le déroulé de notre argumentaire, qui par leur définition et leur étymologie nous paraissent pertinent pour appréhender l'évènement de Palu, s'interroger sur son impact sur les trajectoires de vie des rescapés et questionner les régimes d'interprétation dont il fait l'objet.

Mémoire

En anthropologie, deux manières distinctes d'étudier la catastrophe sont observées. Elle peut être étudiée dans le temps de l'urgence et dans la réponse immédiate qu'elle oblige,

comme le fait Sandrine Revet à propos des coulées de boue au Venezuela (2007), et traiter de la manière dont la catastrophe met en lumière les normes sociales d'une société, et les acteurs nationaux et internationaux qu'elle convoque. Comme le fait Julien Langumier à propos des inondations dans l'Aude (2008), la catastrophe peut aussi être étudiée *a posteriori*, grâce aux traces qu'elle laisse derrière elle. En effet, le temps de la catastrophe est un temps long comme l'expliquent Ignace Olazabal et Joseph Lévy, rapportant les propos de Fernand Braudel :

« L'événement est une "poussière" : au moment où on en parle il a déjà eu lieu et ne peut susciter qu'une pensée de la trace, de l'empreinte, des marques, des restes, des vestiges ou des archives. »

(Lévy, Olazabal : 29, 2006)

Au cœur de la dimension temporelle contenue dans les notions de catastrophe et d'évènement, la question de mémoire est latente. Étudier l'évènement en anthropologie nécessite en effet de regarder le changement au travers de ceux pour qui le passé représente un endroit ou quelque chose a pris fin et le présent quelque chose qui commence (Soucaille, Martin, 2014). La catastrophe nécessite donc de travailler à partir de traces et de formes de présence d'un évènement qui appartient déjà au registre du passé et donc à la mémoire, encore vive, des rescapés. Ces traces peuvent prendre la forme de lieux, de récits, d'objets, et être incarnées par des personnes, dans les sens et jusque dans les corps, venant stocker les traces mémorielles de la violence. Pour Joël Candau, l'anthropologue de la mémoire s'intéresse aux représentations partagées du passé ou celles qui sont supposées être partagées, aux circonstances de leur émergence, et à ce que les membres de ces sociétés disent de ces représentations. Ainsi, il a pour objet les formes partagées du souvenir et de l'oubli (Candau, 2005). La « mémoire collective » telle qu'employée par Maurice Halbwachs renvoie à une mémoire partagée par les membres d'un groupe et d'une communauté, autour d'évènements qui détiennent une place dans la vie du groupe. En réfutant l'opposition de la mémoire collective à la mémoire individuelle, Halbwachs va plus loin et définit la mémoire comme éminemment collective :

« Mais nos souvenirs demeurent collectifs, et ils nous sont rappelés par les autres, alors même qu'il s'agit d'évènements auxquels nous seuls avons été mêlés, et d'objets que nous seuls avons vus. C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls. Il n'est pas nécessaire que d'autres hommes soient là, qui se distinguent

matériellement de nous : car nous portons toujours avec nous et en nous une quantité de personnes qui ne se confondent pas. »

(Halbwachs, 1950 : 6)

Ainsi, choisir pour objet d'étude un événement plus récent en seconde année de Master nous permet, non pas de simplement rendre compte d'une mémoire collective mais de tenter d'en documenter les mécanismes qui mènent à son élaboration ainsi que les motivations en faveur de la conservation mémorielle de l'événement. En effet, par quelles pratiques sociales un événement désastreux est-il mis en mémoire ? Quels sont les éléments choisis pour intégrer la mémoire collective de l'événement ? Et quels sont ceux destinés à être oubliés ?

Mort et disparition de masse

Ma seconde expérience de terrain ethnographique à Palu a intégré de nouvelles problématiques à ma recherche : la mort collective et la disparition massive des victimes. Après le triple-événement de Palu, la quantité de corps, l'absence d'électricité ainsi que la destruction d'un nombre conséquent d'infrastructures sanitaires ont largement compliqué le processus d'identification des victimes, accélérant la détérioration des corps, finalement transportés dans une fosse commune. En raison de la situation de crise économique, sanitaire et sociale, la bonne tenue des rites funéraires a été mise à mal et la majorité des défunts ont été inhumés sans avoir reçu les rites funéraires adéquates, ni pour certains avoir été identifiés. Ces problématiques qui surgissent à chaque catastrophe « naturelle » et dont Palu n'a pas été exempté, ont d'importantes conséquences d'un point de vue social et psychologique pour les rescapés et engendrent des « mal-morts », créant la possibilité de retour des défunts sous des formes diverses. Accorder une place dans la description ethnographique à ces spectres peut permettre de documenter ce que la violence et la perte de masse font à la mémoire et la manière dont les relations se déchirent ou se recomposent à partir de ces événements : la disparition devient ainsi un événement en soi (Delaplace, 2018). Inclure les spectres dans la description ethnographique permet ainsi de faire état de certaines croyances concernant l'au-delà et d'insérer à notre recherche de nouvelles problématiques : Quelles sont les conséquences de cette transformation du rite funéraire pour les défunts et pour les rescapés ? Quelles sont les conditions posées au retour des morts ? De quelle manière affectent-ils leur voisinage, leurs hôtes, ainsi que les lieux qu'ils occupent ? Comment leurs apparitions sont-elles mises en récit et que signifient-elles ? Et, comment ces entités sont-elles accueillies

ou éloignées ? En réorganisant radicalement le monde connu, la catastrophe crée l'absence et donne naissance à de nouvelles pratiques qui permettent de composer avec un nouveau monde. Le temps de l'urgence passé, comment les populations réalisent-elles la transition d'un monde en recomposition ? Quels sont les processus qui permettent à l'événement de basculer dans le registre de la mémoire collective ? Pour tenter de mettre de la lumière sur ces phénomènes, nous avons identifié différentes étapes qui, à l'aide de rites, permettent aux rescapés d'envisager un « retour à la normale », en faisant basculer la catastrophe de l'actuel vers le souvenir. La première étape renvoie à une « reterritorialisation » (Revet, 2007) des espaces sinistrés, transformés par le passage de la catastrophe. Nous verrons ainsi de quelle manière les rescapés organisent leur nouvelle pratique de l'espace entre « zone rouge », ruines et *huntap*. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la mise en récit de l'événement et des signes annonciateurs qui l'ont précédé, ainsi qu'aux interprétations dont il a fait l'objet *a posteriori*. Les nouvelles pratiques funéraires engendrées par la disparition de masse, et les spectres qu'il en résulte forment l'objet de notre troisième partie. Finalement, nous étudierons les efforts de patrimonialisation des zones sinistrées et de commémoration de l'événement, et les pratiques de transmission qui les encadrent en tentant de s'inscrire dans une histoire traditionnelle *kaili* du désastre.

Chapitre 1 :

S'approprier des espaces transformés

Le 28 septembre à 18h02, un séisme de magnitude 7.4 frappe la baie de Palu, dont l'épicentre est situé dans le village de Lende. L'alerte au tsunami est alors déclenchée par l'Agence de météorologie, climatologie et géophysique d'Indonésie (BMKG) pour le détroit de Makassar puis rapidement annulée, même si peu de gens en ont été informés, le séisme ayant coupé tout moyen de télécommunication. Le séisme dévastateur a été précédé, aux alentours de 14 heures et de 15 heures, de plusieurs petits tremblements de terre annonciateurs. Le séisme principal provoqua des coulées de boue dans le quartier de Balaroa provoqué par l'effondrement de la route d'environ 7 mètres en raison d'une liquéfaction des sols; ainsi qu'au village de Petobo où un système d'irrigation obsolète s'effondre. Dans les villages de Sibalaya et Jono Oge, une partie du système d'irrigation s'effondre et provoque des glissements de terrain, moins importants que les autres. En outre, plusieurs départs de feux sont recensés à Balaroa, probablement causés par des fuites de gaz ou des bidons d'essence stockés par les habitants. Les secousses telluriques font apparaître des crevasses, plus ou moins profondes, et plus rarement des gouffres remplis d'eau chaude. A Balaroa, les rescapés décrivent un effet « *blender* » (les victimes sont attirées vers le centre) dans la boue, piégeant ainsi des centaines de personnes. Au même moment, les plages de Talise, Lere, Komodo et Kampung Nelayan s'effondrent à plusieurs mètres de profondeur engendrant trois vagues d'environ 5 à 7 mètres de haut qui s'abattent sur la baie.

La catastrophe est un événement transformateur : elle détruit, renverse et bouleverse l'ordre établi. La manifestation la plus apparente de ce bouleversement est celle de l'espace, en balayant les barrières séparant les milieux « naturels » des milieux habités : l'eau est dans la maison, la boue est dans le village, et la maison est enterrée. Avec le temps, une végétation luxuriante s'est installée dans les zones sinistrées, au profit de nouveaux espaces destinés à accueillir la masse de sinistrés déplacés. Plusieurs géographes (Moatty et al., 2019) s'accordent sur cinq phases de reconstruction post-catastrophe : l'urgence, la réhabilitation, la restauration, la reconstruction et le relèvement; comprises dans une temporalité spécifique à la catastrophe (entre quatre et vingt ans). Aujourd'hui, Palu semble se situer entre les deux

dernières phases : la reconstruction des principaux axes routiers détruits est achevée, à l'exception de la promenade de la plage et le pont IV qui est encore à l'état de projet. Les infrastructures sanitaires et sécuritaires ont été rénovées, et la construction de la plupart des *huntap* destinés à accueillir les populations délogées a abouti. Si les populations aspirent au relèvement de la ville, la catastrophe est néanmoins omniprésente dans le paysage visuel et sonore par la présence de ruines, de routes dévastées, d'une digue anti tsunami, de constructions temporaires, et de camions de transport des matériaux. La reconstruction, successive à la destruction, reproduit un processus similaire de transformation du paysage où deux logiques principales s'affrontent : celle du « vivre avec » et la logique de la rupture, soutenue par des acteurs différents. Ces éléments nous invitent à nous questionner sur le rapport que la population locale entretient avec cette nouvelle géographie post-désastre, entre cohabitation, appropriation et résistances.

I. Redécoupage de l'espace habitable

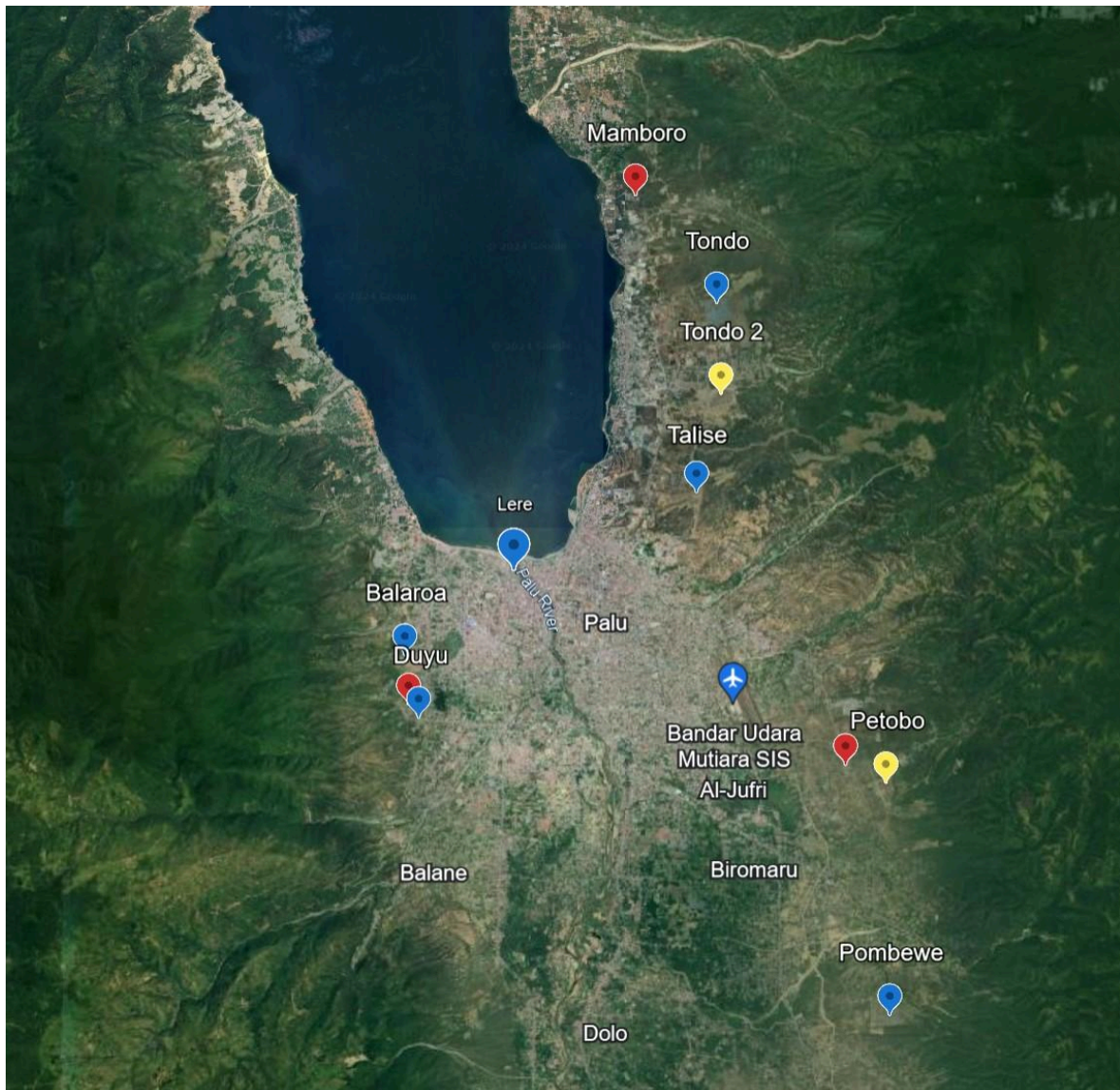
Rapidement après le désastre, alors que la complexité géophysique du phénomène n'avait pas encore été révélée, 11 ministères et agences des gouvernements locaux et nationaux se sont organisés afin de mettre à jour la carte des risques naturels de la région, requalifiant les territoires de la baie selon quatre niveaux de danger, et de présenter des stratégies appropriées (Iuchi, 2023). Le premier niveau, ZRB 4, plus communément appelé « *zonah merah* » (zone rouge) interdit toute activité dans la zone; à laquelle se succède les zones ZRB 3 (orange), ZRB 2 (jaune) et ZRB 1 (vert). Cette classification, élaborée en un temps record, fournit des informations destinées à guider le processus de reconstruction, qui s'inscrit dans une dynamique de réduction des risques liés au territoire. Ainsi, les zones ayant été les plus touchées par l'événement ont été requalifiées par le gouvernement local en zones rouges. Il est désormais interdit d'y construire, d'y vivre ou d'y exercer une activité marchande sans s'exposer à de lourdes sanctions, rappelées par des panneaux postés aux alentours des zones rouges : la peine maximale encourue est une amende 8 milliards de roupies (environ 45 000 euros) et 15 ans d'emprisonnement en cas de décès d'un tiers. Avant le désastre, ces zones étaient densément peuplées et sont maintenant largement comparées à des forêts (*hutan*) abritant les ruines d'un passé révolu. Il en existe plusieurs dans toute la baie puisqu'elles correspondent aux espaces sinistrés, aux maisons qu'il n'est plus possible d'habiter et aux terrains autrefois cultivés, aujourd'hui en friche. J'ai choisi ici de me concentrer sur trois zones présentes dans la régence de Palu, qui correspondent également aux

trois espaces que j'ai le plus pratiqué lors de mon séjour : celle de Balaroa, celle de Petobo, et les plages de Talise-Lere. C'est par les nouvelles pratiques de la ville qu'elles ont engendré et par leurs délimitations floues qu'elles se retrouvent souvent au centre des discussions des habitants. Ainsi, nous documenterons ici le développement des différentes manières de cohabiter avec et de s'approprier la zone rouge par les rescapés. Nous verrons tout d'abord les solutions envisagées afin de libérer ces zones et de répondre à la demande de logement d'urgence des sinistrés : la construction des *huntap*, ou lotissements pour populations déplacées.

a. La création de nouveaux espaces

Dans les premiers instants post-désastre et afin de répondre aux situations d'urgence, le gouvernement indonésien et des ONG étrangères ont mis en place des campements afin d'accueillir les populations sinistrées, en attendant la construction de bâtiments plus résistants. Si cette situation ne devait à l'origine durer que quelques jours, de nombreux sinistrés expliquent y être restés parfois pendant des mois avant d'être orientés vers les *huntara*, baraquements temporaires en bois contreplaqué. Pensés de manière pérenne, les *huntap* ont peu à peu remplacé les logements d'urgence afin d'offrir une nouvelle demeure aux sinistrés : nombreux dans la région de Pasigala, ils prennent la forme de lotissements neufs aux maisons identiques. Ici, notre recherche se concentre sur les *huntap* que nous avons le plus visité : Tondo 1, Talise, Petobo et Pombewe pour les *huntap kawasan*; Balaroa, Duyu et Lere pour les *huntap satelit*, les derniers étant largement plus petits que les premiers. A l'exception de Pombewe qui est rattaché à la régence de Sigi et la ville de Biromaru, les autres appartiennent à la régence et à la ville de Palu. Un peu partout dans ces régences, on voit apparaître un autre type d'*huntap* appelés *mandiri* et construits par le gouvernement sur des terrains privés appartenant aux sinistrés. Certains, comme le *huntap* de Tondo qui compte 1 500 unités, reçoivent en plus de l'aide gouvernementale des financements d'acteurs étrangers comme la fondation bouddhiste *Tzu Chi*. En outre, d'autres constructions similaires aux *huntap* existent, financées par des ONG étrangères mais restent relativement rares en raison de la difficulté d'obtention des autorisations bancaires et gouvernementales. Les espaces destinés à accueillir ces nouvelles constructions étaient réglementés par des critères de sécurité : ils devaient être situés dans des zones classées vertes, où la pente n'excède pas les 15%, devaient être proches des anciens villages des rescapés et comporter un accès proche à l'eau (Iuchi, 2023). Malgré

ces règles, plusieurs *huntap* comme ceux de Balaroa, Duyu et Pombewe sont construits sur des pentes abruptes, parfois même situés au-dessus de la zone de liquéfaction et dans sa trajectoire comme c'est le cas à Balaroa.



Carte de la baie de Palu comportant les *huntap* et *huntara* régulièrement fréquentés de février à avril 2024. En bleu, les *huntap* habités; en jaune, les *huntap* encore en construction et en rouge les *huntara* encore habités. (Google Earth, capture d'écran réalisée le 29/06/24).

Nous avons pu rencontrer Joko, qui travaille en collaboration avec le gouvernement indonésien dans le cadre du programme « *Build back better* » du *Community-Based Settlement Rehabilitation and Reconstruction Project*, financé en partie par la Banque Mondiale. Ce projet coordonne la construction des nouveaux *huntap* et vise à rendre de la capacité d'agir (*empowerment*) aux sinistrés au travers de la mise en place d'une culture du

risque. Environ 11 000 personnes se sont enregistrés afin de prétendre au *huntap* mais, selon Joko, au moins 40% d'entre eux n'étaient pas éligible. En effet, pour y avoir droit, certaines conditions doivent être remplies : avant le désastre, le rescapé devait être en possession d'un terrain avec une construction permanente habitable et habitée. Ainsi, les personnes non éligibles incluent les sinistrés faisant commerce sur leur terrain sans y habiter, les terrains sans construction permanente (les cabanes en bois sont donc exclues), les maisons en construction au moment du désastre, et finalement les rescapés ayant déjà perçu une indemnité pour la reconstruction de leur habitat. Les locataires et les habitants dont la carte d'identité ne mentionne pas la résidence à Palu ne perçoivent aucune aide gouvernementale. Ces critères d'éligibilité sont contrôlés par la présentation d'un document de propriété ou d'une consultation de la base de données du *lurah* local. Si plus de recherches sont nécessaires, des équipes sont envoyées afin de questionner le voisinage et de visiter le terrain, si cela est encore possible.

Joko décrit trois grandes étapes au relogement : avant de débiter la construction, les équipes de sensibilisation organisent des réunions de groupe avec les rescapés afin de les informer sur les types d'habitations qu'ils vont recevoir, et sur leur résistance. Si les habitations ne sont pas anti-sismiques comme beaucoup d'habitants peuvent le penser, elles sont néanmoins dotées d'une technologie permettant de repousser significativement le moment où elles s'écroulent en cas de séisme, afin de laisser le temps aux familles de pouvoir sortir. Ces réunions s'accompagnent également de séances de sensibilisation risques liés aux tsunamis, à la liquéfaction des sols et aux séismes mais également de réunions sur des points juridiques et légaux concernant leur nouvelle habitation. C'est également durant cette première phase que les membres de l'organisation recueillent des informations auprès des populations sinistrées afin de se saisir du *kearifan lokal* (litt. sagesse locale), de la culture locale Kaili. Les *huntap* sont donc fournis sans cuisine à l'intérieur, que les Kaili préfèrent à l'extérieur et derrière la maison : le terrain a donc été conçu plus large derrière que sur le devant. Les acteurs du programme œuvrent également en faveur d'une réinsertion des sinistrés sur le marché du travail local, en fonction du nouveau territoire qu'ils habitent. Après la construction, des certificats de propriété leur sont délivrés, avec néanmoins une interdiction de revendre leur bien avant 10 ans. La deuxième phase commence une fois que les sinistrés s'installent dans les *huntap*. Pour certains lotissements comme celui de Petobo et Talise, cette phase n'était qu'à son commencement lors de mon séjour en février 2024 et celui de Tondo 2 n'était pas encore prêt à être habité. Joko explique que, selon les règles du programme, aucun

sinistré ne doit être installé dans son *huntap* sans avoir accès à l'eau courante, l'éclairage et aux toilettes. Cependant, nos visites répétées dans chaque *huntap* nous ont prouvé le contraire. La dernière phase du projet intervient quelques mois après l'installation de tous les rescapés et vise à guider les populations vers l'autonomie dans ces nouveaux villages. L'organisation met ainsi en place des élections afin d'élire des *Erte* et *Erwe* locaux; aide la population à mettre en place un ramassage des déchets et à protéger les espaces publics et privés du *huntap*. Ils désignent et forment des habitants à l'entretien et la construction des bâtiments afin de réaliser les futurs travaux d'agrandissement : avant tout travaux, une demande au gouvernement doit être déposée et des plans déjà étudiés seront mis à disposition des sinistrés, incluant le coût total des travaux et les chantiers seront confiés aux membres de la communauté formés par l'organisation. C'est d'ailleurs ce qu'a réalisé un couple habitant au *huntap* de Pombewe afin d'accueillir leur grande famille, témoignant de nouvelles pratiques d'adaptation et de réaménagement d'un territoire qu'ils doivent s'approprier.

Si la fin du projet était prévue pour juin 2024, ils souhaitent l'étendre au mois de septembre afin de terminer le travail entamé avec les populations sinistrées. La construction des *huntap* a en effet essuyé des retards importants liés, selon Joko, à une corruption importante concernant la construction et l'achat des terrains destinés à accueillir ces nouveaux quartiers. De plus, une des principales difficultés a été de trouver des territoires libres, proches de la ville de Palu et en zone verte afin de reloger la population sinistrée. C'est pour cette raison qu'une grande partie des *huntap*, notamment les plus gros tels que Tondo I et II, Talise, Pombewe et Petobo sont excentrés et impliquent un éloignement du centre-ville et de ses attractions pour un environnement rural et isolé. Cette nouvelle pratique des espaces a ainsi contribué à la création de nombreux chemins, à l'initiative des habitants, afin de créer plusieurs raccourcis de la ville vers le *huntap*. Si certains chanceux n'ont eu à attendre que quelques mois pour vivre dans un *huntap*, la grande majorité des sinistrés ont donc dû attendre entre 2 à 4 ans avant d'avoir accès à une habitation permanente, conditionné par un système de loterie : il est possible de choisir le *huntap* auquel on voudrait être affecté, sans connaître en avance les délais. Finalement, la création de ces nouveaux quartiers sur des terrains en friche a permis de rendre accessible à la construction un certain nombre de terrains adjacents, participant à l'expansion de la ville de Palu. Au *huntap* de Balaroa, on peut aujourd'hui voir un certain nombre de maisons en construction aux portes du *huntap* sur des terrains initialement prêtés pour les campements, puis restitués par le gouvernement accompagnés d'une somme modeste en remerciement. En contrebas, des acheteurs privés ont

investi des terrains proches de l'école et y ont construit deux lotissements, d'hors et déjà loués à des habitants.

Plus ou moins équipés, les *huntap* sont généralement constitués d'une ou deux places publiques ou square afin d'accueillir des événements ou de provoquer des réunions de voisinage. A Talise, Tondo et Balaroa, des écoles ont été construites ainsi que certains espaces de jeux. D'initiative habitante, ils abritent également plusieurs *warung*; notamment celui de Duyu construit en hauteur et offrant une vue imprenable sur la baie. Sa localisation attire ainsi beaucoup de jeunes, amoureux et promeneurs pour le coucher du soleil, qui viennent ici consommer des boissons, de la nourriture et emmener leurs enfants jouer à la petite foire qui s'est installée sur l'esplanade. Si les manèges sont opérés par des personnes extérieures, les vendeurs sont majoritairement des rescapés habitant le *huntap* et ayant trouvé un moyen rentable d'arrondir leurs fins de mois. Aisyah et Aya, deux voisines qui préparent et vendent des boissons sucrées à base de thé et de snacks frits, m'expliquent qu'elle a appris la recette avec une amie et en regardant des tutoriels sur le réseau social TikTok. La plupart de ces femmes occupent déjà un premier emploi à temps partiel, contractuel, généralement en tant qu'employée de ménage. Les nouvelles activités commerciales révèlent des adaptations stratégiques au nouveau territoire, et permettent de redonner de la capacité d'agir aux sinistrées, notamment aux femmes plus largement impactées par l'évènement. En effet, si elles représentent une part conséquente des taux de mortalité dans la catastrophe, celles qui ont survécu ont pour beaucoup perdu leur emploi et peuvent se retrouver dans des situations critiques après 2018.

Le *huntap* de la plage de Lere est lui aussi né à la suite d'un travail approfondi sur les pratiques culturelles des kaili Lere. Unique en son genre, il est construit à l'image des petites cabanes de pêcheur sur pilotis afin de permettre aux familles dont les hommes sont tous pêcheurs, de ranger leurs bateaux. Ce *huntap* est également le lieu d'expérimentation du triage des déchets (organiques/recyclables), qui semble néanmoins inefficace face à l'absence de ramassage des déchets dans beaucoup de provinces indonésiennes au profit du brûlage des déchets. Ce *huntap*, récemment habité, est cependant difficile d'accès puisque le pont permettant de traverser la rivière s'est effondré et est pour l'instant toujours en travaux. Si peu de personnes connaissent l'existence de ce nouveau lotissement, les pêcheurs et leurs femmes trouvent des sources de revenu alternatives en vendant le retour de pêche sur des applications de livraison comme *GoJek* ou *Grab*; ou en vendant les fleurs plantées dans les parterres qui

devançant les maisons. Ainsi, le relogement des populations nécessite une adaptation des pratiques marchandes et spatiales des rescapés, la plage n'étant plus apte à recevoir une clientèle.

Un autre changement majeur du paysage de la baie de Palu a été l'implantation d'une digue anti-tsunami en pierres. Une grande partie de la plage ayant été engloutie dans l'affaissement du sol provoqué par le séisme, Palu ne possède pratiquement plus d'accès direct à la plage sans passer par la digue, séparant la route de l'eau. Si, selon certains rescapés, ces espaces étaient plutôt évités la première année post-catastrophe, la digue est aujourd'hui un endroit très fréquenté. Dès 17h, la digue déserte en journée accueille de nombreux étudiants, jeunes actifs et familles venus partager une boisson, un repas ou un moment de convivialité jusqu'au coucher du soleil. Si la plupart des citoyens quittent la digue avant 23 heures, ils y passent plusieurs heures au grand bonheur des vendeurs ambulants de *bakso* et de *satay*. A Komodo, la digue s'inscrit dans le prolongement des marais salants et de quelques bâtiments délabrés. Ces paysages, témoins d'un passé destructeur, ne semblent pas affecter négativement leur fréquentation : pour beaucoup de jeunes que nous avons rencontrés, la digue est un des endroits les plus agréables pour sortir à Palu. Si un jeune vendeur nous confie parfois penser au tsunami qui pourrait se reproduire, il met ses pensées de côté au profit de son activité commerciale sur la digue. Si nous pouvons imaginer que la fréquentation importante de ces espaces est due à un sentiment de sécurité procuré par l'installation de la digue, Iuchi (2023) rappelle que la hauteur des vagues enregistrée en 2018 conclut que la digue ne serait que partiellement effective en cas de nouveau tsunami.

b. Cohabiter avec la zone rouge

Dans le quartier de Balaroa, la zone rouge s'étend sur plusieurs kilomètres et est bordée de la rue Gunung Gawalise, où le système d'irrigation s'est effondré engendrant une vague de boue de plusieurs mètres de haut avant de se déverser sur les lotissements, et de la rue Manggis à droite, encore très marquée par sa proximité au désastre et presque désertée. Là où la terre s'est effondrée, une route a été reconstruite sur la boue durcie, contrastant avec les logements dont il ne reste parfois que la moitié environ cinq mètres plus haut. Ces dernières maisons, témoignages d'un passé violent, ouvrent sur le récent quartier de relogement *Huntap* Balaroa.



Fig. 1 : Photographie satellite du quartier de Balaroa. En vert, la zone de liquéfaction aujourd'hui recouverte d'une végétation luxuriante et requalifiée en zone rouge. En bas à gauche, le *huntap* de Balaroa est en bleu, avec les nouveaux complexes d'habitations privés en orange (Google Earth, capture d'écran réalisée le 29/06/24).

Rani vit dans le quartier surplombant la zone rouge grâce aux 10 millions de roupies (environ 570 euros) qu'elle a reçu du gouvernement. Dans son quartier, elle est la première habitante à avoir ouvertement remis en cause les délimitations dans la zone rouge : alors qu'elle habite sur une terre ayant cédé sous un séisme 6 ans plus tôt, dont on peut encore voir la trace de la rupture, le gouvernement assure que sa maison est en sécurité. Régulièrement, le sol du quartier crée des torrents boueux en cas de fortes pluies, s'écoulant de la récente falaise. En effet, selon plusieurs sinistrés du quartier, la zone rouge n'englobe que les maisons bordant la falaise surplombant la rue Gunung Gawalise. La zone rouge s'étend en pente en suivant la rue Manggis, rue sinueuse bordée par des panneaux interdisant quelque activité dans cet espace, ainsi que de panneaux récents indiquant les routes d'évacuation. Là-bas aussi, les limites sont floues et la zone d'interdiction semble s'arrêter du côté droit de la route, laissant le côté gauche qui donne vers l'extérieur considéré comme sécurisé. Les habitants, très confus par ces délimitations, expriment régulièrement leurs questionnements. Aldi, président de la communauté des jeunes (*Youth community*) de Balaroa tente ainsi de faire revivre cette rue autrefois très animée en proposant l'aménagement de certains espaces afin d'y installer des stands de vente de nourriture de rue et des espaces de prière. Ses

propositions, une à une refusées en raison de la requalification de ces espaces en « zone rouge », provoquent un désarroi chez les habitants impliqués dans la dynamisation du quartier. En bas, le long de la rue Kelor, quelques habitants occupent des logements face aux ruines. Là aussi, seul un côté de la rue est considéré en « zone rouge ». Finalement, si les délimitations officielles sont assez floues et relèvent pour beaucoup du cas par cas, les riverains définissent autrement la zone rouge par des caractéristiques géographiques. Pour ces derniers, elle commence généralement là où la terre s'est effondrée, laissant des traces modifiant durablement le paysage et est définie par sa végétation luxuriante. Pour certaines entreprises, elle est aujourd'hui utilisée comme déchetterie où les camions viennent régulièrement déverser leurs déchets du haut de la falaise sur la rue Manggis. Elle s'impose ainsi comme un espace impraticable, où il est déconseillé de s'aventurer.

Erwin et moi avons pu rencontrer plusieurs personnes vivant au *huntap* de Balaroa ou sur la rue Kelor qui affirment qu'un village de *pemulung* venus des montagnes s'est installé dans la zone. Le problème étant pris au sérieux, le maire aurait ainsi donné l'ordre à ces groupes d'évacuer la zone et chargé le Lura de Balaroa de veiller chaque jour à leur départ. Il nous a été impossible de vérifier cette information par nous même à cause des nombreuses mises en garde : il est vrai que cet endroit est aujourd'hui en friche et réputé pour abriter de nombreux serpents mais aussi ces *pemulung* perçus comme des gens potentiellement mal intentionnés et farouches, régulièrement désignés comme des « primitifs », irrespectueux et n'obéissant à aucune règle. Firman, qui travaille dans un abattoir situé tout proche de la zone rouge, m'explique avoir tenté de leur expliquer qu'ils ne pouvaient pas s'installer ici, ces derniers lui auraient alors répondu qu'ils feraient ce que bon leur semblait, puisqu'ils étaient d'ici et pas lui. L'ouvrier d'abattoir m'explique être originaire du sud de Sulawesi, et identifie ces hommes comme venant des montagnes bordant la ville de Palu. Cette altercation illustre ici un conflit d'intérêt concernant l'occupation de cet espace qui par son nouveau statut administratif ne semble plus appartenir à personne, imaginé par les riverains comme une zone de non-droit. L'origine attribuée à ses occupants révèle également la perception que les habitants de Palu entretiennent envers les peuples Kaili des montagnes environnantes, régulièrement décrits comme des sauvages, sans foi ni loi.

Dans les hauteurs de la zone rouge de Balaroa, la partie du haut proche de la route est cependant régulièrement entretenue par les bêtes en pâturage et des riverains ont donc décidé d'y poser des cages de football. Jouer là-bas leur rappelle de bons souvenirs, mais également le traumatisme qui s'exprime par une peur omniprésente de la réitération de l'événement.

Quelques fermiers y ont construit des petites huttes en bois, afin d'y stocker le nécessaire pour les bêtes et de se reposer à l'ombre lorsqu'ils sont au champ. La plupart de ces hommes ont obtenu leurs bêtes grâce à un programme du gouvernement afin de relancer l'économie de Palu post-désastre : aux hommes sans travail, les vaches ont permis aux agriculteurs et horticulteurs de retrouver peu à peu une activité stable. Le désastre ayant engendré des situations critiques en termes d'emploi, les rescapés utilisent fréquemment le nouvel espace vierge que constituent les zones rouges et les bâtiments délabrés afin d'y stocker les bêtes. A Balaroa, un couple de résidents ont par exemple converti les anciens baraquements des ouvriers de chantier en poulailler afin d'y élever des volailles qu'il vend sur les marchés.

Dans le village de Petobo, le système d'irrigation a cédé sous l'action du tremblement de terre, engendrant des coulées de boue dévastatrices pour le village. Les lotissements sinistrés autrefois très peuplés mêlent aujourd'hui avec aisance bétail et riverains. Les tas de boue, restes de l'ancienne vague, sont aujourd'hui mis à contribution par les habitants afin d'y créer des poulaillers et des espaces clôturés -ou non- pour l'élevage bovin face au coût important du nivelage des sols. Ces nouveaux agencements permettent aux paysans de rapprocher leur lieu de travail de leur domicile, évitant ainsi les vols fréquents de bétail et fournissant de l'herbe en abondance. Cette importante fertilité interroge d'ailleurs de nombreux habitants puisqu'elle fait notamment pousser un arbre qui produit de petites baies rouges usuellement comestibles. Lors d'une de nos promenades, Erwin s'est émerveillé sur ces fruits qu'il a voulu goûter avant de les recracher presque instantanément par dégoût, sous les rires de nos compagnons. Beaucoup se questionnent quant à leurs origines, que certains attribuent aux produits chimiques diffusés par des avions dans les jours suivant la catastrophe, afin d'éviter la prolifération de virus liés à la décomposition massive des corps enfouis³. Les qualités de cette terre intriguent et répugnent les riverains, qui refusent catégoriquement de se nourrir d'aliments provenant de ce sol. Ces monticules de terre servent également de rappel constant de l'événement, constituant un véritable paysage mémoriel, et permettent de créer des repères de l'intensité de l'événement comme m'explique Iman : « si tu regardes la taille des tas de boue, tu peux facilement imaginer la taille de la vague ». Gusti, le directeur de l'hôpital de Petobo situé aux abords de la zone rouge, m'explique comment il a composé avec cet espace au temps de la reconstruction de l'hôpital. Son premier réflexe a été d'engager un conducteur de pelle mécanique afin de se débarrasser de l'excédent de boue avant de

³Paris Match, 28/10/2018.

rapidement calculer le coût d'une telle opération et d'interrompre les travaux. Il a donc plutôt décidé de construire à même la boue en aplatissant le haut des tas et en y construisant des bâtiments temporaires. Cependant, en séchant, les collines s'affaissent doucement et des failles apparaissent au fil du temps dans le sol et sur les bâtiments ce qui n'en fait pas une solution à long terme. Cette anecdote illustre ici un changement de perspective constatable chez de nombreux rescapés qui ont dû composer avec la boue. De nombreux rescapés, face à l'impossibilité de se débarrasser de cette boue envahissante, ont décidé de l'intégrer au paysage et de lui ajouter une qualité fonctionnelle.

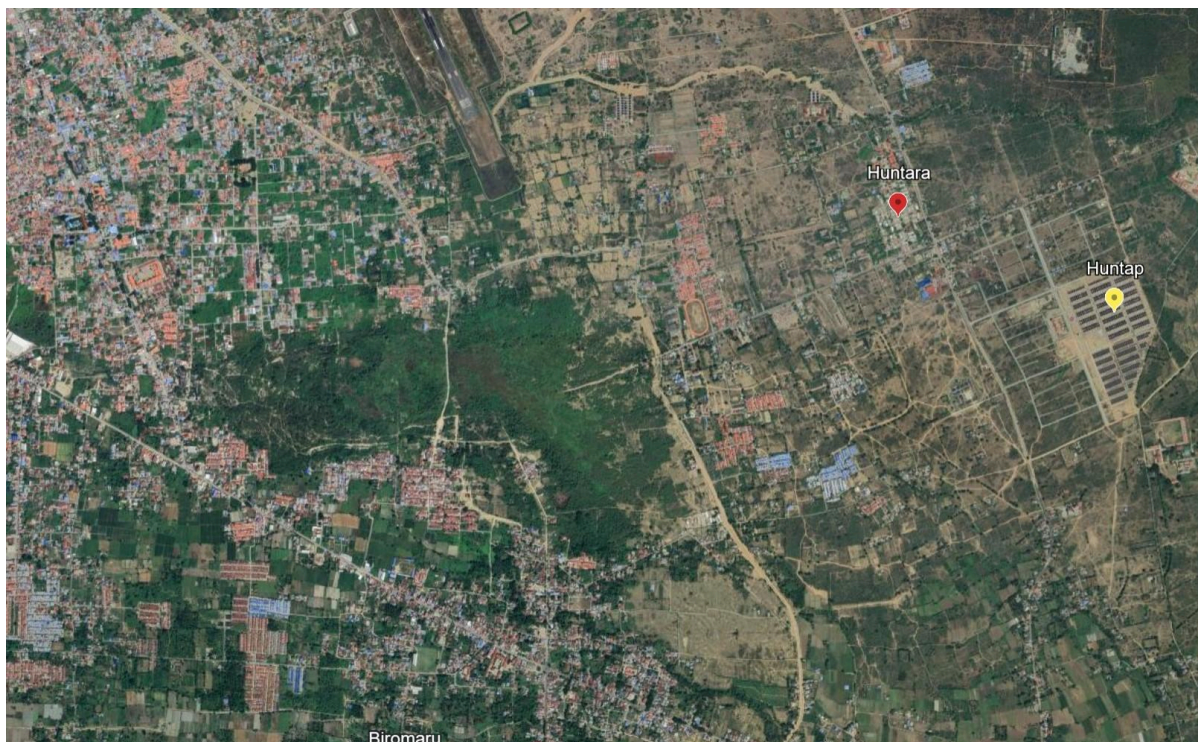


Fig. 2 : Photographie satellite d'une partie du village de Petobo, province de Palu. En vert, la zone sinistrée aujourd'hui qualifiée zone rouge. Le *huntap* de Petobo se trouve à droite de l'image (Google Earth, capture d'écran réalisée le 29/06/24).

Ainsi, les zones sinistrées, autrefois très fréquentées, deviennent des endroits où on ne souhaite plus habiter. Anas, qui a divorcé de sa femme quelques temps après le séisme, m'explique qu'il refusait de manger les légumes que sa femme plantait dans le jardin et ne voulait plus y vivre, le sol étant devenu sale, contaminé par les corps éternellement piégés dans la boue. D'autres femmes nous ont confié ne plus vouloir habiter à Petobo, même Dini dont le mari possède un bien au village et ce même si elle n'y a jamais habité. Pour ces femmes, la terre est devenue « sale » et impropre à la vie. En effet, Petobo est une zone spéciale en ce sens que c'est une des seules zones sinistrées où les habitants vivent majoritairement à l'intérieur ou aux abords de la zone rouge encore praticable et pratiquée

malgré la végétation abondante, qui porte la trace des disparus ensevelis. Lors d'une de nos visites à Petobo, Iman et Perwi nous ont emmené en balade sur la colline de la zone rouge, constituée des restes de boue, sur les traces d'un passé révolu. Cette colline met en scène ruines, jeux d'enfants abandonnés, restes de faïence, et morceaux de goudron issus de routes aujourd'hui déplacées, constituant un véritable paysage mémoriel au sein duquel les riverains ont tracé des raccourcis à l'aide de leurs mobylettes. Cette zone, chargée de la trace de l'événement, est aussi propice à la décharge de déchets en tout genre renforçant l'idée d'un changement d'état de la terre, de propre à sale, impliquant de nouvelles pratiques pour les habitants et réorganise les lieux qu'il est acceptable ou non d'occuper. Jacques Cloarec (1989) propose une typologie des « paysages catastrophe » de l'ouragan qui se partage entre ordre et chaos et des incendies qui créent des frontières visibles entre la vie et la mort. Langumier (2008) ajoute que le paysage de l'inondation est lui dominé par le couple propre / sale. Ici, les corps morts enfouis ou à la vue constituent une pollution morbide du paysage et font changer d'état de nombreux sols, malgré la diffusion aérienne par hélicoptère d'un produit antiseptique sur les zones touchées.

Cependant, malgré sa nouvelle qualification péjorative, cet espace est au cœur de certains *tabous*. Gusti a fait installer en 2019, à la demande des riverains, une grille séparant la colline de l'hôpital, censée empêcher l'accès à la zone en raison de plaintes répétées concernant des *uji nyali* (tests de courage) bruyants et rieurs effectués dans la zone et jugés irrespectueux. Créées par des associations de chasseurs de fantômes, ces épreuves sont organisées la nuit et généralement filmées ou retransmises en direct sur *TikTok* ou *Facebook* et mettent en scène un ou plusieurs jeunes hommes devant résister à la peur face à des apparitions supposés de fantômes. Ainsi, si rire et effectuer ces activités dans les zones sinistrées dérange, c'est probablement en raison de la dichotomie du lieu, à la fois considéré comme souillé par ses morts et comme lieu de repos pour ces derniers, à l'image d'un cimetière où certains n'osent plus se rendre. Ainsi, la zone sinistrée, par les traces du désastre qu'elle porte et sa requalification en « zone rouge », obligent les habitants à réorganiser leurs pratiques de l'espace et à reconsidérer les espaces jadis très fréquentés.

La délimitation de la zone rouge autour de la plage est la plus confuse aux yeux des habitants : elle définit une zone de 200 mètres à partir de l'eau dans laquelle la construction d'habitations ou de commerce est interdite. La confusion des habitants quant à la délimitation de la zone rouge s'explique pour deux raisons : si l'intégralité des plages de Palu sont

concernées par cette interdiction (qui varie entre 100 et 200 mètres), toutes les plages de Palu n'ont cependant pas été frappées avec la même intensité. Par ailleurs, si un tsunami provoqué par un séisme sous-marin venait à frapper la baie, la zone d'exclusion de 200 mètres ne serait pas suffisante afin d'éviter un nouveau désastre. Un pêcheur de Kampung Nelayan m'explique : contrairement à Balaroa et Petobo, le fait que la plage soit classée zone rouge n'a aucun sens pour les membres de sa communauté; sinon, toutes les plages d'Indonésie devraient l'être compte tenu du risque élevé d'événement sismique dans le pays. Sa maison, située sur la plage du village de pêcheurs, est aujourd'hui en zone rouge ce qu'il décrit comme une injustice.

Cette interdiction, régulièrement rappelée par l'installation de panneaux similaires à ceux de Balaroa, n'a cependant pas empêché l'installation de nombreux cafés. Dans le quartier de la plage de Talise, quelques-uns de ces cafés en bois construits à même la digue ont vu le jour il y a quelques années, remplaçant les anciens emportés par les vagues; même si la majorité de ces cafés ont été réinstallés sur la colline d'Hutan Kota grâce aux terres en friche offertes par le gouvernement. Dans son café à Hutan Kota, Rama nous explique qu'il ne retourne jamais au bord de l'eau depuis qu'il y a perdu sa femme et son café : « ceux qui s'installent là-bas sont ceux qui ne savent pas ». Si notre expérience nous a appris que ce constat n'était pas toujours vrai, il traduit tout de même l'idée que pour certains rescapés, il paraît impensable de réinstaller leur commerce dans une zone sinistrée et porteuse de la trace du désastre. En effet, les ruines délabrées créant le paysage de la plage instaurent une ambiance sonore constituant un véritable paysage mémoriel : accompagnant le bruit des vagues s'écrasant sur la digue de protection, les tôles décrochées frappent les restes de béton à chaque brise que le vrombissement des camions de transport de gravier accompagne; face au silence des riverains étendant leur linge sur les murs effondrés des ruines rappellent sans cesse l'avènement dévastateur qui s'y produit 6 ans auparavant. Ainsi, l'événement a engendré une « reterritorialisation » (Revet, 2007) de l'espace social, désignant sous de nouvelles conditions les lieux où il est possible -ou non- de vivre, chargeant ces lieux d'une mémoire de la catastrophe.

II. Résistances

a. *Un sentiment de confusion*

Si les procédures de relogement ont été lancées dès les jours suivant la catastrophe, de nombreux rescapés sont toujours dans l'attente d'un logement stable et salubre. La seconde solution d'urgence, qui elle aussi ne devait être que temporaire, est incarnée par la construction de plusieurs *huntara* - baraquements en contreplaqué d'environ dix mètres carré pour une famille - dans la région de Pasigala, sur des terrains prêtés par des habitants. Les conditions difficiles d'insalubrité, d'extrême chaleur, de promiscuité et de pénurie d'eau courante dans les *huntara* marquent encore les discours de nombreux rescapés aujourd'hui, alors que certains y vivent toujours, notamment des femmes divorcées avec leurs enfants. Si les conditions de promiscuité se sont améliorées par la désertion des *huntara* au profit des *huntap*, les locaux sont néanmoins vétustes, sales et très abîmés. Dans la plupart des familles indonésiennes, seul le nom du père est inscrit sur le certificat de propriété, plaçant les femmes divorcées dans des conditions de précarité importantes. Beaucoup de ces familles ne possédaient pas non plus de terre, louaient ou vivaient dans des habitats temporaires et donc n'ont pas eu accès au *huntap*. Au lieu de louer des appartements, elles vivent toujours au *huntara* qu'elles investissent en s'attribuant des pièces désaffectées; ainsi qu'en y établissant des *warung* afin de vendre à quoi subvenir à leurs besoins. Au *huntara* de Duyu, un des derniers de la région où 32 familles vivent encore, une habitante y a récupéré l'espace de ses parents pour y emménager avec son fils et son mari. En effet, le *huntap* est un peu trop serré pour accueillir deux familles sous le même toit, et vivre ici leur permet d'économiser un loyer pour, plus tard, s'offrir une maison. En effet, la gratuité de l'eau et de l'électricité ainsi que l'absence de loyer poussent des petites familles ou des travailleurs célibataires à investir les lieux afin d'économiser de l'argent.

Alors qu'une partie des sinistrés est aujourd'hui relogée dans les *huntap*, une part non négligeable des sinistrés vivent toujours sur leurs terres, pourtant déclarées « zone rouge ». Si cette tendance prend ses motivations dans des raisons pratiques, d'autres éléments sont revendiqués dans une logique d'affrontement et de mise à distance de l'événement. Le retard accumulé de plusieurs constructions a exacerbé la situation d'instabilité des certains rescapés, sans d'autres choix que de construire des habitats temporaires improvisés sur des terres prêtées, louées ou abandonnées. Les rescapés ayant reçu un logement au sein des nouveaux

huntap doivent eux faire face à d'autres défis pratiques. La majorité des *huntap* étant située dans les zones rurales de la ville de Palu, ils posent généralement des soucis de mobilité, d'offre de travail à proximité et donc d'isolement. Face à l'urgence du relogement des derniers sinistrés, des maisons ont été attribuées sans être raccordées à l'eau courante, obligeant les habitants à remplir leur cuve tous les jours pour 50 000 Roupies indonésiennes (env. 2,85 euros). Un autre problème fréquemment rencontré concerne le nombre de membres du foyer principal. En Indonésie, il est coutume que plusieurs générations vivent dans la même maison, si elle est assez grande pour les accueillir. Seulement, en cas de disparition du foyer principal, ce qui est retenu par le gouvernement indonésien c'est la présence d'une famille sur un terrain et non la taille de la maison ou le nombre d'occupants, donnant ainsi lieu à l'attribution d'un seul *huntap*, trop petit pour vivre à plusieurs générations. Ainsi, plusieurs cas de figure sont observables : les descendants se retrouvent sans hébergement et doivent se débrouiller par leurs propres moyens, ou la parcelle attribuée dans le lotissement est confiée aux enfants et petits-enfants alors que les principales victimes occupent et rénovent leurs biens situés dans la zone rouge.

Le *huntap* construit sur la plage de Lere illustre de manière appropriée ces problématiques. Les riverains de Lere étant majoritairement des pêcheurs, il était difficilement envisageable de déplacer ces populations au *huntap* de Tondo situé dans une zone rurale à une dizaine de kilomètres de la plage de Lere. Souhaitant réinvestir leurs terres, les populations Kaili de cette zone ont été plongées dans un flou juridique pendant plusieurs années précédant la fin de la construction du lotissement. Pendant cette période, les rescapés n'ont pas eu d'autre choix que de se réinstaller sur leurs terres en y construisant des abris temporaires, ou en réhabilitant leurs anciennes maisons. Finalement, l'ouverture du *huntap* en janvier 2024 a permis d'accueillir une vingtaine de familles et leurs bateaux, à proximité de la rivière de Palu et des quartiers sinistrés où vivent encore de nombreuses familles dans des abris de fortune. Parmi les familles que nous avons pu y rencontrer, l'argument de la nécessité est doublé d'une incompréhension de la nouvelle répartition des zones rouges et vertes, qui apparaît à beaucoup comme aléatoire. Pour Iuchi (2023), il y a plusieurs explications à ce phénomène. Tout d'abord, l'ambiguïté liée à la définition des zones provient de la difficulté d'accorder l'Acte Spatial International, les instructions présidentielles et les décrets organisant la politique de recouvrement post-sinistre : si les gouvernements régionaux sont dans l'obligation de mettre à jour leurs bases de données sur les dangers, la traduction de ces savoirs en zone n'est pas réellement définie, créant la confusion. De plus, la structure

hiérarchique du gouvernement indonésien donnait la responsabilité aux gouvernements régionaux des décisions concernant la zone rouge, alors que l'agence gouvernementale ATR pensait que cela relevait de ses fonctions. Deux visions se sont ainsi concurrencées entre élargir au maximum la zone afin de protéger les riverains, position de l'ATR; tandis que les gouvernements locaux penchaient plutôt pour une réduction afin de conserver les atouts sociaux et financiers des zones rouges, notamment dans le cas du bord de plage. Finalement, la dernière difficulté est d'ordre technique et relève d'un souci d'échelle des zones définies sur les cartes mises à jour quelques mois après le séisme, trop difficiles à appliquer à l'échelle de l'Homme. Optant pour un élargissement des zones interdites, l'ATR a suggéré un plan incluant 3 890 bâtiments épargnés autour des plages de la baie dans la zone rouge, délogement auxquels de nombreux habitants et les gouvernements locaux se sont opposés. Ainsi, malgré la qualification du désastre comme régional et non national, les agences nationales telles que l'ATR possèdent un pouvoir dans les décisions beaucoup plus important que les gouvernements locaux (Iuchi, 2023).



Fig. 3 : Allée principale du *huntap* de Lere, le plus petit construit pas le gouvernement dans la ville de Palu. Afin d'y stocker les bateaux de pêcheurs, les maisons sont construites sur pilotis. Photographie de l'auteur, février 2024.

Ainsi, l'opposition de relogement et l'installation illégale d'activités marchandes en zone rouge découlent selon Iuchi (2023) de plusieurs aspects de la gestion de crise. Tout d'abord, la mise à jour des zones dangereuses a été réalisée avant de connaître les causes réelles du tsunami, et son échelle était insuffisante pour correspondre à l'échelle des parcelles de terrain individuelles. Sans autre option prenant en compte les modes de vie des habitants, de nombreux habitants ont réinvesti les zones sinistrées afin d'assurer la continuité d'une économie marchande (pêche, élevage, vente ambulante...). De plus, les options proposées sont vivement critiquées en raison de leur précarité (peu d'eau, pas d'électricité). Finalement, ces oppositions mettent en évidence la difficile imbrication de cartes basées sur des concepts scientifiques, et les pratiques locales des espaces. C'est dans cette optique que les processus de relogement ont parfois été interprétés comme une politique de délogement des sinistrés, qui se battent aujourd'hui pour garder leurs terres. Dans les jours suivant l'événement, certaines familles ne se sont pas rendues dans les camps d'urgence afin de défendre leurs biens en cas de pillage. Si une part conséquente de la population de la ville de Palu a pris la fuite, parfois sans retour, la majorité des rescapés kaili est retournée sur ses terres : pour elle, partir c'est accepter de se déposséder de son bien. En effet, les dégâts provoqués par la catastrophe ont engendré la perte de nombreux certificats de propriété détenus par les habitants, induisant une peur importante de l'expropriation et traduisant un manque de confiance en l'Institution.

b. Des populations délogées ?

De nombreux rescapés comme Anas, vivant dans des zones que le gouvernement souhaite racheter afin de reconstruire la route ou d'autres infrastructures, refusent d'aller vivre en *huntap* et exigent un dédommagement à la hauteur de leurs terres. Les habitants concernés sont plutôt ceux qui possèdent une terre au bord de la plage, où les effondrements sous-marins ont eu lieu, obligeant le déplacement des infrastructures. Dita, âgée d'environ 45 ans, vit dans un abri de fortune à la plage de Lere depuis qu'elle a vendu sa terre au gouvernement pour un million de roupies le mètre carré (environ 60 euros) afin de reconstruire la promenade principale Cumi. Plusieurs des rescapés et déplacés des plages de Palu décrivent des abus, en

faveur des grands groupes. Depuis 2018, la plage de Komodo est classée rouge, forçant le délogement de centaines de personnes et interdisant aux pêcheurs d'y construire des *rumah singah* afin de stocker leurs bateaux. Dans ce quartier, la plupart des familles y résident depuis au moins 4 générations, sans jamais avoir demandé de document de propriété. Aujourd'hui, tous ces gens ont été forcés de se déplacer, sans aucune compensation et parfois sans avoir droit au *huntap*. Aujourd'hui, un projet d'hôtel-restaurant et d'une aire de restauration est en cours et des pelles mécaniques agrandissent l'espace praticable en terrassant une partie des endroits où les effondrements sous-marins ont eu lieu. Pendant mon séjour et peu avant notre rencontre, les pêcheurs de Komodo ont manifesté devant le parlement local contre sa construction par un promoteur chinois. Les pêcheurs tentent ainsi d'alerter sur leur espace de travail, en manifestant et en plantant des arbres afin de symboliser la présence des familles et des pêcheurs. Entre autres, malgré le démarchage, il ont communément décidé de n'accorder leur vote à aucun candidat lors des dernières élections parlementaires, en signe de contestation.

Après quelques négociations avec le gouvernement de Sigi, des habitants de Mpanau dont le chef, ont décidé de continuer à vivre dans leurs maisons malgré l'interdiction. Ils disent avoir passé un accord implicite avec le gouvernement, qui refuse de leur venir en aide en cas de nouveau désastre, qu'ils acceptent en échange d'une immunité contre l'expropriation. Ainsi, nous pouvons nous demander ce qui amène les rescapés à des décisions aussi drastiques ? April, dont la maison est située au bord de la récente falaise de Balaroa nous explique qu'il est né dans cette maison, qu'il a ensuite héritée de ses parents, et qu'il y mourra. Sa femme et ses deux enfants vivent avec lui dans une maison âbimée par la catastrophe, aujourd'hui au bord du vide. Cette idée, que de nombreux rescapés partagent, est renforcée par une confiance en la volonté d'Allah, dont nous parlent M. Hidayat et ses collègues :

« En plus, nous les kaili avons l'habitude de protéger nos terres ancestrales », explique un des conseillers de l'ancien maire.

« – Oui.

– Donc c'est l'une de leurs motivations. Ils ne partent pas même s'ils savent qu'il y a un risque sismique. Parce que ça fait partie de leur foyer ancestral, ils doivent rester ici.

– Ce qui doit arriver, arrivera.

– C'est ce qui s'est passé.

- Il y a aussi une autre chose », ajoute l'ancien maire. « On dit que lorsque vous naissez, le placenta est là. Planté juste ici. Nous gardons notre placenta ici [*en montrant le sol sous ses pieds*].
- C'est un des facteurs dominants [...].
- Les gens de Palu sont trop religieux », répond M. Hidayat. « Ils croient plus en Dieu qu'aux tremblements de terre ».
- « – C'est un état d'esprit.
- Oui [...]. Les gens de Palu disent que c'est la volonté de Dieu. Peu importe où nous allons nous cacher, nous mourrons aussi », conclut l'ancien maire, provoquant un rire général. ⁴

L'extrait ci-dessus est issu d'un entretien réalisé avec l'ancien maire de la ville, ses conseillers et des habitants de Petobo. Les propos exprimés ici nous permettent de comprendre plus en détail le lien natal et ancestral qui unit les kaili à leurs terres. De la même manière, certains rescapés ont choisi de vivre au *huntap* de Petobo malgré l'attente (sa construction n'a été achevée qu'en avril 2024), afin d'éviter de perdre le nom du village à cause des déplacements de population. Une autre rumeur qui circule à Palu insinue que le *huntap* de Balaroa aurait en fait été construit sur une zone rouge face à l'impossibilité de déplacer les populations de ce quartier, comme me l'explique un habitant du quartier : « j'ai choisi celui-ci car je suis né ici et mourrai ici ».

⁴ Voir annexe n°2.



Fig. 4 : Maison du grand-père d'April, située sur le point de rupture ayant provoqué la coulée de boue à Balaroa. Plus bas, une nouvelle route a été construite et sépare les quartiers encore habités de la zone rouge. Photographie de l'auteur, février 2024, Palu.

Enfin, pour ces rescapés, la mémoire du passé tragique ne l'emporte pas sur l'attachement à la terre héritée. Aujourd'hui, ils se sentent prêts à l'affronter à nouveau et laissent leur destin entre les mains du Créateur : « que je vive ici ou au *huntap*, si je dois mourir, je mourrai », m'explique un habitant de Petobo. Si cet élément peut être interprété comme un certain fatalisme, rester sur les lieux du désastre renvoie plutôt selon Sandrine Revet à une volonté de retourner à la normale, à une vie où le désastre n'est plus un élément central du quotidien. En mobilisant le registre de langue du combat, les rescapés témoignent d'un désir et d'une nécessité de réapprendre à vivre comme avant. Pour Clavandier (2004 : 172), retourner sur les lieux du drame c'est « du point de vue des habitants, vivre, c'est revenir dans son habitation, se réapproprier un territoire [...] et accomplir les mêmes gestes qu'avant ». Ainsi, en faisant preuve de défiance à l'égard de l'événement et des politiques de relogement, les rescapés se saisissent à nouveau d'une trajectoire de vie mise en rupture par la catastrophe.

III. Le « paysage catastrophe »

Plus de cinq ans après le désastre, la population locale est en pleine phase de reconstruction et les ruines sont omniprésentes dans le paysage malgré quelques tentatives de réaménagement : elles gisent parmi les bâtiments neufs et occupent les paysages pratiqués quotidiennement. En opposition aux ruines lentes, celles de Palu s'inscrivent plutôt dans un registre « violent » ou « traumatique » : elles inspirent un caractère soudain, comme en témoignent certains objets qui semblent n'avoir jamais bougé. En reprenant une distinction faite par Victor Hugo, Antoine Le Blanc définit la ruine violente comme issue d'un événement ponctuel, potentiellement destructeur et qui agit comme une matérialisation spatiale d'une discontinuité temporelle, telle que la catastrophe. A l'inverse, les ruines lentes sont l'aboutissement de processus historiques longs et résultant consécutivement de l'action des hommes, du temps et d'événements divers (Le Blanc, 2010). En ville, les ruines violentes agissent comme des cicatrices d'un passé qui fait rupture : le tissu urbain est brutalement rompu, la circulation est modifiée, la fonctionnalité de l'espace est interrompue, l'identité symbolique et spatiale doit intégrer une distorsion plus ou moins importante (Le Blanc, 2010). Les ruines, témoignages de cette rupture, posent question, intriguent, choquent l'observateur et sont également porteuses de messages. Ainsi, nous tenterons ici de documenter les relations que les populations locales entretiennent avec leurs ruines.

La ruine la plus représentative à Palu est celle de la mosquée *Arqam Bab al-Rahman*, une mosquée flottante à laquelle on accédait autrefois par un ponton depuis la plage, qui s'est maintenue au bord de l'eau malgré des chocs importants. Avec sa base enfoncée dans l'eau, les crocodiles y ont élu domicile et quelques pêcheurs s'y aventurent parfois. Sa proximité avec la nouvelle digue anti-tsunami installée *a posteriori* permet d'y accéder facilement malgré la zone de travaux avec laquelle elle partage ce qu'il reste de la plage. Comme il est facile de le constater avec la presse en ligne, nationale et internationale, ou à l'aide d'une simple recherche sur *Google* sur la ville de Palu, la mosquée est très rapidement devenue l'emblème de la catastrophe à la une de tous les articles. Aujourd'hui relativement fréquentée, elle attire des touristes locaux et étrangers de passage dans la région et est considérée par touristes et locaux comme le « symbole de la ville de Palu ».

Un soir, nous avons voulu nous joindre aux personnes assises sur la digue en face de la mosquée. Alors qu'Erwin tentait de trouver le chemin d'accès en scooter, j'y suis allée à pied et rapidement, un jeune père accompagné de son bébé et de sa femme ont essayé de me parler. Comprenant rapidement que mon niveau d'indonésien est pauvre, il fait des phrases hachées jusqu'à n'utiliser que quelques mots. Il se retourne, pointe du doigt la mosquée et répète plusieurs fois : « *tsunami* », « *memory* ». Cette première rencontre avec Muliati, un rescapé engagé dans une association de préservation de la culture kaili appelée *Komunitas Sejarah Budaya dan Cerita Sulawesi*⁵, permet d'introduire son rapport avec ce lieu. Pour la vue, il vient régulièrement ici après le travail, admirer un des seuls éléments à avoir survécu. L'idée de la mosquée comme gardienne du souvenir est aussi exprimée chez Anas qui ressent toujours une certaine nostalgie en ces lieux, et repense à ceux qu'il a perdu. Ici, les rescapés se rappellent, viennent se recueillir et adresser leurs pensées aux amis ou membres de la famille qu'ils n'ont jamais revu. Au-delà de l'esthétique fascinante et séduisante d'un bâtiment délabré qui aura résisté à un tsunami, elle doit son succès au symbole religieux qu'elle renvoie. Dans une région à majorité musulmane, les locaux voient dans cette mosquée un message d'espoir, mais également un rappel du pouvoir destructeur divin. La mosquée, se positionnant comme un miracle à interpréter, devient également le support de discussions autour de l'interprétation du désastre. Nous avons ici deux processus mémoriels qui sont à l'œuvre : d'une part, la symbolique divine rattachée à la mosquée permet diverses interprétations et donc la création de narratives collectives autour de l'évènement. Elle permet ainsi l'insertion de l'intervention divine dans le système d'explication du désastre, la mosquée ayant été épargnée. De plus, en s'élevant comme un symbole de Palu, mais aussi un symbole de l'évènement par la présence de touristes et de locaux, nous assistons à la création et à l'établissement d'une ruine comme espace de mémoire. Même si aujourd'hui, aucun panneau n'indique la direction de la mosquée ni ne donne d'explications sur le désastre, les locaux ont bien l'intention d'en faire un mémorial pour eux, et un site intéressant pour les touristes. Ce processus, déjà à l'œuvre, nous est clairement apparu un soir de mars. Un jeune diplômé s'est lancé à la découverte de l'île de Sulawesi en scooter depuis le sud, et venait d'arriver à Palu pour y rencontrer un ami. Tel un rituel, il demande à être photographié devant l'emblème de chaque nouvelle ville qu'il traverse. A Palu, c'est la mosquée qu'il choisira. Cette anecdote nous interroge sur un point essentiel du rapport aux ruines : quelle fonction leur est-elle accordée ?

⁵ Traduction de l'auteur : « Communauté Historique Culture et Histoires Sulawesi ».

a. « Nos » ruines ?

Sur la plage de Lere reposent les gigantesques morceaux du pont IV de Palu, aujourd'hui effondré. Les enfants y jouent ensemble et les parents s'y retrouvent autour. Ilhan, un habitant du coin, m'explique que les débris les plus importants ont déjà été retirés malgré l'opposition des riverains : leur vœu était de les conserver telles quelles afin d'en faire un mémorial. Aujourd'hui cette idée semble avoir été abandonnée, comme si l'action de l'homme avait dénaturé la ruine, qu'elle avait perdu de son authenticité : pour qu'elle conserve sa mémoire et qu'elle soit crédible, elle ne doit pas être modifiée. Dans son article, Antoine Le Blanc évoque cet aspect quant aux registres de conservation de la ruine traumatique : s'il s'agit d'entretenir la mémoire d'un événement douloureux, dans un but de prévention d'un risque, l'action logique est de : « préserver la ruine telle quelle, pour éviter qu'elle ne devienne petit à petit une ruine lente, et que le message ne perde sa force initiale » (Le Blanc, 2010). On comprend ainsi l'embarras et le désintérêt soudain des populations locales après que la ruine ait été modifiée par la main de l'Homme.

Au-delà des infrastructures publiques, la grande majorité des ruines de Palu sont des maisons effondrées, aujourd'hui désertées. Peu d'entre elles ont été démolies, et certains habitants ne sont jamais revenus. Si certaines sont à vendre, d'autres ont été saisies par la banque pour non paiement du crédit : en effet, beaucoup d'habitants originaires d'autres provinces ont fui après le désastre et ne sont jamais revenus, trop terrifiés. Si, selon Antoine Le Blanc (2010), la solution privilégiée en période post-catastrophe est de détruire les ruines le plus rapidement possible afin de démontrer la volonté de survie du groupe affaibli, la résistance qu'opposent certains sinistrés de Palu au relogement démontre un attachement certain à leurs terres, que certains ont même refusé de quitter lors du désastre. Alors que certaines ruines sont évitées car réputées hantées, d'autres font l'objet d'un interdit strict d'entrée, d'y jeter des ordures mais surtout de démolition. Si Palu sort à peine de sa phase d'urgence, il semble inconcevable pour bon nombre de survivants déplacés de détruire les ruines de leur maison, même s'ils savent qu'ils n'y séjourneront plus. Beaucoup d'entre eux décrivent des sentiments envahissants, étranges et puissants lorsqu'il passent à proximité de leur ancienne demeure. D'autres, ne veulent même plus se trouver proche de leur ancien lieu de vie, porteur de la trace du désastre. Amy, la cousine de Diane et rescapée de Petobo est aujourd'hui logée dans un *huntap* depuis peu. De sa maison, il ne reste que la cuisine

prisonnière des ronces, gardée par les vaches en pâture. Elle aimerait à termes tout détruire et reconstruire en bois une maison de vacances, où elle pourrait passer quelques journées dans l'année, afin de trouver ses voisins et sa vie d'avant. Amy sait pertinemment qu'elle ne reviendra jamais vivre ici à cause du traumatisme qu'elle a subi, mais ne se sent pas prête à détruire ses murs maintenant. Dans ce quartier, les rescapés vivent entourés de ruines désinvesties et fréquentes sont celles où des interdits forts, voire des menaces sont inscrites sur les murs à l'attention de quiconque tenterait de les braver. Ainsi, la catastrophe instaure ici un changement de statut du lieu, comme frappé par un *tabou* : même les *pemulung*, réputés pour voler la tôle dans les cimetières, ne s'introduisent pas dans ces maisons.



Fig. 5 : Une maison en ruine à Pantai Lere, Palu. Une planche en bois a été installée devant avec l'inscription « *Dilarang Buang Sampah Disini* » (« il est interdit de jeter des ordures ici »). Photographie de l'auteur, Mars 2024.



Fig. 6 : Une maison en ruines bordant la zone rouge de Balaroa. Il est inscrit sur le côté droit de la maison « *jangan di bongkar ini rumah* » (« ne pas démolir cette maison »). Photographie de l'auteur, Mars 2024.

Ainsi, le caractère d'évitement autour de la plupart des ruines en fait des espaces isolés des regards, parfaits pour réaliser des actions réprouvées. Durant la période du Ramadan, nombreux sont les jeunes hommes qui s'y réfugient afin d'y manger, de fumer ou même de boire. D'autres viennent y stocker de l'essence afin de la revendre à des grandes compagnies. En effet, au vu des nombreux chantiers en cours dans la ville, les compagnies de construction tentent de se procurer par tous les moyens du carburant bon marché, son tarif

étant plus élevé pour les groupes que pour la population locale. Ainsi, de nombreux rescapés se sont saisis de l'affaire afin de profiter de cette économie parallèle, qui permet aussi aux transporteurs indépendants de trouver du carburant pour camions (*solar*), normalement monopolisé par les nombreuses compagnies de construction. Ainsi, cette économie est conditionnée par la présence des ruines, qui mettent en place un abri facile d'accès et à l'abri des regards pour transvaser l'essence des véhicules à l'intérieur des bidons qu'ils revendront ensuite bien plus cher. Comme des éléments à part entière du paysage quotidien, les ruines sont aussi investies par les travailleurs du bâtiment et les jeunes qui viennent y trouver de l'ombre, discuter et parfois même s'y reposer. Des jeunes viennent y réaliser des clichés ou y retrouver des amis.

Les premiers à avoir investi les ruines sont les *pemulung*, dès les premiers instants post-séisme. Ces hommes, venant de milieu très pauvres, sont pour beaucoup des fermiers ayant perdu leur terre ou leur bétail, et utilisent la zone rouge comme réservoir de matériaux. Enseveli sous la terre ou directement sur les ruines, ils récupèrent la tôle, le fer des piliers en béton, ou celui contenu dans les objets électroniques : ils prennent ce qui selon eux n'appartient à plus personne. Rinto, un homme d'une soixante d'années qui vit dans la zone rouge de Kinta, a creusé des trous derrière sa maison afin d'y récupérer des matériaux armés de ses outils : il vend 5000 roupies indonésiennes le kilo de fer et 15000 roupies le kilo d'aluminium (respectivement 30 et 85 centimes d'euro). S'ils sont plusieurs dans les environs à avoir la même activité secondaire, chacun respecte le territoire défini par l'autre, et s'entraide face aux dangers de la pratique : une végétation dense y ayant élu domicile, les trous sont facilement recouverts par de la végétation et la terre est jonché de débris de fer pouvant blesser chacun. Son voisin, lui aussi *pemulung*, vendait auparavant des briques qu'il fabriquait avec de la terre recueillie à plusieurs dizaines de kilomètres. Désormais, il récupère la terre directement dans la zone rouge afin d'éviter le déplacement dans des espaces plus lointains.

Au-delà de ces activités, les ruines sont également utilisées comme supports de mémoire afin d'y graver le souvenir des disparus, des déplacés et d'une vie de quartier qui n'existe plus. Ces maisons constituent finalement des « lieux de mémoire » au sens de Pierre Nora (1997), pour les familles qui y sont attachées et pour le voisinage, qui seraient trop douloureux à détruire. En tant que lieux de mémoire, ces ruines conservent le souvenir d'une pratique de l'espace qui n'est plus d'actualité auxquels on associe des sentiments puissants qui

viennent affecter le lieu. En reprenant la terminologie de Le Blanc (2010), on constate ici une volonté de garder la ruine en l'intégrant au paysage afin de la transformer en ruine lente, subissant l'action du temps mais portant en elle la trace du traumatisme. Cette volonté mémorielle s'exprime d'autant plus lorsque l'on sait que ces graffitis ont été réalisés lors de l'évacuation des villages, dans les premiers jours post-désastre, ce qui explique que certaines maisons dont les habitants sont revenues portent elles aussi des inscriptions, qu'elles souhaitent garder. Beaucoup disent que ces inscriptions ont été écrites par des enfants qui voulaient garder mémoire de l'événement. D'autres inscriptions, plus indicatives, témoignent d'une situation d'urgence révolue et désignent les espaces d'accueil de réfugiés évacués de leurs villages, ou sont des appels à l'aide.



Fig. 7 : Le mur d'une maison toujours habitée du quartier sinistré de Kinta à Petobo portant l'inscription : « *Kinta tinggal kenangan* » (« Kinta n'est qu'un souvenir »). Photographie de l'auteur, Mars 2024.



Fig. 8 : Une maison en ruines à Petobo où il est inscrit « Rumah kenangan pindah hanny dipengusian » (« La maison aux souvenirs émouvants de Hanny a été détruite »). Photographie de l'auteur, Février 2024.

Dans une société où l'utilisation des réseaux sociaux est très largement répandue, les rescapés inscrivent collectivement la trace de l'événement dans d'autres lieux en utilisant le système d'avis Google. La mosquée flottante est le cas le plus illustratif :

« Bel endroit, vous pouvez vous asseoir tout en profitant de la belle vue sur la mer, la mosquée qui est devenue un souvenir du tremblement de terre et du tsunami dans la ville de Palu, Sulawesi central en 2018. C'est l'une des grandeurs d'Allah, quand tous les bâtiments tout autour se sont effondrés, mais cette mosquée est toujours debout au bord de la plage. Espérons que l'incident passé approfondira notre foi, car personne ne connaît la vie ou la mort. Le fait est que nous essayons de nous améliorer. »⁶

« Allah Tout-Puissant a fait de cette mosquée un témoin du tremblement de terre et du tsunami survenus dans la ville de Palu. J'espère que ce sera une leçon pour les gens qui y pensent. »⁷

⁶ Commentaire laissé sur la page Google de la mosquée Arqam Bab al-Rahman par l'utilisateur Sutrisno en janvier 2024. Traduction de l'auteur.

⁷ Commentaire laissé sur la page Google de la mosquée Arqam Bab al-Rahman par l'utilisateur Rifa'i Udjo_01 en 2019. Traduction de l'auteur.

Ce système de mise en mémoire permet à l'instar des inscriptions de rendre hommage et d'exprimer son ressenti de manière anonyme ou sous couvert d'un pseudonyme et en s'inspirant des autres contributions, formant donc un mur collaboratif du souvenir auquel il est possible de contribuer à distance. Ceux qui y écrivent un commentaire transmettent très clairement une volonté de se rappeler, de se souvenir mais surtout de ne pas oublier le désastre et les absences qu'il a engendré. Cet espace virtuel possède ainsi un rôle actif dans la réactualisation de la mémoire collective autour du séisme, mais également un pouvoir informatif pour le visiteur, engageant des acteurs qui racontent la catastrophe en commentaire, palliant à un manque de description sur place et témoin d'une volonté de transmission de cette mémoire. La forme numérique de la ruine s'impose alors comme un « lieu de dépôt des souvenirs », venant « à la fois pallier et remplacer l'absence afin d'oublier et faciliter la transition. Il s'inscrit en gardien du souvenir de la présence et en même temps vient combler un manque » (Reitz, 2011 : 105).

b. Les ruines : un support d'expression

Autour de la plage, des maisons, des magasins, des restaurants mais aussi des théâtres sont laissés à l'abandon, et témoignent de la violence de l'événement. Ces bâtiments deviennent alors le terrain de jeux d'artistes, et de jeunes souhaitant s'exprimer. Les ruines s'imposent comme des toiles à ciel ouvert sur lesquelles la population locale ressent le besoin d'inscrire et de raconter la catastrophe. Au cœur des *huntara* encore sur pieds, à moitié désertés, les graffitis sont nombreux et constituent en majorité des prénoms. Les quelques personnes encore sur place attribuent ces noms à leurs auteurs, de jeunes enfants et adolescents. Face à ces baraquements préfabriqués et temporaires, les noms apparaissent comme une manière de marquer son passage, dans un lieu voué à la destruction. Ces inscriptions permettent aussi de s'approprier l'espace, et de rompre avec le caractère temporaire et anonyme de ses longues rangées de préfabriqués identiques. C'est aussi une manière de se raconter dans la catastrophe : « j'étais là, et j'ai survécu ».

De la même manière, d'autres ruines comportent des inscriptions telles que « *tragedi* 2018 » (tragédie), parfois contenant seulement la date de l'événement « 28-09-18 ». Cette opération permet d'une part de nommer l'événement et de lui donner son sens tragique, tout en faisant contenir dans un mot qui parle à tous les rescapés l'extraordinaire de l'événement. Inscrire la date permet quant à elle de graver sur des matériaux pérennes une date qui agit comme un

point de rupture dans la vie des habitants. Contrairement aux *huntara*, les supports de ces graffitis sont choisis de façon à ce qu'ils puissent être perçus depuis la route, à la vue de tous, pour qu'ils nous apparaissent. Ainsi, ces opérations peuvent donner du sens au paysage post-catastrophe qui domine la ville de Palu : elles permettent de dire et de marquer la catastrophe.

Les ruines sont utilisées afin de transmettre des messages d'espoir, en utilisant régulièrement le slogan post-catastrophe du gouvernement « *Palu kuat* » (Palu est forte), « *Palu bangkit* » (Palu relève-toi). Comme l'expliquent Suryani et Soedarso (2019), ces slogans étaient à l'origine présents sur les panneaux de publicité, les panneaux de campagne politique, sur des affiches bordant les routes et même affichés devant certains *warung*. Par le gouvernement, ce slogan a été choisi afin de générer des émotions fortes suite à l'événement dévastateur, afin d'induire chez les rescapés un élan de motivation nécessaire à la phase de reconstruction (*ibid*). Nous pouvons ainsi imaginer que la présence généralisée de ce slogan depuis 2018 pourrait fournir des éléments d'explication concernant la volonté de nombreux rescapés de rester sur les lieux et de se dresser contre l'événement, perçu comme un élément à combattre. Dans une perspective contestataire, ces graffitis accusent parfois les politiques de gestion de l'aide. Ils se font alors les miroirs de sentiment d'abandon à l'égard du maire et des pouvoirs publics que ressentent encore de nombreux rescapés. Au lendemain de l'événement, les périodiques locaux parlaient déjà de graffitis, inscrits sur des bâtisses dont il ne reste presque plus rien ou sur des carcasses de véhicules : « *Di mana respons ?* » (où est l'aide d'urgence ?), « *Saya di bawah air juga* » (Moi aussi je suis sous l'eau)⁸. En 2024, ces inscriptions sont toujours présentes, notamment à Komodo où l'ancien propriétaire d'un *warung* sur la plage a tagué sur une des ruines « ici, personne ne m'a aidé ». Ainsi, par la violence de leur esthétique, les ruines constituent les médiums favoris afin de porter et de transmettre des messages politiques. D'autres acteurs, moins soupçonnés, se saisissent également du support de communication que peuvent représenter les ruines. Ces espaces, où l'absence dénote, étaient en février 2024 largement investis par les candidats aux élections présidentielles et législatives indonésiennes pour installer leurs affiches de campagne, les rendant ainsi largement visibles depuis la route, et convertissant des espaces inutilisés en des espaces de communication. On peut aussi y voir une stratégie électorale, sachant que nombre de candidats bâtissent une partie de leurs promesses électorales sur la gestion de

⁸ *Le Petit Journal*, 10/10/2018.

l'après-catastrophe, des zones rouges et de la reconstruction : un habitant du *huntap* Talise nous confie que lors des dernières élections, une candidate s'est rendue à son domicile et leur a affirmé que s'ils votaient pour elle, sa maison à Komodo ne serait pas classée zone rouge. Elle n'a finalement pas été élue.

D'initiatives collectives ou individuelles, des productions artistiques isolées ornent les ruines de la ville. A Kampung Nelayan, un immeuble commercial délabré a été investi grâce à un appel lancé sur les réseaux sociaux par l'artiste Lampurio, originaire de Palu et résidant à Java. Le bâtiment, encore en construction au moment du drame, a été frappé de plein fouet par les vagues et est depuis abandonné. C'est son emplacement, dressé comme un géant face à la digue et entouré de marais salants, qui a attiré son attention lors de sa visite en 2019. Une quinzaine de rescapés se sont regroupés, dépeignant chacun leur expérience du désastre. Si cette action a donné lieu à des productions artistiques individuelles, c'est l'aspect collectif qui a primé pour Lampurio. Pour l'artiste, l'immeuble se dresse comme un « *monument of the story* ». En utilisant le terme monument, il vient ici renforcer la signification de la collaboration, qui construit une mémoire de l'événement au long terme. Pour Lampurio, le but est que la structure déclenche le souvenir chez son spectateur. Qualifier l'événement de « *story* » l'inscrit dans un temps plus long, celui de l'histoire, qui se raconte et se transmet. Par son approche, il vise à transmettre un témoignage authentique, par les rescapés et pour les rescapés. Finalement, c'est dans une dynamique de sensibilisation qu'il souhaite s'inscrire en donnant l'opportunité aux nouveaux arrivants de connaître les espaces à risque. La volonté de sensibiliser sur les territoires à risque de la région semble avoir été partagée par plusieurs participants qui en ont fait le cœur de leur œuvre.

La Figure n°9 contient de nombreux éléments que nous avons déjà abordés. Les différentes zones semblent indiquer la reconfiguration de la ville de Palu en suivant la récente typologie du risque : les zones rouges et les zones vertes. Tout en incluant cette nouvelle géographie, les inscriptions rejoignent les témoignages recueillis précédemment affichant une volonté nette de rester sur les lieux et de ne pas abandonner sa terre. Au milieu, ce que l'on devine être un poing levé renvoie à cette imaginaire de résistance face au désastre et face aux institutions qui œuvrent pour le déplacement des sinistrés. Ici, nous retrouvons la date symbolique qui porte la trace de l'événement.



Fig. 9 : Graffiti réalisée à l'aide de peinture liquide et de bombe de peinture, représentant une carte réduite de la ville de Palu découpée en plusieurs zones. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu⁹.

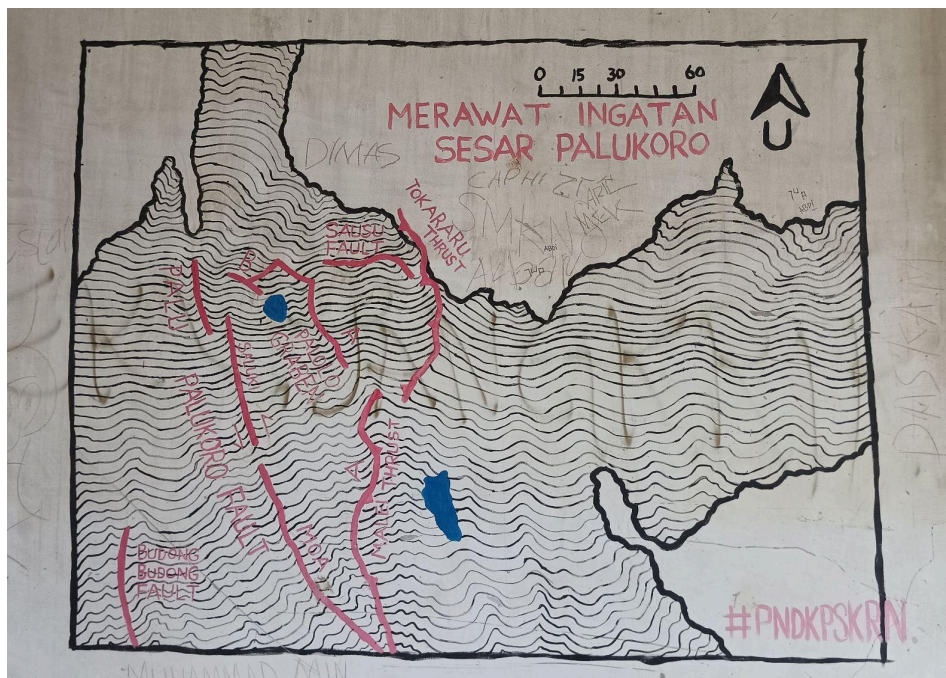


Fig. 10 : Graffiti réalisé à l'aide de peinture liquide représentant une carte réduite de Sulawesi-Centre. Les lignes roses symbolisent les failles sismiques de la région, dont celle de Palu-koro, responsable du séisme de

⁹ Traduction de l'auteur : « *kami tetap di Palu* » (Nous restons à Palu); « *aku menangis* » (je pleure); « *Palu kuat tak akan go -> yang* » (Palu est fort (je) n'irais pas là bas); « *ayo maju-beran* » (allons de l'avant).

2018¹⁰. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu¹¹.

Concernant la deuxième illustration, elle incarne un but informatif en représentant avec précision les failles sismiques de la région, tout en posant l'injonction de la mémoire. Au cœur de ce projet collaboratif, on voit émerger une volonté d'ériger et de transmettre une « mémoire du risque » (Labeur, 2013) concernant les espaces pratiqués par la population locale, dont les territoires à risque sont précisément figurés dans les œuvres. Si j'utilise l'expression entre guillemets, c'est dans le but de distinguer la mémoire du risque telle qu'on la conçoit comme une stratégie appliquée après coup par des institutions ou organisations pour des rescapés, sans tenir compte des différentes perceptions du risque ou des savoirs locaux. Ici, nous pouvons imaginer que cette mémoire du risque, qui passe par une mémoire de la catastrophe et des espaces sinistrés, est d'initiative locale, de rescapé à rescapé. Cependant, il n'est pas impossible que cette forme de représentation ait été inspirée d'un discours classique sur la mémoire du risque par des ONG locales ou étrangères. Ainsi la catastrophe, par le choc qu'elle procure, peut devenir un motif artistique qui vient ici s'exprimer sur les ruines de cette dernière : par des procédés de mise en décalage (art-ruine), l'art produit un mode de recours symbolique face à la destruction du paysage (Clavandier, 2004b). Les ruines, par leur esthétique révélatrice et la fonction de support qui leur est attribué se révèlent pour la population locale comme de véritables « lieux de mémoire », au sens de Pierre Nora (1997). Ces derniers sont définis comme des objets dont la nature peut être très diverse, du concret à l'abstrait, qui réussissent à échapper à l'oubli. En ce sens les ruines, par leur investissement permanent et la trace de l'événement dont elles sont porteuses, remplissent cette fonction en spatialisant l'événement et sa mémoire. En symbolisant l'absence et la perte, elles évoquent le souvenir et agissent comme gardiennes d'une mémoire traumatique.

Pour ceux qui ont choisi de réinvestir leurs terres, en composant avec les traces de catastrophe incarnées par la zone rouge; comme pour ceux qui ont rejoint les *huntap*, la répartition des zones s'impose comme une nouvelle géographie venant réagencer les modes de vie des rescapés. Si la phase de reconstruction à Palu n'est pas encore achevée, on peut distinguer deux logiques qui s'en dégagent. Les institutions gouvernementales et les ONG investissent plutôt une dynamique de rupture avec l'ancien modèle en faisant appel à des

¹⁰ Traduction de l'auteur : « *Merawat ingatan sesar palukoro* » (garder en mémoire la faille de Palu-koro).

¹¹ Traduction de l'auteur : « *kami tetap di Palu* » (Nous restons à Palu); « *aku menangis* » (je pleure); « *Palu kuat tak akan go -> yang* » (Palu est fort (je) n'irais pas là bas); « *ayo maju-beran* » (allons de l'avant).

innovations techniques afin de construire des logements plus résistants et plus sécuritaires pour les rescapés. Les nouveaux quartiers sont choisis selon des critères de sécurité, et leur construction s'accompagne d'un projet de sensibilisation à la culture du risque. D'un autre côté, une partie des rescapés s'efforce de s'adapter et d'intégrer les traces de la catastrophe à leur quotidien, souvent motivé par une première phase de nécessité. A ce propos, Sandrine Revet (2007) relève une différence notable de temporalité : alors que les institutions réfléchissaient et planifiaient l'élaboration de ces nouvelles constructions, les habitants étaient animés par une nécessité de reconstruction rapide, sur des espaces connus, vers un retour à la normale. Cet aspect est renforcé par la volonté d'occuper et de transmettre un terrain perçu comme un héritage. Ces deux logiques, soutenues par des acteurs différents, s'affrontent sur les mêmes terrains et font du certificat de propriété leur arme principale. Contenus dans la zone rouge mais pas seulement, les ruines constituent des « lieux de mémoire » à part entière que les rescapés s'approprient et investissent pour raconter et mettre en mémoire la catastrophe, encore bien présente dans le paysage citadin. Finalement, la transformation du territoire affecté inscrit la catastrophe dans un temps long, au-delà de celui de l'urgence qui permet d'installer progressivement un retour à l'ordre normal.

Chapitre 2 :

Mettre en récit et interpréter l'événement

« Aucun phénomène naturel – ouragan, tsunami, séisme ou éruption volcanique – ne devient « catastrophe » sans un récit capable de le soutenir. »

(Sandrine Revet, 2015)

I. Raconter le désastre

Le processus de mise en récit de l'événement débute dès les premiers instants post-catastrophe. Avec l'arrivée des médias sur place, les rescapés encore couverts de boue sont encouragés à raconter leurs histoires plus tragiques les unes que les autres, permettant ainsi d'impulser l'arrivée d'aide humanitaire qui sera sur place filtrée. Ce processus qui consiste à raconter *sa* catastrophe est pour Alban Bensa et Éric Fassin (2002) primordiale : « L'événement ne se donne jamais dans sa vérité nue, il se manifeste – ce qui implique aussi qu'il est manifesté, c'est-à-dire qu'il résulte d'une production, voire d'une mise en scène : il n'existe pas en dehors de sa construction ». Ainsi, dire et raconter prennent des formes multiples pour des visées différentes. Quels sont les éléments choisis pour intégrer le discours qui va construire l'événement ? Comment est-il catégorisé ? Dans quel contexte et avec qui est-il raconté ?

a. *Notre catastrophe*

Au cours de mon séjour, nous sommes allés deux fois faire du camping en toiles de tente avec Anas et sa fille Agi. Un soir, en regardant les lumières de la ville du haut de la montagne, la vue a inspiré chez elle un récit du temps où l'éclairage ne fonctionnait plus, les systèmes électriques ayant été coupés par le séisme. Créant ainsi un cercle intime, les récits de cet événement traumatique surviennent spontanément, en s'inspirant de détails qui peuvent paraître insignifiants, mais qui renvoient à l'expérience d'un quotidien brutalement dérégulé.

Ces récits surviennent généralement dans les premiers instants de notre rencontre avec les rescapés, souvent dès l'annonce de notre sujet de recherche, et content précisément la phase d'urgence au cours de laquelle la survie est une priorité. Qu'il s'agisse de Petobo, de Balaroa ou même de Sibalaya, la plupart des habitants se préparaient à prier ou se rendaient à la mosquée pour la prière de *Maghrib* qui correspond à l'heure du crépuscule. Les nombreux récits que nous avons recueillis débutent majoritairement par les premières secousses ressenties par l'individu qui peuvent correspondre à celles de l'après-midi ou de 18 heures. Plus que des récits chronologiques de la catastrophe, ils se présentent tels de véritables épopées présentant un seul objectif : la survie. Avant de toucher Balaroa, Petobo et Sibalaya, le phénomène de liquéfaction des sols rapidement baptisé « *likuefaksi* » était inconnu pour beaucoup des riverains des zones affectées. Ces moments de panique intenses ont donné lieu à de nombreux récits de l'événement et sur la manière de survivre à cette expérience. Ainsi, c'est surtout un état généralisé de panique qui est mentionné et permet d'introduire les récits de rescapés. Ils dépeignent un chaos rythmé par les tremblements, et des cris : la seule chose qu'il était possible d'entendre distinctement étaient les nombreux « *allahu akbar* » [Dieu est grand] poussés par ceux qui tentaient de survivre, implorant la pitié d'Allah. Dès le début de notre enquête, nous avons été confrontés à des récits d'une extrême violence, qui paraissent parfois invraisemblables.

Nous avons rencontré Achmad et sa famille au *huntap* de Pombewe dans la province de Sigi. D'origine Bugis, sa famille vit ici depuis deux générations, où il a eu des enfants et petits-enfants. La tête coiffée d'un *kufi*, Achmad s'installe sur le carrelage de son petit salon peu aménagé où il nous invite à nous installer. Au fond de la pièce, sa femme, sa fille et sa petite-fille prennent place sur un matelas une place installée dans un coin. Timidement, Achmad nous raconte son expérience de la liquéfaction au village de Jono Oge, à quelques kilomètres du *huntap*. Lors des premières secousses, la famille n'a pas tout de suite quitté la maison pensant qu'il s'agissait seulement d'un petit tremblement de terre. Voyant que la maison était sur le point de s'écrouler, ils se sont précipités à l'extérieur et ont été emportés par une vague, faite d'un mélange de boue et d'eau, en provenance du système d'irrigation situé dans les hauteurs du village. Achmad, sa femme, son fils ainsi que son beau-père tentaient au mieux de s'agripper les uns aux autres et de résister au courant qui les entraînait dans un tourbillon, souvent appelé « *blender* ». Alors qu'ils dérivaienent et gardaient difficilement la tête hors de l'eau, ils ont parcouru environ cinq kilomètres au cours desquels la famille a été séparée. De son côté, Achmad a tenté de s'accrocher à un tronc flottant mais

son poids et le courant faisaient tourner le cocotier sur lui-même, épuisant le père de famille qui devait sans cesse lutter pour rester accroché. Quatre heures durant, il est resté dans cette position avant que des volontaires viennent l'évacuer en entendant ses cris. Blessé et exténué, la densité et le durcissement de la boue ont rendu son extraction encore plus contraignante. Très ému par les souvenirs qui lui reviennent, Achmad arrête plusieurs fois son récit. Une fois la terre regagnée, il réussit à rejoindre sa famille et découvre que son beau-père n'a malheureusement pas survécu aux forts courants. Sa femme nous explique qu'encore une cinquantaine de corps n'ont pas été retrouvés, principalement des automobilistes qui passaient à ce moment là sur la route traversant le village de Jono Oge. Leur identité étant inconnue, ni le motif de leur présence, les possibilités d'identification de ces individus restent très limitées. L'évocation de ce souvenir provoque chez Achmad une grande émotion qu'il tente de dissimuler en remerciant Allah de l'avoir sauvé : « Quand j'y pense, je me dis que c'est un indice du pouvoir du Créateur Tout-Puissant, que si nous n'étions pas guidés par lui, nous ne serions pas capables de survivre en réfléchissant seulement comme des humains. Mais grâce au pouvoir du Créateur Tout-Puissant, nous avons encore la possibilité de vivre»¹².

Ces récits de sauvetage constituent la majorité des types de récits que nous avons recueillis et ont pour caractéristique commune de rentrer dans la catégorie des histoires extraordinaires qui provoquent une panoplie de sentiments chez leur auditoire, mais également chez le narrateur. Ce phénomène est accentué par la mention de Dieu, dont le pouvoir apparaît comme la seule explication plausible du sauvetage, accentuant le caractère dramatique de l'événement. Ici, l'histoire d'Achmad raconte une expérience de la liquéfaction, un des trois phénomènes du 28 septembre 2018, dont le récit débute par la survenue du séisme placé comme un événement déclencheur. D'autres récits, comme celui d'Abdurrahman et son ami nous permettent de saisir la simultanéité de ces phénomènes, ainsi que la différence de temporalité que peuvent partager les rescapés de zones différentes.

« Il était environ cinq heures [*de l'après-midi*], entre quatre et cinq heures. J'étais déjà à la maison, je venais de prendre une douche pour me préparer pour Maghrib. Ça a commencé à secouer, les gens ont commencé à crier : *Kiamat ! Kiamat ! Kiamat !* Je suis sorti de la maison. C'était bien ça. J'ai répété : « Où ça *Kiamat* ? ». Il y a des signes avant-coureurs à l'apocalypse. De plus en plus de gens crient. « Courez monsieur,

¹² Voir annexe n°3.

courez, *Kiamat* ! », mais où est-ce qu'il va ? « Où est-ce que tu vas ? ». A gauche et à droite, c'est très sombre. J'ai vu des gens marcher, des maisons se déplacer. Je me demande : « Est-ce que c'est vrai ? Je suis peut-être un peu étourdi ». Je me suis rendu compte que les maisons étaient en fait une rue. La rue c'était les maisons [...]. Ça s'était décalé, ça se décalait. Il y a eu une dernière explosion très puissante [...]. L'explosion... je me suis dit : « peut-être que la faille c'est l'intersection de la rue ». Le sol a craqué. Dès que ça a explosé monsieur, tout est devenu plus sombre. Les gens couraient, tout le monde courait. Je suis resté là monsieur. Il y avait de la fumée, non ?

– De la fumée, oui.

– Je suis resté là-bas. J'ai dit à un de mes enfants de courir avec moi. Dès que nous avons commencé à courir, j'ai pensé à ce que les gens disent : « si vous courez, dans un désastre comme celui-là, peut-être un tremblement de terre, vous devez aller au champ ». Mais on est allés sur la route. Il s'est avéré que sur la route, dès que j'ai regardé à droite, j'ai vu que tous les gens étaient tombés au fond. Je vois encore le bitume se fendre. La route ondulait [...]. Comme à Indosiar ou à Lagnat, ça s'est fendu comme ça [*montre une fente avec ses mains*]. C'est là-bas qu'il y avait le plus de fumée, les gens aussi tombaient dedans. Ils sont tombés dans la faille, monsieur. Donc j'ai couru, j'ai couru en faisant des allers-retours. Il y avait environ quarante mètres entre la maison du chef du village et l'intersection, monsieur. Je ne comprenais pas ce qu'il se passait. Quand je me suis réveillé, il faisait déjà nuit. J'ai cru que je m'étais évanoui mais non. En fait, j'étais rentré dans les égoûts. Quand je suis entré, j'ai vu que la nuit tombait. Le bruit des gens n'était plus aussi fort. « Aidez-nous ! », j'ai crié « *Allahu Akbar* ! ». Que Dieu soit loué, maintenant tout va bien. J'ai couru vers le sud. Il n'y avait plus rien là-bas. Juste de la boue d'ici jusqu'en bas [*mesure avec ses mains*] [...]. J'étais là-bas sur le bitume, monsieur. Beaucoup de gens sont tombés à l'intérieur [...]. Il y avait de la boue qui venait du fond. Parfois sèche, parfois humide. C'était vraiment dévastateur, monsieur. C'est vrai, on ne pouvait rien faire. C'est le pouvoir de Dieu.

– On pouvait pas l'éviter. Le sol d'ici est passé en dessous de l'autre, et est monté d'un coup [*montre avec ses mains*]. La boue aussi.

– Ensuite, elle est retombée. C'est le glissement de terrain.

– Donc en fait ici toute la terre n'a pas craqué. Il y avait de la boue [...]. Certains ont juste eu de la boue. D'autres des failles. [...] Jusqu'à sept mètres de profondeur, monsieur. [...] Parfois, on sautait comme des singes pour éviter les trous [...].

- C'était comme dans un jeu vidéo, comme ce jeu là *Snake*, oui ! C'est pour ça que, quand le chef m'a interrogé à Anu, je lui ai montré ce que j'avais. Il m'a dit « Peruhmnas est détruit ». Quand ils sont arrivés chez le Docteur Martin, ils étaient choqués. Je leur ai dit, « si vous voulez, montez là-haut monsieur. Toutes les voitures sont empilées sur un mètre, monsieur. Juste à côté de chez Docteur Martin ». C'est là qu'ils m'ont dit que la situation à Petobo était pire que celle de Balaroa [...].
- Tout s'est passé au même moment. Simultanément. Donc les gens ne savaient pas pour le tsunami. Les gens qui avaient vécu le tsunami ne savaient pas pour les gens d'ici [...]. Même les gens de l'extérieur ne savaient pas qu'il y avait eu un tsunami, une liquéfaction. [...]
- J'ai retrouvé mon fils. Il était en sécurité avec trois autres jeunes enfants. Je leur ai dit de monter sur la moto. J'ai dit que nous voulions passer par Petobo, je leur ai dit [*aux enfants*] : « n'allez pas à Petobo, Il n'y a plus rien là-bas, tout est détruit ». Ils m'ont traité de menteur. »¹³

Ce récit raconte lui aussi une expérience extraordinaire comme celui d'Achmad, en reprenant l'intervention de Dieu dans le phénomène dramatique. Malgré l'épreuve de la double traduction, de l'indonésien vers l'anglais et de l'anglais vers le français, nous avons ici tenté de conserver au mieux la structure du récit ainsi que sa cadence. En utilisant des phrases très saccadées et beaucoup de gestes, notre interlocuteur nous transmet véritablement un sentiment de panique et de confusion, exprimé plus explicitement dans d'autres récits. C'est notamment la dernière partie de la conversation qui permet de mettre en scène les différentes temporalités du temps de l'urgence, mêlés à la confusion des différents acteurs. Si ici la rencontre de ces différentes réalités est réalisée plutôt rapidement, certains rescapés n'ont su que plusieurs jours après ce qui était survenu à Petobo, à Balaroa ou même à la plage : les communications étant coupées, les seules manières de s'en informer résidaient dans la capacité de déplacement des individus afin de constater ou d'échanger avec d'autres sur la situation actuelle. C'est ainsi que tous les rescapés pensent être les seuls à avoir échappé au pire, donnant lieu à d'autres récits de fuite *in-extremis*. A Kalukubula, dans la province de Sigi, nous avons fait la rencontre d'un couple indo-italien. Mario nous explique qu'il avait l'habitude ce jour de la semaine de faire le tour des supermarchés afin de trouver des aromates européens, difficiles à dénicher à Palu. Le 28 septembre 2018, il a

¹³ Voir annexe n°4

exceptionnellement modifié son itinéraire et a déplacé le premier magasin de sa liste en dernier. Il ne s'y est finalement jamais rendu puisque le magasin s'est effondré dès la première secousse. Il explique ne pas savoir pourquoi il a modifié son itinéraire, mais cela lui a sauvé la vie. D'un autre genre, les histoires tragiques témoignent elles aussi d'un échange actif des récits puisqu'ils sont relayés par plusieurs interlocuteurs différents, et toujours racontés par des personnes n'ayant pas assisté à la scène. Andy, un des chauffeurs que nous avons l'habitude de côtoyer au *warkop* d'Anas raconte qu'à Petobo un homme aurait voulu sauver son enfant mais que, dans le noir et la précipitation, il aurait malencontreusement saisi la main de sa femme laissant leur fille disparaître sous leurs yeux, prisonnière de la boue. Ces types de récit, très fréquents, sont racontés en majorité par des personnes ayant essuyé peu de pertes matérielles ou humaines. Au cours de discussions partagées, ces récits sont facilement relayés et permettent à leurs auteurs de s'engager et de faire partie d'une narrative événementielle dont la mémoire collective des habitants de la région est fortement imprégnée.

Ainsi, un récit en entraîne souvent un autre et certains événements sociaux sont propices au partage de ces événements tels que les réunions de famille ou les mariages; mais également certains lieux tels que les cafés où les hommes passent une bonne partie de leur journée. A plusieurs reprises, la mère d'Agi, survivante de Balaroa et vivant au *huntap* de Duyu, a organisé un grand repas auquel elle a convié ses voisins. Si pour Julien Langumier (2008), le récit intervient comme un passage obligatoire au cours de l'entretien et conditionne l'échange entre l'ethnographe et son interlocuteur, ces repas se présentent comme des opportunités d'observer les échanges dans un cadre différent de l'entretien en duo. Parce que ma présence fournit le prétexte à la réunion, les échanges débutent généralement à partir d'un récit d'expérience complet (du soir jusqu'au lendemain matin) sur un ton grave, qu'aucune remarque ou interrogation n'interrompt. Comme dans le cadre d'un entretien classique, le récit m'est directement adressé et les autres rescapés écoutent silencieusement jusqu'à la fin. Plus spontanément, d'autres rescapés partagent des récits généralement plus courts, permettant aux autres interlocuteurs de réagir à leurs propos. Doucement, la discussion dérive vers des histoires amusantes, extraordinaires, incroyables et enfin mystiques. Ce déroulement, que j'ai observé dans la plupart des conversations de groupe, consiste donc à instaurer un ton tragique au début avec lequel sont narrées des histoires pesantes et chargées d'émotions et que l'on ne semble pas raconter régulièrement, pour toujours finir sur des récits qui appellent au rire. Cette dichotomie entre le contenu du récit et le rire, qui peut parfois choquer l'ethnographe, est en réalité utilisée à des fins thérapeutiques. Raconter, c'est se décharger

pour un temps au moins du *trauma*; et rire c'est se décharger pour un temps au moins des sentiments négatifs qui encadrent la mémoire de l'événement. Ainsi, les *huntap* constituent des lieux propices aux échanges puisqu'ils constituent un voisinage de rescapés, rejouant la *communauté de survie* (Revet, 2007), unis par un événement brutal, se liant souvent d'amitié et créant à l'image de ce que propose Samuels (2016), un nouveau monde post-désastre et de nouvelles formes de socialisation autour d'un événement commun et partagé.

« Les catastrophes ont, ceci aussi est paradoxal, pour principale conséquence d'unifier le genre humain, de rendre contemporains d'une même historicité tous ceux qui en sont les victimes plus ou moins directes ».

(Lemarchand, 2015)

Ce phénomène de reconnaissance de l'événement en l'autre et donc d'interconnaissance peut également se produire en dehors du *huntap* : on apprend que la personne a vécu le même événement, on se reconnaît et on en discute. Quelques jours avant mon départ, nous sommes partis camper avec Erwin et sa famille, Anas et la sienne et plusieurs personnes de leur entourage. Une fois le repas terminé nous avons sympathisé avec un autre campeur, habitant lui aussi à Kalukubula. Après l'avoir invité à partager un café avec nous, le mari d'Agnès a fait remarquer qu'il n'y avait pas de réseau dans cette partie du camping. La situation a rapidement été comparée aux jours suivant le séisme où les habitants dépourvus de réseau devaient chercher leurs proches et tenter de manifester certains signes de vie pour leur famille vivant à l'extérieur. Le mari d'Agnès raconte comment il a été mandaté par la chaîne journalistique pour laquelle il travaillait afin de réaliser un reportage sur un jeune homme coincé dans les débris et dont on n'apercevait que la tête, finalement décédé quelques heures après. Anas poursuit alors sur le récit de son expérience, et explique comment il a cru avoir perdu sa fille lorsqu'il a appris qu'un tsunami avait frappé la plage. Le reste des membres du groupe ont eux aussi alimenté les échanges avec des anecdotes, vécues ou entendues. Finalement, le regard de nos interlocuteurs s'est posé sur nous, attendant que l'on partage à notre tour les histoires qui venaient de nous être racontées pendant ces deux mois. Cette expérience met en lumière les circonstances au cours desquelles ces récits peuvent être partagés : souvent à partir d'un fait considéré comme anecdotique (le réseau téléphonique), les rescapés transmettent leurs récits et transforment donc la discussion en un groupe de parole. Être intégré à cette conversation implique une écoute attentive des récits mais également un partage de sa propre expérience.

Si la plupart de ces récits sont volontairement partagés, et que l'on peut constater une réelle volonté de transmettre son expérience, une minorité de rescapés refusent d'en discuter. Tavi et Nini, deux leaders de la communauté Kaili Ledo nous ont reçu sur la recommandation de leur belle fille mais dès le début, ils ont exprimé le fait de ne pas vouloir discuter du *bencana*, évoquant alors un grave traumatisme. D'autres personnes ne souhaitent pas l'évoquer parce que les mots leur manqueraient, ou parce qu'ils ne sauraient pas par où commencer. Au cours d'un entretien, un habitant du *huntap* de Balaroa, précise alors : « c'est normal pour nous », intégrant alors l'événement à un récit de vie, bien plus large, venant marquer une étape, parfois même une rupture, mais qui s'inscrit tout de même dans une expérience plus globale de vie. Cet argument implique également une dimension collective par le « nous » : cette expérience-là, tous les rescapés la connaissent et la partagent, ils n'en voient alors plus la nécessité de la partager puisqu'elle s'inscrit à la base de la communauté de rescapés. Finalement, les récits mettent en jeu des processus de recréation et d'altération au sein des dynamiques de transmission dans lesquelles ils sont intégrés (Langumier, 2008). La mise en commun des récits crée parfois une ambivalence entre récit vécu et récit rapporté, auxquels s'ajoutent les discours médiatiques et médicaux. Par exemple, la surmobilisation du terme « trauma » renvoie aux ateliers de sensibilisation et de *trauma-healing* opérées par les ONG et les instances gouvernementales. Dans la plupart des cas, et comme dans le cas des inondations de l'Aude (*ibid*), le terme est mobilisé pour sa valeur explicative et l'intensité des émotions auxquelles il renvoie et non pour qualifier une pathologie médicale diagnostiquée.

b. Raconter l'urgence : entraide, héros et conflits

Les récits d'entraide post-désastre relèvent du phénomène de solidarité immédiate : Sandrine Revet (2008) le décrit comme inhérent aux situations de crise où l'entraide répond alors à un instinct de survie. A Palu pourtant, les rescapés décrivent au contraire la difficulté d'aider les autres, et expriment parfois une certaine culpabilité face à cette incapacité : encore choqués, les répliques sismiques, le noir et le chaos rendent difficile la tâche d'aider ceux qui appellent à l'aide. Un couple de menuisiers à Mamboro nous raconte s'être enfuis sans leur bébé, finalement sauvé par un des travailleurs qui s'échappait, en raison de la situation de panique provoqué par l'annonce d'un tsunami. C'est donc plutôt à partir du lendemain que l'entraide s'installe. Le couple franco-indonésien de Kalukubula met par exemple en récit la manière dont ils se sont organisés, à l'aide de leurs amis venus de Bali, afin de subvenir aux

besoins urgents des plus démunis installés dans le terrain de football en face de chez eux. Venus de Bali, leurs amis ont fourni de nombreux produits alimentaires, d'hygiène et de première nécessité, alors introuvables à des prix décents à Palu. Ensemble, ils cuisinaient pour plus d'une centaine de personnes par jour, accueillaienent des bénévoles et assuraient les services d'une polyclinique d'urgence dans leur jardin. Amalia, l'épouse de Mario, tient à souligner que la plupart des bénévoles sont eux-mêmes des rescapés qui veulent aider. Elle raconte ainsi comment les moins touchés ont continué d'assurer les marchés, donnant parfois leur marchandise pour nourrir les plus démunis et comment les rescapés ont organisé collectivement la recherche de leurs proches.

Si les récits d'entraide sont moins présents chez les rescapés de Palu que dans d'autres cas ethnographies comme celles de Sandrine Revet (2007) ou de Julien Langumier (2008), c'est parce l'entraide revêt une importance capitale dans la vie socioculturelle indonésienne en temps normal sous le principe de *gotong royong* (du javanais qui signifie « travailler ensemble »). Ce système ancien toujours d'actualité décrit par Robert Aarse (1993) organise les membres d'une communauté autour d'un but et d'un travail commun, ce qui par extension implique d'aider son voisin en cas de besoin. L'auteur date ce principe comme antérieur à la naissance du Christ, insiste sur son enracinement dans la culture traditionnelle indonésienne, et le présente comme un esprit, une valeur culturelle et un principe à la base de solidarité entre les membres d'une communauté, largement diffusée par les gouvernements de Soekarno (1950-1997) et de Soeharto (1968-1998). Cela implique par exemple une solidarité entre districts en cas de désastre, comme l'atteste le récit d'un couple de bijoutiers à Palu. Afin de faire ausculter leur nouveau né blessé, ils se sont rendus à Makassar en moto (environ 900 kilomètres) le lendemain du séisme et ont été régulièrement arrêtés sur le trajet par des habitants reconnaissant leur plaque d'immatriculation et distribuant gratuitement des produits de première nécessité. Ainsi, c'est parce que cette entraide sous-tend les relations quotidiennes, qu'elle est moins soulignée dans les récits des rescapés de Palu, contrairement à ce que nous avons pu constater en Californie lors de notre terrain de Master 1. C'est également ce principe qui va pousser les habitants des zones sinistrées à reconstruire ensemble, dans les jours suivants le désastre et sans attendre l'aide du gouvernement, la rue Manggis afin de restaurer l'accès au quartier de Balaroa ou encore la route principale de Petobo.

Par le biais d'une rescapée nommée Nada, nous avons fait la connaissance du Professeur Lukman, docteur en théologie islamique et directeur de l'Université d'État islamique Datokarama. Il a écrit et publié un recueil de témoignages sur le désastre de Palu regroupant plusieurs récits choisis pour leur caractère invraisemblable -dont l'histoire de Nada-, intitulé « *Semua di luar nalar* » qui peut être traduit littéralement par « tout au-dessus de raison ». Quelques jours plus tard, nous avons rencontré l'auteur afin de lui poser quelques questions concernant le choix des récits publiés, le titre choisi ainsi que la mise en page du livre. Le titre, que le professeur Lukman choisit de traduire par « l'impossible devient possible » renvoie à plusieurs éléments. C'est au lendemain du séisme, lors de la distribution volontaire de bien de première nécessité aux familles sinistrées, que l'auteur a eu l'idée de son livre en observant une effervescence des récits. La veille, Dr. Lukman avait organisé un colloque de théologie dans un hôtel de la ville auquel il avait convié un Imam connu pour être radicalisé originaire de la ville de Poso. Il a tenté de mettre à l'abri certains de ses invités, qui réclamaient leur paiement afin de pouvoir quitter la ville. N'ayant pas assez d'argent liquide, il a payé en priorité les intervenants venus de loin, promettant à ceux venus de Poso qu'il viendrait leur donner leur salaire en main propre dès que la situation serait plus calme. A son retour à Poso quelques mois plus tard, il constate avec joie que l'Imam intervenu dans son colloque plusieurs mois auparavant ne tient plus des propos aussi radicaux qu'avant. Il loge ainsi dans cette anecdote la force du séisme puisque les musulmans radicaux de Poso sont connus pour avoir une mentalité très tenace en raison des violences communautaires auxquelles ils ont assisté au début des années 2000¹⁴ : l'impossible devient ici possible. Son titre entre ainsi en résonance avec les récits que Lukman choisit de publier. Parmi d'autres, il choisit celui d'une jeune femme et de son bébé de vingt-quatre jours qui ont tous les deux réussi à survivre aux déchainement des vagues. Pour l'auteur, cette chance relève du miracle et il affirme que le bébé profite d'une bénédiction puisque son grand-père insistait toujours pour que l'enfant soit auprès de lui lors de la prière. Un autre passage de son livre raconte l'histoire d'un père de famille qu'il relie directement à l'histoire du prophète Jonas : après avoir évacué sa famille de sa maison, un père de famille est resté à l'intérieur alors que sa maison s'écroulait peu à peu jusqu'à ce qu'il reste un morceau du sol d'environ un mètre au carré sur lequel il a pu survivre en échappant au tourment boueux. Dans ces récits d'expérience, on retrouve deux choses : la conception de l'événement dramatique comme générateur de nouvelles situations qui semblaient jusqu'ici impossible. L'événement crée ainsi

¹⁴ Grave conflit religieux entre chrétiens et musulmans entraînant des massacres à répétition de 1998 à 2002 : voir Raillon, 2002.

une rupture avec l'ancien monde, ouvrant sur de nouvelles trajectoires de vie, de nouvelles possibilités : il confère ainsi au séisme un pouvoir et lui attribue un sens. D'une autre part, cette rupture semble plus ou moins liée à l'idée d'une volonté divine que le directeur de l'université interprète comme des miracles contemporains, à l'instar de ceux qu'il est possible de lire dans la Bible ou le Coran. Il semble pertinent de noter ici que l'auteur n'interprète pas pour autant le désastre comme la volonté de dieu et reconnaît le caractère « naturel » de l'événement. En utilisant des références théologiques connues de beaucoup d'Indonésie, Lukman permet au lecteur de s'identifier à ces miracles et de le comparer à d'autres événements sans pour autant avoir de références historiques d'événement similaires ayant touché la ville.

Si Lukman aborde surtout les récits par leur biais extraordinaire, un autre type de récit plus héroïque est également répandu. De nombreuses fois, nous écoutons des récits qui mettent notre interlocuteur dans une posture héroïque. Etan, que nous rencontrons dans l'institut chrétien dans lequel il est catéchiste, nous raconte qu'il se trouvait aux alentours de Jono Oge quelques minutes avant l'événement. Dans le cadre d'un rassemblement religieux pour adolescents, imaginé dans la forme d'une colonie de vacances, Etan devait intervenir lors de l'ouverture prévue le 28 septembre. Quelques minutes avant son passage, la terre a tremblé et la foule rassemblée dans la salle polyvalente a tenté de s'échapper dans un mouvement de foule incontrôlable, piégeant Etan à l'intérieur. Après quelques minutes, il réussit à s'extirper de la salle avant qu'elle ne s'effondre et deux vagues de boue lui arrivent de part et d'autre. A cet instant, Etan se pensa mort et dans un dernier élan, il écarta ses bras comme pour arrêter la boue et ferma les yeux. En reprenant son souffle, Ethan vit que les vagues s'étaient arrêtées et il cru à un miracle. Dans le chaos de la situation, il réussit à entraîner avec lui plusieurs adolescents perdus qu'il fit monter sur une toiture tour à tour, jusqu'à compter plus de dix personnes avec lui. Plusieurs adolescents, confus et pris de panique le serrèrent dans ses bras et refusèrent de lui lâcher la main. Des heures entières, ils attendaient reclus sur le toit d'une maison enterrée presque entièrement. Etan pensa à se procurer une lampe torche afin de commencer à marcher. Du toit, il parvenait à chercher sur le sol et dans une partie de la maison avec sa main lorsqu'il en trouva une, miraculeusement. Ainsi, il guida les enfants jusqu'à Kalukubula, situé à plusieurs heures de marche. A l'aube, les enfants retrouvèrent leurs proches et Etan se remémora sa famille, qui l'attendait sain et sauf aux alentours de sa maison. Le récit d'Etan soutient de nombreuses références bibliques, telles que l'épopée de Moïse traversant la mer rouge, à l'instar de certains récits collectés par Lukman. Après nous

avoir raconté son histoire, Etan nous montre une photographie prise à l'aube avec les adolescents, tous couverts de boue mais souriants. Il nous explique que plusieurs d'entre eux viennent régulièrement le visiter, précisant qu'ils n'oublieront jamais leur rencontre avec Etan. Si les actes relatés qui démontrent la capacité de survie du groupe appartiennent déjà au registre de l'héroïsme, la photographie qui vient soutenir le récit participe entièrement à l'héroïsation du récit : en période de crise, Etan s'impose comme la figure bienveillante du berger, qui guide le troupeau, fait sourire les élèves et les raccompagne jusqu'à leurs familles. Sandrine Revet, qui témoigne d'un phénomène similaire concernant les récits des coulées de boue au Venezuela, affirme que l'acte du récit en lui-même permet de se produire soi-même en héros. En s'étonnant de sa force et de son courage, il se révèle et laisse la possibilité à son interlocuteur de le désigner comme tel. La scène créée par l'enquête de terrain participe du phénomène : en suscitant la prise de parole, elle contribue à la production de ce « je » héroïque (Revet, 2007). C'est exactement le phénomène que nous avons observé puisqu'à la clôture de son récit, Erwin s'est directement exprimé : « *Wow ! It's really an unbelievable story, you're a hero !* ».

Dans une optique contraire, des récits et rumeurs faisant état de pillages sont encore bien présents dans la mémoire collective, dépeignant une situation post-catastrophe entre urgence et solidarité. Comme il est courant dans de nombreuses situations de crise, les témoignages des premiers instants post catastrophe font état de pillages, également relatés par la presse. La presse indonésienne et étrangère fait état dans les jours qui suivent de pillages considérés comme abusifs, concernant des biens non-nécessaires, à l'image des récits récoltés plus de 5 ans après l'événement. Dès les premières heures suivant l'événement, le gouvernement indonésien publie un communiqué autorisant les sinistrés à se servir dans les magasins environnants afin de se procurer de la nourriture et s'engage à payer les magasins une fois la crise terminée¹⁵. Cependant, la situation dégénère rapidement et les pillages deviennent si importants que l'armée est autorisée à neutraliser les pillers par arme feu au bout du troisième jour¹⁶. Mais ce qui choque surtout les rescapés, sur le moment et toujours *a posteriori*, ce sont les personnes qui pillent des ressources qui ne sont pas considérées comme nécessaires à la survie. Les témoignages relatent par exemple des vols de motos, de vêtements, de télévision et de matériaux de construction sur les bâtiments effondrés. A Petobo notamment, les rescapés parlent de pillages dans leurs propres maisons, où les voleurs

¹⁵ Tribun Palu, 20/11/19.

¹⁶ Le Monde, 03/10/18.

auraient emporté des ordinateurs, des bijoux et du matériel de cuisine. Face à cette situation, on peut imaginer plusieurs explications. Tout d'abord, le moment de crise et de panique généré par la catastrophe ainsi que les récits que nous avons collectés permettent d'imaginer des instants où des rescapés récupèrent chaque moto ou chaque vêtement qu'il leur est possible d'embarquer face à la disparition de leurs propres biens et siphonnent l'essence à portée en vue de quitter le plus rapidement possible la région ou de pouvoir alimenter les ambulances chargées du transport des corps. Ensuite, les rescapés font état de prix sans précédent concernant les denrées alimentaires de base telles que le riz ou même le lait pour nourrisson, qui pourraient justifier les pillages présentés dans certains récits. Finalement, c'est surtout les personnes qui sont visées par ces accusations qu'il convient de souligner. Ici, ce qui choque c'est la rapidité avec laquelle se sont produits ces pillages (seulement quelques heures après le désastre), puisque par exemple le fait que les ferrailleurs récupèrent aujourd'hui de nombreux matériels de reconstruction pour les vendre choque relativement peu. Mais c'est également que la plupart des pilliers, notamment ceux qui auraient volé à l'intérieur des maisons, viendraient des montagnes et seraient donc des kaili considérés par les citadins comme « primitifs », exactement comme les personnes suspectées de vivre dans la zone rouge de Balaroa. Ainsi, ces récits de pillages illustrent aussi une relation ambivalente et tendue qu'entretiennent les populations citadines avec les populations plus isolées de la baie. Ces récits sous-tendent généralement un sentiment d'injustice face à l'impunité dont ont profité les pilliers, notamment lorsqu'il s'agit de pillage d'une propriété privée. Lors de notre visite, une habitante d'Mpanau m'explique qu'elle n'a pas voulu conserver sa maison qui pourtant aurait pu être réparée et habitée qu'elle considérait comme bonne à détruire à cause de l'action des pilliers et par l'inaction des policiers chargés de la surveillance du quartier. A son retour au village après le désastre, elle avait en effet aperçue des pilliers vidant sa maison en plein jour sans savoir quoi faire. En 2019, le journal *Tribun Palu* raconte le procès avorté de neuf hommes d'affaires de Palu qui auraient attaqué l'État indonésien et son président Joko Widodo en raison des pillages dont leurs magasins ont été victimes en 2018. Les plaintes ont été déclarées irrecevables pour vice de forme (inutilité de l'acte juridique), puisque plusieurs de ces hommes ne vendaient pas de produits de première nécessité dans leurs magasins¹⁷.

c. Des récits sensibles

¹⁷ *Tribun Palu*, 20/11/19.

Au matin du 29 septembre, les corps meurtris étaient omniprésents dans la ville de Palu. Les témoignages décrivent des corps entassés, ou positionnés en rangées devant les hôpitaux de Palu. Les récits font état de corps gonflés par l'eau, parfois démembrés ou même décapités par la force de l'événement dévastateur, rendant ainsi difficile le travail d'identification. Les jours suivants le désastre n'ont pas été meilleurs et les rescapés se souviennent des odeurs insurmontables dégagées par les corps, et de la difficulté d'extraction des corps emprisonnés dans la boue ou sous les décombres, qui se rompent sous la force des survivants tentant de les délivrer. Les rescapés tentent également de reproduire et d'exprimer les mouvements que leurs corps ont subi en cet instant, qui dénotait des autres séismes vécus : ils décrivent avec des gestes et en mobilisant leur corps les mouvements verticaux et les ondulations sismiques occasionnées par le séisme. Dans ces situations, des familles parlent de la force inexplicable dont elles ont fait preuve en soulevant des débris de construction pour libérer leurs proches. Témoignant des échanges de récits, un grand nombre de rescapés décrit s'être senti comme dans un *blender*, emprisonnés par la boue. Achmad explique par exemple avoir eu l'impression d'être une balle dans une boîte que quelqu'un secoue, sensation qu'il a ressentie nécessaire de mimer quelques secondes. Ces visions d'horreur provoquent ainsi des frissons et beaucoup d'émotions engageant les corps lors des récits : la voie se coupe, et certains explosent en sanglots à l'évocation de ces jours post-désastre.

Ces éléments du discours post-désastre sont similaires à ceux que l'auteure Anne-Marie Samuels a pu observer dans sa recherche ethnographique à Banda Aceh, ville frappée par le tsunami de 2004. Afin d'appréhender l'omniprésence de la corporalité dans ces récits, Samuels parle d' « *embodied narratives* » et démontre que le corps est ainsi central à l'événement raconté mais également au fait de raconter l'événement. Comme à Aceh, les rescapés de Palu mobilisent leurs corps pour raconter ces expériences par leurs gestes, leurs expressions faciales, par les pleurs et les frissons (Samuels, 2016) au point que leurs corps et leurs récits soient intrinsèquement liés : plusieurs rescapées de Palu disent être incapables d'évoquer l'événement sans pleurer. Les rescapés de ces deux événements montrent et racontent aussi les cicatrices qu'ils ont laissées sur leurs corps, et insistent également sur la vulnérabilité induite par la nudité des corps des rescapés et des morts; retranscrite également au travers des clichés post-désastre réalisés par les survivants. Au travers de l'histoire d'Hasanah, Samuels met en lumière qu'au-delà de marquer l'extraordinaire du désastre, ces « *embodied memories* » viennent ici rappeler les normes indonésiennes concernant la pudeur, notamment concernant les femmes. Puisque dans les deux cas, ce sont généralement les corps

nus des femmes dont on se rappelle. Lorsque les femmes racontent d'elles-mêmes comment elles cherchaient à cacher leurs corps exposés, Samuels rappelle que dans ces récits, c'est surtout l'impossibilité de maintenir la norme sociale de la pudeur qui devient une part importante de l'histoire. Ces discours viennent ici renforcer l'idée de la catastrophe comme hors de sa place, qui viendrait créer une rupture sociale. Ces narratives poignantes permettent ainsi de donner du sens à des « expériences troublantes » au travers de la mise en intrigue et en connectant une expérience personnelle à un contexte culturel (Samuels, 2016), notamment dans le cas de la nudité. Samuels va au-delà de ce constat et émet l'hypothèse que ces narratives permettent également de recréer un monde post-désastre, partagé par les rescapés afin de permettre une nouvelle forme de socialisation, à la suite de l'effondrement d'un monde pré-désastre (*ibid*). Un des rescapés de Petobo nous confie par exemple, s'être rendu à la maison rituelle kaili du quartier avec d'autres survivants pour se nettoyer et « guérir de l'intérieur » avec une eau réputée pour ses vertues magiques puisque bénie par l'aura dégagée par la maison. Si l'on considère qu'à Palu, la solution logique n'est qu'envisagée après avoir essayé la solution médicale, l'utilisation de cette eau marque ici une transition pour le corps, comme éternellement marqué par l'événement, marques face auxquelles l'eau normale ne peut rien.

Cette idée peut finalement être élargie aux nombreux éléments de discours listés jusqu'ici : ils permettent de faire mémoire, en créant une narration partagée par les rescapés en créant ainsi un nouveau monde ou au moins une nouvelle communauté par le partage des récits, déclenchés notamment par la reconnaissance de l'autre comme partageant la même condition. A Palu, par exemple, la majorité des récits spontanés (non déclenchés par l'ethnographe) auxquels j'ai pu assister découlaient du partage d'un vécu proche ou lointain du désastre, d'un rescapé à un autre. Ainsi, les *huntap* apparaissent comme des lieux phare de la création de ce nouveau monde, incarnant à la fois un espace dédié à ces survivants d'un autre monde, et créant un espace favorisant le partage de ces récits.

d. Comparer et mesurer le désastre

Dans de nombreux récits, les rescapés ont recours à la comparaison afin de décrire l'événement de 2018. La première opération, moins explicite que les autres, consiste à

nommer l'événement. Si les rescapés utilisent le terme de *kejadian* (événement) ou de *tragedia* (tragédie), c'est l'appellation *bencana* (catastrophe) qui est la plus courante. Nommer l'événement, c'est lui donner un sens mais également l'inscrire dans une échelle d'événements similaires, de catastrophes. Par sa violence et sa spectacularité, ce triple événement a horrifié les rescapés au point qu'il soit régulièrement comparé au film catastrophe américain « 2012 ». Dans ce film mettant en scène une fin du monde prévue par une prophétie, on peut voir des tsunamis dont les vagues culminent à plusieurs dizaines de mètres de haut, mais ce qui a vraiment retenu l'attention des spectateurs de Palu, ce sont les images de l'effondrement de villes entières dans des failles béantes qui semblent sans fin, engloutissant immeubles, routes et personnes face à l'impuissance de leur famille. Ces visions d'horreur sont mobilisées en référence à des souvenirs réels que les rescapés nous ont communiqué : ils ont été témoins de ces trous béants, moins impressionnants sans doute que dans le film de science-fiction mais non moins réels et dévastateurs. Étonnamment, la créature *Godzilla* a elle aussi été mobilisée, afin de décrire des vagues sismiques provoquées par le séismes et ses sensations de roulement sous leurs pieds, qu'ils trouvent très similaires à une scène en particulier du film où le monstre se déplace sous terre à toute vitesse, la crête de son corps formant des ondulations à la surface.

L'analogie la plus courante sur le terrain reste celle de « *Kiamat* », que l'on peut traduire en français par « apocalypse ». De nombreuses victimes disent s'être imaginées faire l'expérience de la fin du monde, pensées parfois renforcées à la vue de ce que certaines décrivent comme une mer et des vagues rouges. D'autres expliquent alors avoir instinctivement levé la tête afin de vérifier si les « signes » de l'apocalypse étaient bien présents, tels qu'un rougissement du ciel ou le sens du soleil inversé. *Kiamat* est le mot indonésien qui fait référence au jour du Jugement en Islam. D'après le Coran, la date précise de ce jour est inconnue de tous et gardée par Allah, les prophètes et messagers ayant seulement la capacité de donner des signes de sa venue. Cet événement consiste en la destruction de tout ce qui existe en ce monde : toutes les créatures mourront, sauf celles qu'Allah désire garder en vie (Kossim, 2019). Parmi les nombreux noms donnés à *Kiamat* (traduction indonésienne) dans le Coran, on retrouve : *Yawm al-Qiyamah* (jour de la résurrection), *al-Zalzalah* (le tremblement de terre) et *al-Tammah al-Kubra* (le grand Désastre). L'auteur explique qu'une chose ayant plusieurs noms en arabe est considérée comme honorable et grande. La diversité des termes utilisés ainsi que leur signification viennent ainsi insister sur l'ampleur et l'intensité de l'événement apocalyptique (Kossim,

2019). Face au désarroi que provoque le désastre, à la « rupture d'intelligibilité » (Bensa, Fassin 2002), la comparaison permet de mettre des mots sur des phénomènes nouveaux, sans précédents, jusque-là hors du paysage de la sensibilité individuelle. En mobilisant des œuvres connues du grand public, on sollicite également des émotions et des sensations que nous connaissons déjà, et auxquelles les autres peuvent également s'identifier : on inscrit une expérience singulière dans l'expérience collective. La référence à la notion coranique du *Qiyamat* vient renforcer davantage cette dimension collective en associant l'événement à une référence universelle en Indonésie et permet d'exprimer l'indicible avec les mots. Ces analogies permettent également de mesurer l'impact de l'événement : en comparant le désastre de 2018 au Grand Désastre coranique, on place le désastre sur une échelle d'intensité.

C'est d'ailleurs dans ce sens que beaucoup évoquent une magnitude bien supérieure à celle de 7.4 officiellement annoncée pour une magnitude de 9 sur l'échelle de Richter. Cette dernière magnitude renvoie directement au séisme ayant déclenché un tsunami au large des côtes d'Asie du Sud-Est, frappant durement la province d'Aceh sur l'île de Sumatra en 2004. Le tsunami ayant fortement marqué les esprits dans le monde et plus particulièrement en Indonésie, l'évoquer en le comparant permet d'inscrire le désastre de Palu sur une échelle des désastres indonésienne mais aussi mondiale. Largement évoqué, cette comparaison a notamment pour but de souligner la rapidité de redressement et de résilience des habitants de Palu, en défaveur des Acehnais. Il paraît ici intéressant de noter que les deux événements s'inscrivent néanmoins sur des échelles différentes : selon la base de données *EmDat*, l'évènement de 2004 a fait 165 708 morts en Indonésie, contre 4140 morts à Palu en 2018. Les événements sont donc difficilement comparables en termes de résilience. L'acte d'associer l'expérience des rescapés de Palu aux acehnais fait suite à un sentiment d'injustice et d'incompréhension face à la magnitude attribuée : le chiffre 7 ne correspond pas selon eux à l'intensité du choc et de l'expérience vécue, qui serait davantage similaire aux images de 2004 auxquels tous les indonésiens ont été confrontés. Cette rumeur concernant la magnitude est également fondée sur la forte corruption qui pèse en Indonésie : en abaissant la magnitude réelle, le gouvernement local prend en charge la gestion de la crise, sans que cette dernière ne soit classée « désastre national ». Cela permet donc au gouvernement local de gérer en détail le déclenchement des financements d'urgence sans le contrôle du gouvernement national.

Nous avons également fait face à de nombreuses tentatives de la part des rescapés de « compter » la catastrophe, notamment concernant le bilan des victimes. A la suite d'une catastrophe, les premières estimations du bilan humain sont rapides mais plusieurs facteurs peuvent ralentir et compliquer sa consolidation : indisponibilité des médecins, insuffisance des véhicules de transport médicaux, difficultés d'identification des défunts, ou encore la saturation des lieux de dépôts des corps précédant l'inhumation (Moatty et al., 2019). Dans le cas de Palu, toutes ces difficultés s'ajoutent une à une et compliquent l'obtention de chiffres précis concernant les personnes ayant péri dans l'événement. Cette étape, indispensable afin de « penser la catastrophe » contribue au même titre que les récits et la photographie à « construire une certaine esthétique du drame » (Revet, 2007:267). S'ils ne sont pas tous raccords, ces chiffres sont généralement mobilisés afin de quantifier le nombre de décès dans une zone donnée (zone rouge de Balaroa, Petobo) et sont mis en parallèle avec un nombre de victimes que l'on décompte en milliers et viennent créer un effet de choc : dans l'espace restreint que représente la zone rouge de Balaroa, on dénombrerait déjà plus de 2000 morts. Ou encore à Petobo, où Iman, un des *Erwe* du village, indique qu'environ 98% de la population habitant la zone rouge est décédée ou portée disparue. Comme nous l'avons vu avec la magnitude, ces tentatives de chiffrage des victimes permettent de ramener l'événement à une dimension sociale afin de le comparer aux autres désastres similaires, mais également « d'assurer aux victimes qu'elles ont bien vécu un drame digne d'intérêt » (Revet, 2015). Les chiffres attestent donc ici de la qualité catastrophique d'un événement donné pour les populations touchées. Plusieurs de nos interlocuteurs nous ont affirmé qu'environ 4000 personnes auraient trouvé la mort à Balaroa, réduisant la population du quartier de 12 000 à 8 000 habitants. Comme le documente Gaëlle Clavandier (2004), la population touchée par une catastrophe crée parfois son propre bilan afin de rendre compte de la présence de catastrophe, quand le bilan communiqué n'est pas satisfaisant. Dans la base de données *Em-Dat*, 4140 morts sont décomptés, incluant les personnes disparues. Le *Jakarta Post* dénombre quant à lui 4340 morts au 30 janvier 2019¹⁸. Finalement, c'est plutôt l'aspect symbolique du dénombrement qui prime afin d'accentuer le caractère tragique de l'événement : comme l'explique Sandrine Revet (2007 : 267), « ce chiffre a la particularité d'agir sur l'émotion. Plus qu'une simple mesure, il donne à ressentir la catastrophe et provoque, seul, brut, en se passant presque de tout commentaire, la compassion ». Finalement, comme les images, les

¹⁸ The Jakarta Post, 30 janvier 2019.

chiffres relèvent du champ du sensible et, véhiculés par les médias, permettent d'émouvoir les spectateurs et de justifier le déclenchement de l'aide post-désastre (Revet, 2007).

Enfin, faire le récit de son expérience est un acte éminemment collectif : on raconte toujours pour quelqu'un et notre récit existe toujours par rapport à un autre, permettant de s'intégrer au sein d'une communauté de rescapés. L'étude des récits autour de la catastrophe nous révèle la diversité des manières de se mettre en récit et de se raconter dans la catastrophe. Si le temps de l'urgence est généralement celui relaté dans les récits, c'est par la « rupture d'intelligibilité » (Bensa, Fassin, 2002) qu'il engendre et qui marque profondément nos interlocuteurs. Le récit s'impose ainsi comme une étape fondamentale de l'élaboration d'une mémoire collective, en créant un récit commun de l'événement qui utilise des formes d'expression partagées tout en intégrant les récits individuels. Ces récits servent ainsi de support de mémoire, facilement transmissibles d'un groupe social à un autre et d'une génération à une autre. Ainsi, nommer, compter et sérier sont des opérations qui visent à intégrer la catastrophe dans un langage commun (Clavandier, 2004a) afin de donner un sens à cet événement sans précédent. Un second type de récit est régulièrement partagé et met plutôt en scène les jours ou les quelques heures précédant le désastre, afin d'y trouver des signes annonciateurs de l'événement et d'y intégrer des personnages dits mystiques.

II. Récits « *mistik* » : des indices sur la nature de l'événement ?

Face à la brutalité de l'événement, les rescapés tentent, quelques jours, mois ou années plus tard, de donner du sens à ce dernier. Raconter l'urgence, comme nous l'avons vu, participe à cette opération aux côtés d'un autre type de récit qui revêt une temporalité différente. Comme pour « justifier » les événements, ces récits visent à analyser *a posteriori* les signes annonciateurs du désastre et à déchiffrer dans les expériences des sinistrés les éléments dits « *mistik* » qui fournissent des indices sur la nature de l'événement et remettent sur le devant de la scène des mythes locaux.

a. Annoncer la mort

Si nous parlons depuis le début d'un triple événement à Palu en combinant séisme, tsunami et liquéfaction; la mort de masse constitue elle aussi un événement à part entière.

Pour certains rescapés, le monde s'est effondré le 28 septembre 2018 emportant avec lui leurs proches, parfois très jeunes ou comme dans le cas de Diane et Alde, leur famille entière. Face à la violence extrême de cet événement, les familles endeuillées tentent d'y interpréter des signes, pensant qu'elles auraient peut-être pu enrayer le cours des choses.

Diane et Alde sont toutes les deux âgées d'une quarantaine d'années et vivent à Kalukubula dans la province de Sigi. Erwin et moi avons séjourné deux mois durant chez ses cousines, dans une petite maison de plain pied située dans un quartier résidentiel calme. Avant le séisme, les deux sœurs et leurs parents vivaient dans une maison à proximité de la rue Cumi, face à la mer. Le 28 septembre 2018, les parents d'Alde et de Diane ainsi que leur frère et ses deux enfants âgés d'une dizaine d'années, périssent dans le tsunami. Leurs corps sont retrouvés dans et à proximité de la maison parentale sur la plage de Talise et leur père est porté disparu. La maison est en grande partie détruite et abandonnée à la végétation luxuriante, et Alde et Diane investissent la maison familiale de Kalukubula, où des portraits des défunts sont exposés dans le salon. Si Diane est plus silencieuse, Alde s'exprime régulièrement sur les signes avant-coureurs de la mort de sa nièce, Lila.

A l'occasion d'un dîner que nous avons organisé chez nos hôtes à Kalukubula, Alde, Anas et sa fille Agi se mirent à échanger leurs expériences de cet événement désastreux. Peu après avoir raconté son histoire, Alde énumère les signes annonciateurs de la mort de sa nièce. Quelques jours avant, Alde qui vivait auparavant avec sa famille, décrit une petite fille troublée, très triste, refusant d'aller à l'école et se sentant très seule, contrairement à son habitude. Environ une semaine avant, Lila s'est réveillée en pleine nuit, abondamment couverte de matières fécales. Pour Alde, la quantité anormale de déjections indiquent un besoin de se purger avant la mort afin de préparer son corps : « c'était comme si elle voulait dire « je vais mourir » mais qu'elle ne pouvait envoyer que des signes » m'explique Alde. Sa sœur Diane se joint à la discussion et raconte une autre histoire, plus précurseuse encore. Environ un mois avant le séisme, les neveux d'Alde et Diane et leur mère ont été invités à un mariage en dehors de la ville. De retour à l'hôtel après la cérémonie, Lila réalise deux emplacements dans le lit qu'elle entoure de coussins, s'habille de sa robe préférée et de sa couronne et se maquille. Elle réalise la même installation pour son frère, qu'elle invite à venir se loger dans le creux du lit, les mains croisées sur la poitrine et les yeux fermés. Elle supplie ensuite sa mère de les photographier. Pour Alde, cet acte n'est pas anodin et Lila avait selon elle anticipé son portrait funéraire, le lit et les coussins simulant deux cercueils pour son frère

et elle, tandis que l'apparence de Lila correspondrait à une préparation mortuaire. C'est d'ailleurs cette photographie qui sera conservée pour ses pancartes funéraires. Pour Alde, il s'agit là d'un signe envoyé par Dieu, qu'elle n'a pas su interpréter à cette époque.

b. Avertir : le rôle des ancêtres

Dans la même logique, d'autres rescapés nous font part de rêves et de rencontres qui annoncent, selon leur interprétation *a posteriori*, un mauvais présage. Le récit entendu chez le plus de rescapés met en scène une vieille dame - ou un vieux monsieur réputé pour être fou - qui, dans l'après-midi précédant le désastre, est venue demander de l'eau à des vendeurs ambulants sur la plage. La vieille dame aurait alors conseillé aux vendeuses de quitter les lieux plus tôt aujourd'hui alors que la plupart d'entre elles avaient prévu de travailler tard pour pouvoir vendre sur les lieux du festival. Une autre variante consiste à dire que certains lui auraient refusé un verre d'eau et que le vieillard aurait pointé de sa canne plusieurs personnes en répétant « *mati* » (« mort »), qui auraient effectivement trouvé la mort dans le désastre. Tous les rescapés qui nous ont raconté cette histoire disent avoir assisté à la scène et, face à la multiplicité des versions, il paraît difficile de déterminer si tous relatent la même histoire ou si plusieurs personnages sont mentionnés. Pour la grande majorité des commerçants, ils n'ont pas quitté la plage et ont continué à vendre jusqu'au moment du tsunami, comprenant *a posteriori* l'avertissement qui venait de leur être donné. Lors de notre séjour, Ana, une cheffe kaili, nous raconte son rêve prémonitoire datant de la veille du tsunami. Son rêve met en scène une haute vague, d'un rouge foncé, se dressant devant elle accompagnée d'une voix qui murmure : « il faut tout nettoyer ». Après avoir tenté d'empêcher à plusieurs reprises son mari de se rendre au festival en évoquant son rêve, elle s'est rendue sur la plage afin de prévenir les habitants, redoutant un événement désastreux. Face à ses révélations, Ana a compris que les commerçants la pensait folle et a fini par rentrer chez elle. Cette anecdote, qui ressemble fortement à celle décrite au-dessus pourrait donner source à ce récit tant relayé par les rescapés. Cependant, âgée d'environ 60 ans, Ana pourrait difficilement être décrite comme une vieillesse ou de manière abusive. Si la ressemblance est intrigante, c'est surtout le registre symbolique convoquée dans ces récits qui nous intéresse. En effet, l'apparition soudaine des personnages âgés renvoi à la manifestation d'ancêtre, qui viennent annoncer un bon ou mauvais présage. Le verre d'eau est mentionné dans toutes les versions et renvoie quant à lui à l'islam, dans lequel l'eau représente la meilleure des

aumônes. Nous pouvons donc supposer que renoncer à offrir de l'eau à un ancêtre est donc un acte antisocial grave qui peut annoncer des représailles notamment lorsqu'il s'agit d'un ancêtre.

La mère d'Agi nous raconte un autre rêve, le sien, un soir où nous étions assis sur son porche au *huntap* de Duyu. Quelques jours avant le désastre, elle visualise en dormant de plusieurs femmes vêtues de jaune portant un plat sur leur tête et se dirigeant vers la plage. Une vieille dame agite son bâton vers l'eau et semble pouvoir la diriger. Le matin même, elle le raconte à son mari qui réalise un rêve similaire la nuit suivante : la vieille femme insiste pour qu'il se rapproche d'elle, pointe son bâton vers la mer qui s'ouvre sous son geste avant de murmurer : « c'est la voie de l'eau ». Une porte en bois jaillit de l'eau et la femme l'avertit de ne pas laisser ses enfants jouer dans l'eau. Ici aussi, la figure de l'aîné est convoquée qui, de la même manière, livre un message énigmatique avant de délivrer un avertissement. En outre, l'identification des personnages est un peu plus claire dans ce rêve puisque la couleur jaune est la couleur symbolique des Kaili, considérée comme « *keramat* » ou sacrée. Dita, une autre rescapée de la plage de Talise, nous raconte que lors d'un trajet en bus direction Palu, deux vieilles dames vêtues de jaune auraient raconté à des voyageurs se rendant à Palu afin d'assister au festival de la ville. Quelques minutes avant leur arrivée, elles auraient disparu du bus et lorsque l'homme tenta d'évoquer sa rencontre avec le chauffeur ou d'autres passagers, aucun d'eux n'avait vu ces femmes. Ce récit, dont des variantes nous ont été racontées plusieurs fois, agit comme un signe avant-coureur de l'événement : leur présence ainsi que leur disparition hâtive les inscrivent dans la catégorie des entités, annonçant un événement aux circonstances « *mistik* ». À l'inverse, ces personnages peuvent également être convoqués comme des aides post-catastrophe. Dita raconte que la fille d'un de ses amis est réapparue de la sorte : au cours de leurs recherches, la famille de la jeune femme a retrouvé la moto de leur fille dans une antenne satellite. Sans nouvelles pendant plus d'une semaine de leur fille, ils la pensaient morte alors qu'elle est apparue chez eux aux côtés de deux policiers. La jeune femme raconte s'être réveillée sur la plage, nue et qu'un couple âgé lui aurait tendu un *sarong* jaune, et l'aurait installée dans un taxi avec un conducteur d'origine arabe en direction du commissariat, avant de disparaître. Dans chacun de ces récits, on remarque la répétition de plusieurs symboles : le tissu de couleur jaune qui constitue la couleur traditionnelle du peuple Kaili, une couleur *keramat*, ainsi que l'apparition et la disparition soudaine et inopinée des personnages mentionnés. Toujours présentés sous la forme d'un groupe ou d'individus âgés, beaucoup de ces entités sont dites provenir de Wentira.

Uventira en dialecte kaili est une ville imaginaire, principale légende de la province centrale de Sulawesi et dite intrinsèquement liée à toutes les manifestations mystiques qui prennent place dans la ville de Palu (Fakhrurrozi, 2022). A l'aide d'une simple recherche sur Google, on peut lire de nombreuses histoires sur Wentira appelée *Kota Ghaib* (« ville magique »), indiquée sur la carte à environ une heure de route du centre ville de Palu, dans les montagnes de la province. Les histoires mêlées à cette ville imaginaire nous sont très vite parvenues, sans que nous ne comprenions bien de quoi il s'agissait. De cette ville, on dit que tout est fait d'or, et qu'elle est aussi riche que Paris, avec ses grattes ciels et ses lumières. On dit que ces gens très riches ne se déplacent qu'en taxi ou à bord d'une voiture noire et qu'ils constituent une porte d'entrée dans ce fabuleux monde qui fascine mais effraie aussi, en raison de la possibilité d'y rester coincé à jamais. Cette ville étant associée à une richesse extrême, il n'est pas rare que les personnes excellent soudainement dans les affaires soient accusées d'avoir fait un marché avec des habitants de ce monde.

Nous avons ainsi décidé de nous rendre dans cette ville un samedi matin. Après une bonne heure de route, nous passons un minuscule hameau appelé Wentira où se trouvent moins d'une dizaine de maisons, un pont et un petit monument. Nous décidons de nous rendre dans le seul *warung* du village et questionnons la gérante. Le village de Wentira s'est peuplé en lien avec le développement de la politique de transmigration indonésienne (*transmigrasi*) : elle démarre dans une logique coloniale au XXIème siècle par la migration forcée des populations de l'île de Java vers des zones de plantation plus reculées en Indonésie et se poursuit sous le gouvernement de Soeharto. Si dans de nombreux cas la force a été employée afin de déloger les populations concernées, la transmigration des populations javanaises à Wentira semble s'être faite sur la base d'une incitation, en échange de deux hectares de terre. Les familles déplacées s'engagent de leur côté à défricher la forêt et à produire du riz (Aarsse, 1993). Ainsi, le mythe de la *Kota Ghaib* remonte aux premiers habitants qui décrivent des entités à forme humaine originaires d'un autre monde, facilement reconnaissables par l'absence de philtrum¹⁹ sur leurs visages. On dit d'eux qu'ils contactent par téléphone la personne qu'ils veulent joindre et la récupèrent en voiture avant de disparaître. On dit alors du monde de Wentira qu'il héberge des personnalités importantes aujourd'hui décédées tels que des anciens rois locaux ainsi que des trésors inestimables tels que l'héritage du président

¹⁹ Fossette située entre la partie inférieure du nez et la lèvre supérieure.

Soekarno ou les richesses du héros national Pattimura. Plus rarement, on nous a fait mention des victimes de désastre asiatiques qui pourraient reposer là-bas. Ainsi, plusieurs touristes indonésiens rejoignent ce hameau afin de tenter de s'approprier un peu de magie de ce lieu *keramat*.

La propriétaire du *warung* nous présente finalement son mari, lasse de répondre à nos questions. Nous lui exprimons notre volonté de nous rendre aux portes de Wentira afin de comprendre où démarre ce nouveau monde, ce qu'il interprète comme une demande dissimulée d'accéder à la ville magique et refuse en raison d'un « manque d'autorisations ». Après un temps de négociations, il nous conduit jusqu'au pont recouvert de peinture jaune et décoré où se trouve un petit monument jaune et une mosquée de couleur jaune, elle aussi. Nous discutons avec un homme originaire de Java, qui se propose de nous conduire en haut de la montagne afin de nous montrer les deux tombes géantes de 7 et 9 mètres de long. Nous rappelons à notre guide que nous souhaitons seulement explorer la forêt et non accéder à la *Kota Ghaib*, et l'atmosphère devient de plus en plus lourde. Au fur et à mesure de notre montée, nous apercevons plusieurs petites maisons rituelles jaunes destinées aux offrandes *kaili* composées de noix de bétel, d'encens et de quelques cigarettes aux clous de girofles. Le guide m'interdit de prendre plus de photographies au risque que je ne tombe malade alors que ce dernier et Erwin demandent la permission d'entrée sur les lieux (« *tabe* ») à chaque étape de la montée, et le guide nous invite à nous purifier le visage et les mains chaque fois que de l'eau jaillit de la terre, rappelant le caractère sacré du lieu. Le guide ne cesse de nous répéter qu'à notre arrivée en haut, nous devons continuer de regarder en face et non sur les côtés pour éviter de rester coincé dans ce monde imaginaire puis nous indique une des porte d'accès, symbolisée par un roc dans la forêt. Finalement, face au malaise d'Erwin, nous rebroussons chemin. Une fois retournés à la mosquée tout en bas, Erwin m'explique avoir eu un mauvais pressentiment par rapport à cet homme, qu'il soupçonnait de vouloir nous forcer à entrer dans cet autre monde. Notre guide nous explique alors qu'il est missionnaire pour un groupe nommé *Jama'at al Tabligh*, et actuellement en voyage spirituel à Wentira. Difficilement, il nous explique que son but est d'accéder à ce monde mais que cela nécessite un niveau de spiritualité élevé, puisque les locaux refusent de lui donner les clés d'accès. Il décrit à son tour Wentira comme une ville destinée aux amis de Dieu, aux anges, aux gens importants et aux ancêtres *kaili*. Il émet lui aussi l'hypothèse que les individus morts au cours d'événements spécifiques tels que les désastres ou le contexte colonial, peuvent eux aussi accéder à la résidence dans cette ville. Proche du pont, une petite maison *Kaili* est construite et remplie

d'offrandes. L'*ustaz* nous indique que beaucoup d'habitants viennent y faire des offrandes afin d'obtenir argent ou guérison; qu'ils demandent aux entités invisibles du lieux. Durant notre présence, de nombreux véhicules klaxonneront au moment de franchir le pont, c'est leur manière à eux de dire « *tabe* » selon Erwin, chose courante lorsqu'on entre dans un lieu *keramat*. Ainsi, tous les éléments listés jusqu'à présent, de la peinture, à la mosquée en passant par les lieux d'offrandes et le comportement à adopter, nous confirment le caractère sacré du lieu.

Si l'on se saisit de nouveau des témoignages de rescapés, on comprend que les personnages âgés et leur taxi renvoient au mythe des habitants de Wentira, connu de tous les habitants de Palu. Harto, spécialiste de la culture Kaili, nous explique que les humains vivant à Wentira sont des Hommes spéciaux possédant des qualités magiques et puissantes. Ainsi, il est possible de se demander si les victimes du désastre ne sont pas elles aussi intégrées dans un lent processus d'ancestralisation ? Sans pouvoir vraiment y répondre, ces éléments nous permettent cependant d'affirmer que les récits annonciateurs mettent en scène un mythe profondément ancré dans la culture kaili, et nous renseignent sur la position des ancêtres dans le paysage mystique kaili : ils sont capables d'apparaître et de disparaître à leur convenance, et une de leur fonction est de prévenir des événements désastreux. Nous pouvons donc nous questionner sur la part de responsabilité qu'ils occupent dans la survenue de l'événement ? Nous comprenons ainsi que Wentira, au-delà d'être une simple ville imaginaire, est également le lieu de repos des ancêtres kaili (qui peuvent être humains ou non-humains), personnifiés par des individus âgés. La cosmogonie kaili est en effet bâtie sur trois niveaux : la sphère supérieure correspond au lieu de repos des morts, devenus ancêtres. Le niveau médian correspond lui au monde des humains, tandis que le plus bas renferme les défunts, dont l'âme n'est pas assez bonne pour mériter l'ancestralisation, qui reposent aux côtés des *djinns* et créatures malfaisantes (Siradjuddin, 2021). Ce socle, qui organise toute la cosmogonie kaili, est la condition d'une vie harmonieuse entre humains et maîtres de la nature qui nécessite de montrer un respect permanent pour les ancêtres. La sphère du haut est ainsi conceptualisée comme le sommet d'une montagne, lieu de repos des ancêtres (Siradjuddin, 2021). Ces éléments nous permettent donc de comprendre plus en profondeur la référence aux ancêtres, au cœur des récits prémonitoires. Parce qu'ils occupent la sphère la plus haute de l'ordre du monde, ils remplissent la fonction de protecteurs face aux catastrophes en communiquant avec les esprits gardiens de l'ordre cosmologique. De la même manière la mention fréquente de Wentira dans le folklore kaili, mais surtout dans ces récits prémonitoires fait elle aussi

référence à cette sphère supérieure : décrite comme lieu de repos des ancêtres, Wentira se trouve en outre au sommet d'une vallée montagneuse proche de Palu.

c. La relation homme - crocodile

Nous avons rencontré Nada grâce à Muliati, un jeune père de famille rencontré sur la plage. Nada est une femme d'environ une soixantaine d'années, qui tient une petite boutique de graines qu'elle conditionne dans des sachets hermétiques en aluminium. Sa maison et son magasin sont facilement reconnaissables par les énormes affiches de publicité accrochées autour de son lieu de vie par l'entreprise de son mari. Nada nous reçoit dans sa cour qui donne sur la rue et nous raconte avec aisance son histoire dont elle connaît bien le caractère extraordinaire. Alors qu'elle se trouvait sur la plage où elle vendait du *bakso*²⁰, elle a été emportée par la vague et s'est retrouvée coincée dans ce qui semblait être un bureau. Alors que la nuit était tombée, et qu'elle était submergée d'eau jusqu'à hauteur de la taille, assise contre un mur dans les débris, Nada aperçut deux yeux luisants, qu'elle prit d'abord pour des lampes torches. A mesure que ces lumières approchaient, Nada comprit qu'elle avait affaire à un crocodile, nombreux dans la baie de Palu. Après avoir prié d'être épargnée, elle vit la gueule du crocodile s'ouvrir en sa direction et décida de s'adresser au crocodile : « s'il te plaît, ne me tue pas, je suis une victime, je recherche ma famille ». Ce dernier referma la gueule, se retourna en direction de la sortie et agita sa queue, déblayant les débris et créant une issue claire dans l'eau. Nada saisit la queue de la bête qui la traîna sur environ 150 mètres, la menant hors de tout danger, avant de s'enfuir vers l'eau. Après avoir terminé son récit, Nada nous explique qu'elle pense savoir pourquoi le crocodile l'a choisie « elle ».

« Donc je vends du café là-bas, et des boulettes de viande. Chaque après-midi jusqu'à la tombée de la nuit. De cinq heures à onze heures du soir. Donc à chaque fois que je rentre à la maison, je prends les restes avec moi. Je passe par le pont IV, en ce temps là il y avait encore un pont, ce long pont. [...] Il y a beaucoup de crocodiles dans la rivière, ils se mettent ici sous le pont. Tous les soirs je les nourris, tous les soirs je leur donne les restes. [...] Parce que ce sont des boulettes de viande, il y a généralement des œufs avec. Les crocodiles aiment manger des œufs. Donc à chaque fois, je les jette là-bas. Donc je pense que c'est aussi ce qui m'a aidée pendant l'événement [...].

²⁰ Soupe de nouilles indonésienne à base de boulettes de viande.

– Elle demande si d'autres personnes dans votre famille ont eu des expériences similaires avec un crocodile ? Pas seulement au moment du tsunami. », l'interroge Erwin, traduisant mes propos.

« – Oui, il y en a. J'ai une cousine, à Mandar. Elle a un jumeau crocodile [...]. Donc peut-être que c'est en lien avec ce qu'il s'est passé pendant le tsunami. Mais ce crocodile, monsieur, quand il a été relâché dans la rivière. Il ne vivait pas comme un humain. [...] Les jumeaux vivent à Mamuju, proches de la rivière. Donc il revient souvent et au moment du tsunami, le crocodile est apparu. Il est apparu dans la maison de ma cousine, de sa jumelle. Mais ils ne parlent pas. C'est un crocodile, il ne parle pas.

– Il est juste venu ? Est-ce qu'il a fait un signe ?

– Il était juste triste. Il montrait de la tristesse. Comme s'il pleurait. Donc avant que le tsunami ne se passe, ma cousine a appelé. [...] Elle a dit : « *Palu Tsunami* ». Même si le tsunami n'était pas encore arrivé. [...]

– Combien de temps avant l'événement ?

– Ma cousine m'a appelé à cinq heures. »²¹

Persuadée qu'il s'agit d'un vrai crocodile, Nada pense que son sauveur se trouve peut-être parmi l'un des crocodiles qu'elle nourrissait, et relie son expérience à la relation qu'entretiennent le peuple Mandar dont elle est issue et les crocodiles; plus précisément sa cousine et son jumeau crocodile. Comme les Mandar vivent près de la mer dans la province de Sulawesi occidental, les crocodiles qui naissent d'une humaine s'enfuient rapidement dans l'eau après la naissance, unissant à jamais les deux jumeaux. Face à ces révélations, j'ai du mal à cacher mon étonnement mais je me rends rapidement compte que ni Erwin, Anas ou son ami Muliati ne réagissent de la même façon que moi. Banalement, ils m'expliquent que ce phénomène se produit dans beaucoup de familles à Sulawesi et même sur l'île de Java, depuis les temps anciens. En cherchant sur internet « *kembar buaya* » (« jumeau crocodile »), je m'aperçois que les articles de presse locaux sont nombreux sur des naissances similaires. Nada racontait son histoire avec beaucoup d'aisance et avec une certaine habitude : elle nous confie alors avoir été interviewée par de nombreuses chaînes de télévision locales et quelques journaux.

²¹ Voir annexe n°5

Dans une démarche comparative, l'anthropologue Davide Ermacora documente la mention des jumeaux serpents et crocodiles dans le folklore du sud-est asiatique. Comme nous avons pu le voir dans l'histoire de Nada, ce lien fraternel est positif et engendre une relation pérenne, considérée comme une bénédiction et apportant chance. Ces histoires orales sont retrouvées ainsi en Indonésie centrale (Java centre, et Sulawesi Centre et Sud), notamment chez les groupes *Bugis* et *Makassar*, mais également aux Philippines, même si l'animal varie parfois entre un serpent, un crocodile ou un varan. Dans de nombreuses narratives du pacifique asiatique (îles Salomon, Bornéo, Timor oriental et Papouasie Nouvelle Guinée), le lien entre crocodile et ancêtre est attesté, le crocodile constituant ainsi une des formes que peuvent prendre les ancêtres. Cependant, tous les crocodiles ne sont pas le véhicule de réincarnation d'un ancêtre et tous les ancêtres ne se réincarnent pas en crocodile (Ermacora, 2023). Les pêcheurs de Palu adoptent également des comportements spécifiques envers les crocodiles et pensent qu'il faut s'y adresser comme à un ancêtre : ils nous expliquent alors demander la permission avant de pénétrer dans les eaux (« *tabe* ») et demandent directement aux crocodiles de pouvoir récupérer leurs bateaux sans risquer d'être attaqué. Comme en parle Ermacora (2023), les reptiles-ancêtres sont identifiables à Palu par certains traits physiques tels que la taille, leur couleur inhabituelle ou leur comportement docile. Ainsi, dans les espaces où ces narratives sont présentes, ces reptiles sont respectés, ne sont pas mangés, ni maltraités (Ermacora, 2023). Ces phénomènes sont documentés en Asie depuis le XVII^{ème} siècle et au travers de diverses phases d'acculturation : islamisation, christianisation et colonisation (Ermacora, 2023). L'auteur identifie dans la littérature des cas similaires à Madagascar et sur le continent africain. En Indonésie centrale, le phénomène du *kembar buaya* est intégré au système régional de croyance musulman, comme en témoigne le titre de cet article de presse de 2017 : « *Subhanallah [gloire à Dieu], cette femme de Sulawesi prétend avoir donné naissance à un varan nommé Mansur* »²². Les insulaires entretenant avec les reptiles des relations spécifiques, il n'est pas étonnant qu'ils soient mobilisés dans un grand nombre de récits relatant des signes annonciateurs de l'événement. De nombreux rescapés expliquent avoir aperçu avant le tsunami un crocodile blanc et un doré sous le plus grand pont de Palu, aujourd'hui détruit. Si le lien entre ces animaux et l'ancestralité indonésienne n'est pas évident au premier abord, la mention du crocodile blanc semble renvoyer à un ancien mythe qu'un pêcheur nous a un jour raconté : on dit que la baie de Palu est gardé par un gros crocodile blanc invincible et capable de comprendre les humains, qui

²²Article de *TribunPalu* publié le 18 juillet 2017.

s'occupe de chasser les reptiles trop agressifs. La couleur jaune, renvoie quant à elle à la couleur traditionnelle kaili : lorsque les jumeaux reptiles naissent, ils sont généralement enveloppés dans un tissu jaune avant d'être relâchés. Ce phénomène s'accompagne tout de même de quelques réticences, notamment en matière de ce qu'il est bon de croire ou pas en tant que bon musulman. D'un point de vue anthropologique, les relations entretenues entre les humains et crocodiles dans le cas d'un jumelage impliquent une personnification de l'animal, incarnée par l'attribution d'un nom, et par le soin qui lui est accordée dans les bras de la supposée mère. Ainsi, la relation sous-entend des pratiques et une sentimentalité centrée autour d'une réciprocité des soins et de l'attention puisque, selon Nada, les jumeaux sont dotés de pouvoir de communication non verbale. Finalement, selon Davide Ermacora, l'interdiction d'heurter l'animal, la personnification de l'animal comme ancêtre et les alliances intimes que créent ces relations permettent de classer l'animal dans le champ anthropologique du totémisme tel que défini par Claude Lévi-Strauss.

Finalement, les récits *mistik* liés à l'événement incluent des références aux mythes anciens de la vallée de Palu. En faisant référence à Wentira et au phénomène des *kembar buaya*, les rescapés s'inscrivent dans une longue tradition orale qui permet d'intégrer l'événement majeur de 2018 dans cette tradition mais également une inscription de son récit dans une dynamique narrative qui réactualise sans cesse la mémoire de l'événement. Ces expériences montrent également la manière dont un désastre réactive les systèmes de croyance locaux, en convoquant des mythes anciens et connus de tous. Enfin, il s'agit de s'interroger sur la présence de ces personnages mythiques tels que les ancêtres et les jumeaux crocodiles : que signifie leur présence ? Si ces récits sont racontés, c'est d'une part pour donner sens au désastre et à la perte d'être chers dans une opération qui se réalise à posteriori, comme s'accuser de ne pas avoir anticipé l'événement. D'une autre part, la seule présence de ces personnages permet de faire comprendre une chose à son interlocuteur : la dynamique mystique intrinsèque à l'événement.

III. Interprétations du désastre : entre religion et culture

Presque 6 ans après le désastre, chaque habitant possède sa propre analyse et sa propre interprétation des faits. Grâce aux communiqués officiels, à la présence d'équipes de chercheurs japonais, d'équipes gouvernementales chargées de sensibilisation aux catastrophes « naturelles » et de *trauma-healing*, la plupart des habitants attribuent l'origine du triple événement à des phénomènes naturels ayant des explications rationnelles : la terre a tremblé et le sol gorgé d'eau à cédé à Balaroa et Petobo. Quant à la plage, le séisme a provoqué un effondrement d'une partie de la plage, causant ainsi plusieurs vagues. Si pour beaucoup de rescapés, le terme *likuefaksi* était inconnu jusqu'en 2018, les comptes-rendus officiels diffusés sur les principales chaînes de télévision ont rempli leur rôle d'explication. Ainsi, pour la plupart des habitants de Palu, l'explication naturaliste est jugée cohérente et largement acceptée. Cependant, si nos interlocuteurs acceptent l'analyse scientifique, ils n'excluent pas pour autant d'autres formes d'interprétation de l'événement qui se superposent.

Après avoir mis en récit l'événement au travers des diverses opérations, il convient de lui donner un sens, afin d'expliquer la survenue d'un événement bref, inopiné et dévastateur. Pour cette opération, la rumeur s'impose comme médiation privilégiée en palliant à l'absence de réponse : c'est le début de l'élaboration de l'événement (Clavandier, 2004). Dès le lendemain de la catastrophe, les premières rumeurs sont apparues, favorisées par le contexte de promiscuité des campements d'urgence. Alors que beaucoup cherchaient à regagner un espace considéré comme sécurisé tel une plaine, une mosquée ou une montagne pour y passer les prochains jours, d'autres ont directement cherché à quitter la ville ou même l'île face aux rumeurs annonçant un ultime désastre : l'effondrement de la ville de Palu. Les effondrements sous-marins ayant causé le tsunami au bord de la baie sont directement reliés à la prolifération de cette rumeur instituant Palu comme une ville flottante, menaçant à tout moment de couler. En outre, le climat instable, l'absence d'eau et de nourriture, et la mort omniprésente ont poussé des familles entières à fuir la région pour regagner la ville de Makassar, au sud de Sulawesi. Agi raconte par exemple avoir fui Palu en direction du sud de l'île dans un petit camion avec trente autres personnes pendant trois jours et demi. Une fois cette peur dépassée, les rumeurs ont pris plus d'ampleur dans le paysage conversationnel afin d'expliquer l'origine de l'événement. Pour la géographe Annabelle Moatty, la période de post-catastrophe est en effet propice au développement des rumeurs puisqu'elle représente le temps des bilans et des retours d'expérience qui donnent lieu à une recherche de responsabilités (Moatty et al., 2019). Aujourd'hui, en plus de l'interprétation rationaliste, deux hypothèses majeures se font

entendre qui puisent toutes deux leurs motivations dans la norme religieuse : le châtement et l'épreuve divine; et l'efficacité du rituel kaili « *Balia* ».

Afin d'en apprendre plus sur le contenu de cette rumeur et la manière dont elle se diffuse, nous nous sommes prêtés au « jeu » ou mécanisme inhérent à la rumeur : la mise à l'épreuve. Raconter une rumeur, c'est effectuer un test qui permet de déterminer ce que pense autrui de votre supposition afin d'ajuster son propre avis (Bonhomme, 2019). Ainsi, la question de la rumeur du *Balia* constituait presque un passage obligé de l'entretien et permettait de révéler la position de notre interlocuteur, d'évaluer sa réaction quant à la mention de cette rumeur et de déterminer les arguments en sa faveur ou le discréditant, et nous permettait de récolter de plus amples informations. Comme l'explique Isaac Joseph, le bouche à oreille est la pratique la plus fréquente qui diffuse la rumeur mais plus précédemment, Internet s'impose comme le support de diffusion de la rumeur par excellence, en termes d'individus touchés et de rapidité de transmission de l'information. C'est en convoquant toute une panoplie d'émotions fortes comme la haine, la peur ou la colère qu'elles font l'objet d'une diffusion large et intensive, incitant ses interlocuteurs à agir (Bonhomme, 2019).

a. Le désastre : un châtement divin ?

Quelque soit leur religion, les indonésiens forment un peuple largement pratiquant. A Palu, la conversion très ancienne des kaili à l'islam, ainsi que l'émigration de citoyens indonésiens issus des groupes ethniques *Bugis* et *Makassar*, font de l'islam la religion la plus pratiquée dans cette région. Comme dans la chrétienté, l'islam comporte sa propre apocalypse appelée en indonésien « *Kiamat* » que nous avons déjà évoqué précédemment. En faisant référence à *Kiamat*, les rescapés mobilisent donc non seulement une référence commune mais introduisent également la volonté divine dans la survenue de l'événement. L'intervention divine se justifie par plusieurs éléments : la force de l'événement, incomparable avec d'autres; l'impossibilité de survivre sans intervention divine; les miracles; et la nécessité de châtier les pécheurs.

C'est la deuxième fois que nous rencontrons Akmal, le chef des pêcheurs de Kampung Nelayan. Nous arrivons peu après l'*Iftar* et Akmal et ses collègues nous offrent à manger et à boire. Il nous présente et certains de ses amis se montrent curieux. Erwin

leur explique que nous travaillons sur la catastrophe de 2018. Aussitôt, l'un des hommes nous raconte son histoire en commençant par préciser que le séisme est le résultat du mouvement de la faille Palu-Koro, ce à quoi les autres hommes acquiescent. Une fois le récit de l'homme achevé, Akmal s'exclame : « Je me fiche de ce qu'on dit sur la faille, je sais que tout ça c'est la colère de Dieu ! Parce qu'un leader a mal agi ! », ce à quoi les autres acquiescent encore. Pour Akmal, la cause du tsunami est avant tout d'ordre *mistik*. Pour me l'expliquer, le chef me raconte plusieurs histoires : comment la boue a contourné l'hôpital de Petobo ou comment la maison d'un ancien maire populaire à Petobo a été épargnée alors que tout autour a été emporté. Face à mon insistance, il finit par répondre : « les ancêtres protègent la maison ! ».

Cette vignette ethnographique nous permet ici de comprendre un principe fondamental dans l'étude de la rupture post-catastrophe à Palu. Le régime d'explication naturaliste et le régime d'interprétation religieux ne s'excluent pas l'un et l'autre mais se complètent : parce que le séisme de 2018 n'est pas le premier à affecter la baie, les habitants de la région connaissent très bien le risque sismique de l'espace qu'ils habitent. Le régime d'explication religieux ne remet donc pas en cause le mécanisme « naturel », mais vient le compléter et lui donner une raison d'être. En outre, si l'origine du désastre est attribuée à Dieu, il existe tout de même un élément responsable, un déclencheur : quelqu'un qui a mal agi. Pour beaucoup, le séisme de 2018 était un test provoqué par Dieu afin de ramener les Hommes sur la bonne voie : une habitante de Duyu envisage par exemple le désastre comme un « nettoyage » de certaines zones. Elle explique ainsi que si Petobo a été grandement touchée, c'est parce qu'il s'y déroulait des actions jugées immorales : vente de stupéfiants, prostitution et paris, on dit même que certains hommes auraient misé leur propre femme au jeu. Un soir au *huntap* de Duyu, alors que nous venions de partager un repas avec plusieurs rescapés, un de nos interlocuteurs évoqua le sort d'un homme :

« Et le lendemain je l'ai vu comme ça, il ne bougeait plus. Il saignait. J'ai entendu dire qu'il était mort [...] parce que le docteur n'avait pas osé recoudre son artère.

– Son artère sectionnée. Oui, il est allé seul au centre de santé [...] couvert de boue.

- Il a dit qu'il avait été emporté depuis en haut, il pariait sur les poulets là haut. La personne qui portait les poulets et lui tenaient l'argent. Il me l'a dit. Tous les policiers qui pariaient sur les poulets là-bas sont morts. »²³

Au-delà de faire état d'une situation d'urgence post-catastrophe, ce qu'évoquent ici nos interlocuteurs est un combat de coqs, très apprécié des indonésiens. L'Indonésie étant une république religieuse, le pari est interdit par la loi, et notamment dans la loi islamique. Malgré cela, ils remplissent des fonctions sociales importantes dans de nombreuses sociétés indonésiennes comme s'est attaché à la montrer l'anthropologue Clifford Geertz (1983). Ce qui est sous-entendu dans cet extrait est que la mort du parieur et des policiers est liée à l'activité qu'ils étaient en train de pratiquer à cet instant. Ce raisonnement est loin d'être isolé puisque plusieurs rescapés considèrent que la pratique illégale du pari dans la région a, en partie, engendré la catastrophe de 2018.

Un autre point à souligner dans les propos d'Akmal, le chef des pêcheurs est la mention de bâtisses épargnées, comme miraculées. A Petobo, le miracle est contenu dans le bâtiment de l'hôpital. En effet, en plein sur la trajectoire de la boue comme le montrent les images satellites, l'hôpital est contourné et seulement une partie du rez-de chaussé est affectée, épargnant le personnel soignant et les patients. Pour Gusti, directeur de l'hôpital et les habitants de Petobo, l'intervention divine est évidente face à l'absence d'explication rationnelle. Depuis, le troisième étage alors en construction en 2018 a été réhabilité en espace de prière pour la communauté chrétienne, accueillant la permanence d'un prêtre une à deux fois par semaine ainsi que des salles de prière individuelles dans lesquelles notre regard se pose automatiquement sur la boue tassée en face de l'hôpital. L'hôpital n'est d'ailleurs pas le seul espace concerné par ce sauvetage *in extremis*. Une maison traditionnelle kaili appelée *bantaya*, lieu de regroupement des chefs de la communauté, est notamment restée sur pieds lors de liquéfaction de Petobo. Au milieu de ce qui est aujourd'hui une forêt, elle trône, seulement penchée et reçoit de nombreuses offrandes de noix de bétel et de tabac. Une autre rue située proche de la plage Talise, n'avait gardé aucun débris ramené par les vagues. Les riverains justifient cette curiosité par la présence d'un cimetière kaili abritant le corps d'ancêtres et de chefs de la communauté à proximité. Ainsi, ces lieux sont régulièrement mentionnés afin de justifier le caractère mystique de l'événement, à qui on prête l'intention

²³ Voir annexe n°6

d'avoir épargné les lieux sacrés pour la population. April, un rescapé de Balaroa fait intervenir Dieu dans la protection de sa maison : située sur ce qui constitue maintenant une petite falaise entre la route et chez lui, elle a été épargnée et il continue d'y vivre. D'autres encore, à l'image des miracles de Lourdes, expliquent qu'ils ont pu remarquer afin de se sauver lors du désastre, autrefois paralysés. Les situations considérées comme miraculeuses viennent ainsi alimenter la rumeur sur le châtement : la boue devient un phénomène dirigé et conscient, capable de punir et d'épargner et affirme le caractère mystique de l'événement. Ainsi, l'interprétation divine du désastre a donné lieu à de nouveaux comportements : plusieurs personnes âgées nous ont en effet confié avoir lancé des avertissements, notamment à des groupes de jeunes adultes et adolescents, afin de leur rappeler de ne pas consommer d'alcool et d'éviter les paris pour ne pas s'attirer la colère de Dieu. Aujourd'hui, une autre activité rituelle traditionnelle est également considérée comme « à risque » : le *Balia*.

b. Le rituel Balia : un fléau ?

Le 28 septembre 2018 était prévue la cérémonie d'ouverture d'un festival culturel appelé *Palu Nomoni* (« Palu fait du bruit ») rassemblant 7 scènes sur les différentes plages de Palu et organisé par le maire de cette époque, Monsieur Hidayat. Même si le festival accueillait les prestations issus de plusieurs cultures afin de représenter la diversité des habitants de Palu et ainsi embrasser la devise du pays, 16 chefs Kaili avaient reçu l'invitation et devaient, avec leurs groupes respectifs, mettre en avant la culture traditionnelle kaili. Selon M. Hidayat et plusieurs membres de la communauté kaili de Palu, il était prévu qu'une représentation chantée et dansée, mettant en scène les étapes du rituel *Balia* soit performée sur scène lors du festival. Aux alentours de 18 heures, un tsunami frappait la plupart des plages de la ville, engloutissant les scènes avant le début du festival et tuant une grande partie des spectateurs venus en avance, des forces de police présentes et certains représentants politiques et religieux. Ainsi, dans les premiers jours suivant le désastre du 28 septembre, les rumeurs incriminant le rituel *Balia* dans la survenue de l'aléas naturel se sont rapidement répandues, jusqu'à réclamer la tête de l'organisateur du festival et maire de la ville, M. Hidayat.

Caractéristiques du rituel Balia

Le rituel *Balia* est un des principaux rituels traditionnels du peuple Kaili destiné à invoquer des entités surnaturelles, à des fins de guérison pour des maladies spécifiques

auxquelles la médecine moderne n'a pas de réponse; et afin de montrer son dévouement et sa croyance au culte de *karampua langi* et *karampua ntana*, respectivement Dieu du ciel et de la terre (Fakhurrozi et al., 2022). La cérémonie est accompagnée d'une danse appelée *notaro* et d'instruments traditionnels kaili tels que la flûte à bois appelée *lalove* (Fakhurrozi et al., 2022). La tradition du *Balia*, héréditaire et transmise de générations en générations, signifie « chamane » en langue Kaili. Fréquemment combiné avec ces préfixes et suffixes, il devient « *nobalina* » qui se traduit par « *a type of prayer or treatment by a shaman to treat diseases caused by black magic* » (Fakhurrozi, 2022). Si la fonction primaire du rituel est de soigner, il permet aussi d'actualiser les arts traditionnels et la culture Kaili en intégrant l'initiation du *sando*, chamane kaili, et la préservation des traditions (Fakhurrozi et al., 2022). S'il ne m'a pas été possible d'assister à un de ces rituels en raison de leur proscription en période de Ramadan, Harto a ici été mon principal informateur. D'après ses informations, le *Balia* peut également permettre de briser des malédictions (« *tula* ») ou soigner certaines maladies annonciatrices de l'avènement d'un *sakaya* qui signifie « bateau » en langue kaili, médiateur entre le monde de l'invisible et des humains, aussi appelé *bule* ou *sando*. Lui-même *sakaya*, Harto est âgé d'une quarantaine d'années et a été soumis au rituel après être tombé gravement malade dans sa jeunesse : alors qu'il était au foyer, ses parents n'étaient plus en mesure de percevoir sa présence durant trois jours. Il présentait également des qualités similaires aux *indigo* depuis petit, lui causant quelques soucis de concentration : le *Balia* a donc aussi pour but de perfectionner les habiletés surnaturelles constatées dès l'enfance et qui ne vont qu'en s'intensifiant, jusqu'à créer la maladie chez son hôte. Concernant l'aspect culturel, Harto confirme que le *Balia* est également un prétexte afin de réunir un lignage entier et de transmettre les enseignements de cette cérémonie traditionnelle.

Le rituel est divisé en 7 types, tous à visée médicinale (Fakhurrozi et al., 2022), qui selon Harto doit être choisie selon le clan d'appartenance de la personne à traiter, dans un système patrilinéaire. Le premier est appelé *Balia Tampilangi* et permet de rejeter le mal à l'aide de sacrifices animaux (poulets, chèvres, cochons...); de la même manière que le *Jinja* qui ajoute que les dépouilles des sacrifices doivent être emportées par la rivière. Le *Balia Tomini* reprend les caractéristiques du dernier, en changeant les instruments de musique utilisés qui se limitent à un tambour (*gimba*), une flûte (*lalove*), et un gong (*goo*). Le *Balia Notaro* utilise la danse *notorudu*, que le *Bone* associe à une épreuve de danse sur des charbons ardents; alors que le *Ntorudu* nécessite seulement de réaliser quelques pas sur les charbons. Finalement le *Baliore* sert également de rite de passage pour le jeune *sando*, appelé

nompoponturo. Harto ajoute que ces distinctions sont généralement reliés à certaines aires géographiques : le *Balia Bone* s'effectue plus au nord de la ville de Palu, à Mamboro ou Taveli par exemple; tandis que le *Balia Jinja* s'effectue plutôt dans la régence de Sigi, et le *Tampilangi* chez les kaili Daa. Il se déroule généralement du mercredi au vendredi (trois jours et trois nuits) et accueille un grand nombre d'invités, pris en charge par la famille du « malade ». En plus des instruments, certains objets traditionnels tels que des couteaux sont utilisés pour animer la cérémonie, ou des lances pour réaliser les sacrifices. Harto m'explique à l'aide d'une vidéo qu'il a filmé que la personne affectée est positionnée au centre, sous des chapiteaux, et parfois isolée visuellement des autres membres, autour de laquelle tourne les danseurs et chanteurs. En raison du caractère héréditaire que nous avons évoqué, le souffrant doit obligatoirement être soigné par quelqu'un de son lignage direct (*garis keturugnan*). Le processus de guérison consiste à insérer l'esprit invoqué à l'intérieur du corps du malade ou d'un représentant, sous les incantations du spécialiste rituel appelé *sando*, résultant régulièrement sur des réactions physiques intenses comme des convulsions, des évanouissements ou des vertiges (Fakhurrozi et al., 2022).

Si le festival existait depuis 2008 sous le nom de « *Festival Teluk Palu* », c'est principalement l'édition de 2018 qui a engendré de vives critiques. Le rituel Balia, dont certains rescapés affirment la survenue au sein du festival *Palu Nomoni* le jour du séisme, constitue le principal objet responsable du désastre ainsi que son instigateur M. Hidayat. Deux groupes s'affrontent alors afin de discuter du rôle du rituel Balia dans la survenue du désastre.

La responsabilité du Balia

Le principe de base sur lequel repose cette rumeur consiste à relier chaque réalisation du festival depuis 2016 (date d'investiture du maire M. Hidayat) à des signes avant-coureur du désastre de 2018. En 2016, Palu aurait été frappé par une tempête lors de l'ouverture du festival; en 2017, deux crocodiles respectivement blanc et jaune auraient attaqué un homme, le tuant sans dévorer son corps; et en 2018, l'événement que nous connaissons a détruit une partie de la ville et tuant des milliers de personnes. Toujours selon la rumeur, plusieurs imams, ainsi que plusieurs chefs Kaili auraient tenté d'ouvrir un dialogue avec M. Hidayat afin de le dissuader d'intégrer le rituel au festival, qui n'aurait finalement pas changé d'avis. Pour les partisans de la rumeur, le rituel Balia a réellement été performé sur la plage pour

l'ouverture du festival et donc quelques instants avant le désastre et devant, dit-on, quelques témoins. Au sein de ce camp se trouvent plusieurs groupes : des membres de la communauté kaili, et des musulmans originaires d'autres régions.

Une autre version de la rumeur fournit une interprétation spatialisée du désastre, venant pallier aux interrogations sur la localisation du désastre. En effet, les zones sinistrées se trouvent parfois assez éloignées les unes des autres et les interrogations sur la localisation précise des événements sont toujours considérées sans réponse suffisante presque 6 ans après le désastre. Fauzi, un habitant de la rue Manggis nous fournit en premier cette version, en préparant les sacs de riz qu'il revend. Le village de Petobo aurait été au coeur du sinistre pour avoir revêtu l'habit traditionnel kaili lors du festival; quant aux habitants de Balaroa, ils auraient volontairement joué de la flûte *lalove* au festival; le chef du village de Sibalaya s'y serait rendu et les habitants de Jono Oge auraient récupéré la tête de la vache sacrifiée. Une autre variante consiste à rendre responsables les leaders de Petobo et de Balaroa du désastre, en raison de leur non-protestation face à la démonstration du rituel au festival. Si cette rumeur ne s'inspire pas des faits rationnels qui justifient l'impact de l'événement sur ses zones, elle fournit tout de même une explication concernant le choix des zones sinistrées. Elle met également en exergue ce qui semble poser problème aux communautés musulmanes non-kaili : un attachement aux artefacts traditionnels, la persistance de rituels anciens associés à des croyances polythéistes, la mise en avant du rituel lors du festival et finalement le sacrifice animal.

En effet, le *Balia* pose un problème d'ordre religieux. La majorité des habitants de Palu étant musulmans, ainsi que la plupart des kaili, la rumeur concernant le rituel *Balia* met en lumière la difficile cohabitation entre religion et culture ancestrale. Nous avons régulièrement entendu au cours de notre enquête l'idée que ce rituel soit lié avec le diable (« *seitan* ») et les esprits maléfiques (« *djins* »), majoritairement relayée par des habitants originaires d'autres provinces de Sulawesi mais également par une part moindre de la communauté kaili de Palu. Diane, d'origine Toraja et pratiquante pentecôtiste, m'explique avoir déjà entendu la performance du rituel au festival depuis 2016, qui consiste selon elle à invoquer les *djins* et les dieux. Ce principe est contraire aux lois régissant la religion monothéiste auxquelles la plupart des habitants adhèrent, et aurait provoqué la colère du Créateur. Si la musique issue des instruments traditionnels kaili semble poser problème c'est en raison de leur lien intrinsèque aux rituels mystiques Kaili. En effet, à eux seuls, ils

permettent l'invocation de spectres et établissent la connexion avec les entités invisibles (Fakhurrozi et al., 2022). Si pour beaucoup d'adhérents de cette rumeur, les rituels kaili sont négativement mis en lien avec des croyances animistes et polythéistes, l'empreinte islamique est pourtant bien présente : on trouve aujourd'hui dans la plupart des rituels des références à *Allah*, et beaucoup d'entre eux débutent par le récit de la sourate *Al Fatiha* et par des ablutions; et ces derniers ne sont jamais réalisés lors d'événement religieux ou pendant le mois du ramadan. Finalement, le sacrifice animal pose ici plusieurs problèmes : lorsqu'il ne s'agit pas du mouton sacrifié pour l'Aïd, le sacrifice animal est perçu par les citoyens de Palu comme renvoyant à une civilisation passée, barbare et polythéiste; d'autant plus que dans le Balia, le sacrifice n'est pas toujours fait en mentionnant *Allah*. Nous pouvons également supposer que l'usage d'une lance rituelle pour le sacrifice soit mal-perçu, alors que le Coran préconise plutôt l'égorgeage à l'aide d'une lame aiguisée (Benkheira, 2021). Plusieurs rumeurs annexes racontent en effet que le tsunami serait arrivé à l'instant même où la chèvre - l'animal sacrifié change selon les versions : vache, mouton, chèvre - aurait été transpercée par la lance rituelle. Finalement, ces rumeurs viennent décrire ce qui, pour une partie de la population, est admis socialement et correspond à des comportements permis et perçus positivement.

D'autres éléments expliquent la mobilisation de cette rumeur par la communauté kaili. Premièrement, le Balia n'est pas destiné à être un rituel public, qui se fait à la vue de tous, et ne doit pas non plus être réalisé sur la plage, ni à l'occasion d'un festival et encore moins à une heure de prière musulmane. Ensuite, il aurait été réalisé par des individus inaptes à le performer puisqu'ils ne descendent pas d'un lignage autorisé à réaliser le Balia. Finalement, la rumeur implique que le rituel a été fait seulement dans un but de spectacle (ou lors de répétitions, selon les versions), donc sans raison évidente, et donc sans personne à soigner. Ainsi, la combinaison de ces trois éléments aurait pu provoquer la colère des esprits, invoqués lors du Balia et qui à leur arrivée, n'auraient eu personne à soigner et auraient donc déclenché le séisme. Ce registre d'explication est majoritairement relayé par des individus et des groupes Kaili, qui connaissent les traditions et s'opposent fermement à la mise en scène de ces dernières, dans un but de monétisation et de gloire politique : ils accusent M. Hidayat d'avoir voulu se montrer et d'avoir fait preuve de fierté afin de s'attirer la gloire. Ainsi, s'ils ne s'opposent pas fermement, et soutiennent même, l'idée première d'un festival célébrant la culture kaili, ils s'opposent à la réalisation du rituel Balia dans ce cadre. En effet, la communauté kaili souffre d'une impression de perte de ses valeurs, de ses traditions et de

ses langues et refuse que leur culture soit réduite au folklore. Finalement, ces rumeurs permettent de définir les conditions optimales du déroulement du rituel et nous donnent des informations sur ce qui doit, ou non, être réalisé. La rumeur témoigne d'un conflit latent entre les cosmogonies islamique et kaili, dépeignant ainsi le maire comme n'ayant pas été à l'écoute des signes envoyés. L'évocation dans la rumeur de contestations du festival antérieures à l'année de 2018 n'a cependant jamais été vérifiée. Selon nos entretiens, peu d'interlocuteurs non partisans de la rumeur peuvent affirmer que les contestations avaient déjà débuté en 2016 et aucun article dans ce sens n'est enregistré dans les archives des journaux de la ville disponibles sur internet²⁴; laissant plutôt penser que les événements de ces trois années ont été reliés *a posteriori*.

La rumeur de la responsabilité du *Balia* dans la survenue de l'événement illustre donc parfaitement la fonction sociale de la rumeur. Pour Max Gluckman, ce genre du discours permet de réaffirmer les valeurs collectives, de renforcer la cohésion entre les participants et d'exercer un contrôle social informel en dénigrant les comportements déviants (Bonhomme, 2019). Dans un contexte de crise, la rumeur du *Balia* vient donc renforcer une communauté affectée par un événement désastreux et créant un ennemi commun, contre lequel les rescapés vont se liguer ensemble : le *Balia*, et plus largement les rituels traditionnels kaili, considérés comme sataniques. En colportant cette rumeur, les groupes sociaux viennent rappeler ce qui est moralement et socialement acceptable : selon la norme religieuse musulmane, les rites associés au polythéisme sont réprimés puisqu'ils remettent en doute la croyance en un dieu unique et omnipotent.

Nuire à la communauté ?

En contre exemple, une autre partie importante de la population ne voit aucun lien entre le rituel et le désastre, par désintérêt ou par engagement. Alde, la sœur de Diane, n'y voit aucune logique : le fait que le rituel soit réalisé depuis des générations sans que d'autres événements destructeurs ne se soient produits indique que l'événement est le fruit du hasard. Pour beaucoup, dont Anas, cette affaire ne sous-tend qu'une concurrence politique : à l'approche des élections municipales, les concurrents de M. Hidayat auraient contribué à la prolifération de cette rumeur afin d'accéder au poste de maire. Plus rarement, certains

²⁴ Cette absence peut cependant s'expliquer par la non conservation des archives durant ces années, ou par la destruction d'une partie d'entre elles lors de l'événement.

rescapés ne tiennent pas à se prononcer. A peu, la question paraît presque absurde; d'autres semblent se retenir de répondre, mesurant le poids de leurs propos sur leurs relations sociales. Ainsi, bien plus qu'une simple stratégie politique, ce schisme révèle de nombreuses disparités dans la vie socio-culturelle des habitants de Palu. Nous avons un jour questionné Tamsir, descendant du dernier roi de Palu, sur sa présence au festival. Immédiatement, nous avons ressenti de la gêne chez notre interlocuteur qui a immédiatement ressenti le besoin de justifier sa décision. Tamsir reprend l'argumentaire précédemment énoncé et confirme la réalisation du *Balia* dans le cadre du festival depuis 2016. Depuis, le grand-père de la famille lui interdit de participer au festival et de s'approcher de la plage en cette période malgré leur ascendance royale kaili, en raison de la dangerosité d'une mauvaise performance du rituel : « au lieu de guérir, ils ont rendu beaucoup de gens très malades », nous explique Tamsir.

De nombreux membres de la communauté Kaili impliqués dans la sauvegarde des savoirs traditionnels de la communauté s'opposent fermement à l'association négative entre rituel et désastre. Certains membres de la communauté tentent de démontrer l'impossibilité d'une telle démarche en comparant la situation à la vie rituelle de Bali : cette île à majorité hindoue, est bien connue en Indonésie pour la multiplicité et la fréquence de ses rituels et processions, sans que de graves éléments naturels n'aient été à déplorer. Un argument de taille régulièrement avancé est la persistance du rituel presque 6 ans après le désastre, sans aléas majeurs à déclarer. Ainsi, certains kaili se sentent victimes d'un complot, ayant pour but de détruire la culture kaili en associant le *Balia* à des événements négatifs. Cette idée est à la fois partagée par certains Kaili qui affirment que le rituel a bien eu lieu avant l'ouverture, mais également par ceux qui affirment qu'il n'a pas eu lieu, le festival n'ayant pas commencé. Si ces membres de la communauté récusent les accusations, certains dépeignent tout de même des sentiments tendus à l'égard de l'ancien maire. Aborder la question en entretien provoque chez beaucoup d'entre eux de vives émotions, de la colère et un grand sentiment d'injustice : M. Hidayat ne s'est en effet jamais exprimé publiquement afin de clarifier la rumeur, et n'a jamais officiellement démontré son soutien à la communauté kaili dont il est lui-même issu. Les moyens de communication étant coupés, les rescapés ont ressenti un grand sentiment de solitude, sans possibilité de s'exprimer publiquement ni officiellement avec le maire. James Scott remarque que la rumeur est une arme généralement utilisée par ceux qui n'ont pas voix au chapitre en public afin de critiquer par des moyens détournés les personnages dominants (Bonhomme, 2019) tels que les dirigeants. En effet, l'Indonésie est considéré comme un des pays les plus corrompus du monde et en tant de crise, la communication entre la classe

populaire et la classe dirigeante est encore plus difficile qu'en temps normal. La rumeur permet donc au groupe de rescapés, dont la voix se fait difficilement entendre, d'exprimer en nombre et de manière virulente une opinion controversée en attribuant la responsabilité du désastre à un dirigeant politique. Après un désastre, les rumeurs constituent une source alternative d'information qui permet au peuple de s'affranchir du contrôle de cette dernière par la classe dirigeante, détentrice de l'information officielle.

Lors des discussions avec les membres de la communauté Kaili, ils abordent généralement le sujet d'eux-mêmes, comme un accusé à tort voudrait se défendre. C'est une attitude similaire qu'a adoptée Dr. Hidayat, l'ancien maire de la ville, en souhaitant nous rencontrer dans les jours ayant suivi notre arrivée à Palu. L'entretien, organisé plutôt comme une conférence de presse, a pris place à Petobo, dans la cour de l'*Erwe* de la circonscription, aux côtés des hommes du voisinage proches d'Hidayat, et de deux de ses amis et conseillers, dont un anthropologue. L'entretien enregistré a duré presque quatre heures, durant lesquelles M. Hidayat tenait à clarifier certains aspects, et répondait à quelques-unes de nos questions. Ainsi, il dément avoir réalisé le rituel mais surtout réfute la possibilité qu'un tel rituel puisse engendrer un événement naturel d'une telle ampleur. Selon Dr. Hidayat et d'autres chefs rituels Kaili, le rituel n'a jamais eu lieu, au profit d'une représentation dansée et chantée des différentes étapes du rituel, qui n'a elle-même pas eu lieu avant le tsunami. Pour certains, si la rumeur visait bien à abîmer la campagne politique de l'ancien maire, c'est parce qu'Hidayat œuvrait pour préserver la culture kaili. L'ancien maire attribue cette volonté de destruction des coutumes kaili à certains groupes radicaux tels que *Jamā'at al-tablīgh*²⁵; dont il assure que trois membres l'auraient fortement incité à annuler la performance. Au reproche de son absence de prise de parole publique afin d'éclaircir les rumeurs, les collègues et ami d'Hidayat évoquent la dangerosité de la situation post-catastrophe :

« Il n'a pas clarifié les rumeurs afin de maintenir la paix. Imaginez s'il avait dit "ce n'est pas de ma faute", cela n'aurait fait qu'empirer la situation chaotique.

– Si j'avais résisté, le chaos aurait éclaté », réplique Hidayat.

« Il a sagement décidé de les laisser l'insulter, en sachant qu'il aurait une occasion de clarifier les choses.

– Si je ne m'étais pas abstenu, il y aurait eu des révoltes. Des gens de Kulawi,

²⁵Mouvement fondamentaliste de prédication islamique basé au Pakistan et regroupant des missionnaires du monde entier, il est le mouvement musulman le plus répandu en Asie du Sud-est (Féo, 2010).

Bora et Marawola²⁶ était prêts à se rendre à Palu pour se battre. Ils demandaient : “pourquoi êtes-vous silencieux ?”. Il étaient prêts à passer à l’action, mais je leur ai demandé de se retirer. Je devais prendre en charge 42 000 sinistrés à déplacer et plus de 50 000 maisons à réparer. La moitié de la ville de Palu était détruite. Se battre n’aurait rien résolu. Alors, je les ai convaincus de rester calmes... S’ils étaient descendus, ça aurait été le chaos dans Palu.

– Donc les questions culturelles ont été reliées à la cause du séisme et du tsunami.

– Et ça a rendu les gens furieux.

– Ça a mis en colère les anciens et les personnalités de la Culture.

– Oui, ils étaient en colère. Comment pouvait-on dire que notre culture avait causé le désastre ? C’est ça le soucis.

– Si Docteur Hidayat n’avait pas apaisé la situation, cela aurait dégénéré en conflit.

– Les personnes qui ont cru aux rumeurs ont été induites en erreur. Ils ne pouvaient pas imaginer que le gouvernement autoriserait des rituels sataniques [rires].

Mais j’ai tout accepté puisqu’à ce moment-là, les émotions de la population étaient au plus haut. Bien sûr qu’ils étaient en colère. Leurs proches venaient d’être engloutis par la terre. Ils devaient diriger leur colère quelque part, et malheureusement c’est tombé sur moi. Ils disaient que c’était à cause du sacrifice rituel d’un bœuf. J’ai accepté leur colère parce que, dans une situation comme celle-ci, comment ne pas être furieux ? », demande Hidayat. « J’ai même dit à mes hommes de ne pas répliquer ou aggraver la situation, même s’ils étaient déjà très silencieux. Imaginez, il y a même des gens qui sont venus à mon bureau avec des armes, demandant des excuses. C’était une période très dangereuse. Il n’y avait plus de loi. Les gens pillaient l’essence de la station service comme si c’était l’eau d’un puits. »²⁷

En faisant état d’un climat post-catastrophe très incertain, les collègues de l’ancien maire semblent teinter d’héroïsme les actes de M. Hidayat en renvoyant à la possibilité d’un conflit qui aurait pu éclater entre les deux camps. Cette peur prend ses racines dans le conflit religieux survenu dans les années 2000 dans la région de Poso, qui a profondément marqué la province centrale de Sulawesi, et qu’Hidayat redoute de voir se reproduire à Palu. Le beau-père d’Agi raconte en effet que M. Hidayat s’est peu rendu sur les zones sinistrées après le désastre puisqu’il est arrivé plusieurs fois que des rescapés tentent de l’attaquer et en raison de la profusion des graffitis « tuez Hidayat », craignant pour sa sécurité. Cet extrait renvoie également au sentiment d’injustice décrit par les membres de la communauté kaili, qui

²⁶ Villes de la province de Sigi

²⁷ Voir annexe n°7

réfutent la cohérence du lien entre pratique culturelle et événement naturel. En 2020, après avoir dépassé la situation d'urgence, M. Hidayat avait alloué des fonds afin de créer un événement à Palu appelé « *Libumbahsoto Kaili* », visant à la réunion de la communauté Kaili, au cours duquel il pourrait clarifier la situation. L'événement devait regrouper des personnalités religieuses, ainsi que des chercheurs et spécialistes en sciences sociales. Malheureusement, la pandémie de Covid-19 empêcha la tenue de l'événement, balayant l'opportunité de clarification de l'ancien maire.

Finalement, ces rumeurs revêtent bien un aspect politique, mais moins qu'un problème de concurrence entre candidats, elles révèlent des disparités sociales et la coexistence de plusieurs systèmes de pensées. Les kaili, qui déplorent déjà une perte de leurs traditions, se sentent accablés par la prolifération de cette rumeur dévastatrice qualifiant le rituel *Balia* de primitif et satanique. M. Hidayat est finalement visé, des deux côtés, par des critiques importantes : la mention de son nom provoque généralement des réactions vives de chaque côté mais trahissant toujours beaucoup de déception. La conservation de ces coutumes traditionnelles dans une société en constante évolution créent certains conflits et désaccords sociaux, mis en évidence par la catastrophe. Le désastre comme outil ethnographique apparaît alors comme pertinent, car apte à révéler des disparités internes et la coexistence de systèmes de pensées de la société qu'il ébranle. Ces rumeurs outrepassent leur caractère temporaire et s'installent dans certaines sphères comme une nouvelle vérité. Lors de ma visite au musée municipal de la ville de Palu, j'interroge la guide concernant le *Balia* dont seule une image est exposée. Elle m'explique qu'il a été performé pour la dernière fois en 2018, mais qu'y avoir recours c'est refuser les techniques de médication moderne pour demander aide et conseil aux *arwah*, relayant ainsi le pouvoir de Dieu au dernier plan. Ainsi, si le rituel a évidemment été de nouveau réalisé depuis 2018, la prolifération de fausses informations découlant de rumeurs participe à une folklorisation du *Balia*, l'inscrivant à jamais comme le mystère ayant provoqué le désastre de 2018, et lui confère une aura dangereuse.

S'il est difficile de savoir si le festival avait bien commencé avant le séisme, ou si le *Balia* a bien été performé; il existe certains extraits filmiques utilisés dans une vidéo promotionnelle créée par le gouvernement de la ville de Palu sur lesquelles on peut voir des scènes très similaires au rituel *Balia*. Relayée par le *BPNB Sulawesi Utara* (Centre de préservation des valeurs culturelles de Sulawesi du Nord), cette vidéo est accompagnée de la description suivante : « Il y aura des spectacles artistiques et culturels tels que la colossale

flûte traditionnelle *lalove*, la scène traditionnelle de *gimba* le long de la baie de Palu, les rituels traditionnels *Balia* de la tribu Kaili ». Malgré l'incapacité de « prouver » certains éléments, M. Hidayat a perdu en estime pour beaucoup d'habitants qui l'accusent plus de 5 ans après de s'être caché sans assumer ses responsabilités de maire; alors que certains regrettent son aide dans le processus de préservation de la culture Kaili. En outre, des acteurs politiques responsables de la diffusion de ces rumeurs, certains *habib*, *ustaz*, imam et chefs kaili sont également responsables de leur prolifération. Rappelons aussi que le contexte d'extrême proximité instauré par les campements d'urgence, les *huntara* et plus récemment les *huntap*, forçant des situations d'intimité et renforçant la communauté des rescapés semble être un contexte propice à la diffusion de ces rumeurs. En conséquence de ces rumeurs, le *Balia* a fait l'objet d'un appel à interdire parmi la communauté musulmane kaili à Palu, considéré comme ayant dévié des enseignements islamiques (Fakhurrozi et al., 2022). Le festival n'a quant à lui jamais été réintroduit depuis 2018 et certains rescapés le qualifient même d'interdit. Son absence s'explique notamment par la colère encore vivace de certains survivants, mais également par une période de deuil régionale, proscrivant toute festivités en les remplaçant par des *dzikir*. Selon Dr. Hidayat, il arrive même que les instruments kaili tels que la flûte soient proscrits de certains voisinages sous peine de représailles dans leurs relations sociales. Harto, kaili musulman, nous confie d'ailleurs avoir observé plusieurs changements dans les pratiques du *Balia*, notamment concernant les sacrifices qui seraient en contradiction avec la pensée islamique. Dans la même logique, un pêcheur de Kampung Nelayan nous explique qu'il est aujourd'hui interdit de réaliser le rituel. Si nous savons que ces éléments sont faux, et que le rituel et les instruments sont encore pratiqués et joués, cette pensée renvoie à la forte condamnation sociale dont ils font l'objet en dehors des sphères intimes. Autrefois respectés, le rituel et ses instruments sont aujourd'hui chargés d'une dangerosité certaine. Ainsi, le stigma négatif dirigé vers le rituel et donc la communauté kaili « *has the potential to erase the Balia tradition* » (Fakhurrozi et al., 2022).

Enfin, raconter est une des premières étapes qui permet de penser le désastre. Les récits permettent également, par leur fluidité et leur fréquence, d'entretenir et de réactiver constamment une mémoire collective autour du désastre. Les processus d'interprétation, inhérents aux récits, constituent eux aussi une manière de penser et de conceptualiser l'événement. Il y a ici deux interprétations de l'événement, qui visent à punir deux catégories de personnes. La première incrimine ceux qui sont considérés comme des pécheurs aux yeux de la loi islamique et l'ancien maire Hidayat pour sa mauvaise utilisation du rituel *Balia*, et

considère l'eau et la boue comme des éléments naturels ayant été « contrôlés » afin de toucher une certaine partie de la population, certains quartiers, en épargnant des lieux importants et considérés par les ancêtres et les esprits de la nature. L'autre interprétation, incrimine le rituel et la pratique d'un pan de la culture kaili, considérée comme un affront à la religion, et par extension rend chaque membre de la communauté kaili coupable. Dans les deux cas, la prolifération de cette rumeur incriminant le Balia ou les personnes qui l'ont performé, révèle des disparités socio-culturelles dans le paysage de la baie. Ainsi, le problème avec le rituel Balia renvoie à une problématique latente en Indonésie : la difficile articulation entre coutume (*adat istiadat*) et religion (*agama*). Considérée comme héritée des ancêtres, la coutume renvoie pour la plupart des peuples indonésiens à un passé polythéiste, qui pose aujourd'hui problème à la religion dominante du groupe. Dans d'autres contextes, on observe des similarités notamment chez les Toraja, convertis au pentecôtisme et qui doivent sans cesse mesurer leur implication dans les rituels ancestraux et la pratique de leur religion; mais aussi au Maghreb, entre rites hérités soupçonnés d'être magiques et l'interdiction de la sorcellerie en Islam²⁸. A Palu, c'est donc le renvoie à ce passé polythéiste qui bloque, mais également l'idée que d'autres acteurs, comme les forces de la nature ou les ancêtres, puissent avoir un pouvoir dirigé sur l'Homme pour le soigner, l'aider ou le punir - tâches réservées au créateur. Il est important de retenir ici que ces différentes interprétations scientifiques, religieuses et mystiques ne s'excluent pas les unes des autres et évoluent ensemble dans ces communautés et témoignent ainsi de la diversité des systèmes de pensées qui cohabitent à Palu. En effet, les différentes interprétations de l'événement sont indissociables du contexte social et culturel dans lequel elles sont formulées et sont la manifestation du corps social face à un événement difficilement appréhendable, permettant une lecture collective satisfaisante de la réalité (Molo, 2019).

²⁸ Se référer aux travaux de Dana Rappoport pour la communauté toraja et de Noria Boukhobza pour le Maghreb.

Chapitre 3 :

Appréhender la mort collective

En considérant la mort collective et la disparition de masse comme des « événements » (Olazabal, Lévy, 2006) à part entière, il convient de les questionner de manière similaire à l'événement global de la catastrophe. Ici, nous aimerions nous intéresser aux modes de présence ou de « re-présence » des défunts (Macé, 2021) et comprendre la manière dont ils investissent l'espace et le quotidien. Ainsi, comment ces lieux symboliques de la violence et de l'absence s'inscrivent-ils dans le paysage mémoriel ? De quelle manière sont-ils investis par la population ? Quelles sont les conséquences des transformations du rite funéraire pour les morts et pour les vivants ? Et comment les familles composent-elles avec l'absence qui vient caractériser la mort collective à Palu ?

I. Traiter l'urgence

Dans les jours suivant le désastre, la mort est omniprésente dans le paysage sensoriel : les corps mobilisent la vue, l'ouïe et l'odorat. Aux abords de la plage, les rescapés tentent de rassembler les corps devant les hôpitaux et de les couvrir, tandis qu'à Balaroa et Petobo, les ruines et la boue rendent difficile l'extraction des victimes. Les rescapés errent à la recherche de leurs proches ou se réfugient dans les montagnes tandis que l'accès à la ville est compliqué par la destruction de nombreuses infrastructures routières et aériennes, rendant difficile la réunion de nombreuses familles. Une jeune fille originaire de Pantai Barat nous raconte comment elle a été portée disparue alors qu'elle s'était réfugiée plusieurs jours dans la montagne aux côtés d'adultes l'ayant sauvée des vagues, seule et séparée de sa famille. Alors que le réseau électrique est coupé, l'organisation Télécoms Sans Frontières permet d'installer des moyens de communication temporaire afin de coordonner l'intervention des différentes équipes de secouristes et des organisations humanitaires. D'autres choisissent de quitter la ville en prenant les premiers vols opérationnels ou en embarquant à bord de camions de transport de marchandises, sans même chercher leurs proches. A Petobo et Balaroa, les équipes de recherches accompagnées de leurs chiens parcourent la zone à la recherche de victimes, mortes ou vivantes. Les corps sont déterrés et enfouis dans des sacs mortuaires et

entreposés devant les hôpitaux et les centres de santé, attendant d'être récupérés par l'armée indonésienne. Les hôpitaux deviennent ainsi des sites d'identification improvisés, sous la chaleur du mois de septembre, où les familles déambulent à la recherche de leurs proches. L'utilisation de formol est inefficace sur des corps imbibés d'eau, raccourcissant encore les délais possibles d'identification des victimes, originellement placés à une semaine. Les heures passent et les chances de retrouver des rescapés vivants s'amenuisent, alors que le nombre de corps inertes découverts ne fait qu'augmenter. Un rescapé de Balaroa ayant pris part aux recherches nous confie avoir trouvé 58 corps autour de sa maison, qu'il a nettoyé un par un afin de faciliter le processus d'identification. Après 10 jours, les équipes des Basarnas sont contraintes d'arrêter les recherches en raison des odeurs nauséabondes, des risques de maladie et de l'état de dégradation avancé des corps retrouvés. Une autre rescapée d'Mpanau nous explique avoir mis plus de sept jours à retrouver le corps de son mari, pourtant proche de chez elle. L'identification des victimes est limitée puisque bon nombre d'entre elles sont nues, sans papiers d'identité et les corps sont régulièrement trop abîmés. Les hôpitaux ne servent donc plus à soigner, sans électricité ni matériel, mais à y entreposer les cadavres qui attendent d'être évacués. Ainsi, dans ce temps de l'urgence, les récits recueillis mettent en avant la difficulté de traiter la perte massive et d'estimer le nombre de morts et de disparus, donnant lieu à des manquements dans l'identification et l'élaboration des rites funéraires. Certaines familles, ayant réussi à retrouver leurs morts dans des délais raisonnables, ont pu les inhumer dans des cimetières publics ou privés, malgré de nombreuses difficultés liées à la pénurie d'essence pour les ambulances. Ainsi, plusieurs rescapés nous ont raconté avoir dû siphonner l'essence de plusieurs véhicules afin de transporter les corps dans les cimetières familiaux. Face à l'omniprésence des corps dans le paysage post-catastrophe et dans l'imaginaire, hanté par les corps enfouis, la peur d'une épidémie surgit rapidement comme en témoigne cet article de Paris Match :

« Et pour tenter de lutter contre les maladies, les autorités ont aspergé de désinfectant par hélicoptère certains quartiers de Palu, où 5.000 corps pourraient être en train de pourrir dans les ruines. Elles tentent également d'empêcher la prolifération d'espèces vectrices de maladies, comme les mouches, les cafards ou les rats. Mais des ONG font d'ores et déjà état d'une hausse des cas de diarrhée et d'infection respiratoire, ainsi que de cas suspects de maladies véhiculées par les moustiques, comme le paludisme ou la dengue. Les fortes précipitations attendues dans les mois qui viennent pourraient aggraver la situation sanitaire. [...] "Il est probable que davantage de gens tombent

malades (...) vu la difficulté à maintenir des conditions d'hygiène normales", a déclaré Selina Sumbung, présidente de l'ONG Yayasan Sayangi Tunas Cilik, partenaire de Save the Children en Indonésie. "La pluie offre un terreau idéal pour la reproduction des moustiques, alors que des centaines, voire des milliers de corps sont en train de se décomposer dans le sol. »²⁹

Cette idée d'une contamination inéluctable, couplée à la présence massive de cadavres crée un malaise qui engendre des décisions drastiques : moins de deux jours après la catastrophe, le gouvernement prend la décision d'enterrer les victimes dans une *kuburan masal* (tombe massive). Pour Sandrine Revet, la crainte d'une épidémie est infondée scientifiquement et nous renvoie plutôt aux rapports que les sociétés entretiennent avec leurs morts et leur présence (Revet, 2007). En effet, si M. Hidayat nous explique que l'opération a duré cinq jours, il nous confie également qu'après deux jours, une partie des corps ne passait plus par l'étape d'identification, afin de limiter l'exposition des corps abîmés à l'origine de traumatismes chez les rescapés mais aussi chez le personnel chargé de l'identification. En outre, les spécialistes de la santé s'attachent à démontrer que la putréfaction des corps n'est pas en relation directe avec la contamination de l'eau ou des sols (Clavandier, 2004a; Revet, 2007). A la suite du tsunami de 2004 en Asie du Sud-Est, l'OMS publie son relevé épidémiologique hebdomadaire qui contient un avertissement sur les pratiques d'inhumations post-catastrophe :

« Les corps ne doivent pas être évacués sans cérémonie dans des fosses communes. Cette pratique n'est pas une mesure de santé publique mais elle viole des règles sociales importantes et peut représenter un gaspillage de ressources rares. »

(Clavandier, 2004a)

Cet extrait met en avant le danger social et psychologique d'avoir recours aux inhumations massives, créant des traumatismes aux vivants dont les morts subissent de mauvais traitements, imposant l'identification des morts comme une nécessité. Ainsi, c'est cet imaginaire de la contamination symbolique du cadavre, reste des mémoires des épidémies de peste et de choléra (Clavandier, 2004a), en plus du nombre croissant de corps retrouvés, qui justifiera l'instauration de fosses communes à Palu, malgré l'opposition des proches.

²⁹ Paris Match, 28/10/18, « Indonésie : Un mois après le séisme, Palu redoute la mousson ».

a. Inhumations de masse

Au cours de la deuxième semaine de recherche, nous nous sommes rendus à Poboya sur les indications de Diane. Il n'existe aucune indication, aucun panneau dans la ville de Palu ou dans le village de Poboya en direction de la fosse commune. Un riverain accepte de nous y conduire et Erwin et moi sommes plutôt confus. Il n'y a aucun repère ou monument et l'endroit, perché sur une colline donnant sur un superbe panorama de la ville, ressemble à un cimetière quelconque, à l'exception que la plupart des pierres tombales indiquent le 28 septembre 2018 comme date de décès. Dans l'enceinte qui entoure la sépulture, un espace est encore creusé, donnant une impression d'inachevé. Malgré tout, ici ne sont enterrées que les victimes du 28 septembre. Un autre point qui attire notre attention est la faible quantité de pierres tombales, une centaine en tout, qui ne correspond pas du tout au nombre de victimes recensé. Nous décidons de discuter de notre trouvaille avec nos interlocuteurs privilégiés, et ceux que l'on rencontre dans les jours suivants et chacun nous donne une version différente. Tout d'abord, on nous explique qu'il en existe d'autres dans chaque zone sinistrée et pas une seule qui concentrerait tous les morts de Palu. Plusieurs fois, nous suivons ainsi de fausses pistes, nous menant à des cimetières municipaux. Plusieurs fois, un simple monticule de terre à l'abandon proche d'un cimetière est désigné par des riverains comme *kuburan massal*. Et de nombreuses fois, nos questions restent sans réponse. Dans la fosse, qui fait environ 5 mètres de large sur 15 mètres de long, beaucoup spéculent sur le nombre de corps qu'elle pourrait contenir : de centaines à plusieurs milliers. Malgré le caractère publique des informations concernant la localisation du site d'inhumation, la fosse commune se retrouve au centre de pratiques discursives qui se contredisent.

La *kuburan massal* est une sépulture de la catastrophe en ce sens qu'elle correspond à une « anormalité de la mort » par un caractère multiple, tout en présentant une « organisation interne raisonnée, significative d'un respect des gestes funéraires » malgré le contexte de catastrophe dans lesquelles elles prennent place (Rigeade, 2016). Ainsi et selon la classification de Catherine Rigeade, le terme de fosse commune sera ici préféré au terme de charnier qui renvoie plus généralement à une mort arbitraire et à un enterrement sommaire. Ces sépultures de la catastrophe sont généralement implantées dans des espaces choisis pour leur praticité : proche des hôpitaux afin de faciliter le transport des corps mais assez éloigné de la ville (Rigeade, 2016), comme c'est le cas ici à Poboya. La volonté d'installer au loin la

fosse correspond à la nécessité de se procurer un espace non bâti assez grand pour contenir les corps, mais également à venir séparer les vivants des morts en établissant la sépulture aux portes de la ville, mais aussi à une volonté d'opération en toute discrétion de ce acte majoritairement considéré par les habitants comme honteux. En effet, comme le précise Rigeade (2016), la sépulture de catastrophe répond à une nécessité dans un contexte donné et non à un rite funéraire : c'est d'ailleurs l'absence de ces rites qui vient fournir une dernière caractéristique à ce type de sépulture. Si M. Hidayat explique que cette décision a été largement comprise et acceptée par la population locale, les récits recueillis 5 ans après témoignent d'une colère et d'un grand sentiment de frustration.

Ridwan, que nous avons rencontré au *huntap* Talise dans lequel il venait tout juste d'amménager, nous explique que sa femme et sa fille y ont été emmenées de force. Ridwan a été emporté par la vague sur la plage de Talise et est resté coincé pendant plusieurs heures entre le toit et le mur de la supérette Alfamidi de son quartier. Lorsqu'il a pu s'en dégager, il se rappelle avoir erré de longues minutes dans les rues dévastées, sans pouvoir répondre aux appels à l'aide qu'il entendait, traumatisé par cette expérience. Ainsi, ce n'est que quelques heures après qu'il s'est rappelé de sa femme et de ses enfants, en voyant des rescapés chercher leur famille. Le lendemain, il a retrouvé le corps sans vie de sa mère, qu'il a pu enterrer au cimetière public après de longues négociations avec les militaires, à qui il a dû prouver que l'enterrement serait immédiat pour pouvoir récupérer son corps. Les corps de sa femme et de son fils n'ont été identifiés qu'une semaine après le désastre et les militaires lui ont alors interdit de récupérer les corps, par peur d'une épidémie. Il alors suivi le convoi des corps vers le site d'inhumation et a supplié les militaires de lui y laisser l'accès. S'en est suivie une vision d'horreur, dont il se dit le seul à connaître la vérité : des corps, empilés sur 7 étages et 8 rangées de manière aléatoire dans un trou commun, sans nom, sans rites, sans imam. Lui, a pu voir l'emplacement du corps de ses proches et en a retenu la position à l'aide d'une pierre lui servant de repère. Avant que leur corps ne soient recouverts de terre, il s'est agenouillé et a imploré leur pardon, plaidant l'urgence de la situation et implorant *Allah* comme témoin de ses paroles. Pendant sa prière *Al-Fatiha*, il a été rejoint par les militaires.



Fig. 11 : La fosse commune de Poboya, délimitée par un muret en pierre, ressemble à première vue à un cimetière classique. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu.

Si ni les dimensions de la fosse ni son emplacement ne sont cachés, le fait que Ridwan proclame détenir une vérité innommable renvoie à deux choses. Tout d'abord, il est vrai que les familles des rescapés ont été interdites d'accès à la zone durant le processus d'inhumation, mais la vérité que prétend détenir Ridwan ici renvoie à la réalité de l'enterrement de masse sans rites facilitant le passage vers l'au-delà, sans enveloppement funéraire, et à des corps disposés les uns sur les autres. Si la majorité de la population est musulmane, les défunts sont en temps normal inhumés selon les rites religieux. Selon la tradition musulmane, le corps du défunt doit être rendu pur par un rituel de lavement (*ghusl*). Le lavement, qui peut être pratiqué par un membre de la famille du même sexe ou par un spécialiste rituel, débute par la récitation de la confession de foi (*shahâda*) comme dictée au défunt. Le corps est ensuite positionné sur le flanc et les parties intimes sont recouvertes et il est recommandé de pratiquer les ablutions rituelles de la prière. Le défunt est finalement enveloppé dans un nombre de vêtements ou de tissus impairs (entre trois et sept) formant le linceul appelé *kafan*, puis

parfumé avec des aromates. Sur le lieu d'inhumation, la tête du défunt est positionnée en direction de la qibla, où un imam prononce quatre fois la formule dite *takbîr* avant le salut final (Thiel, 2008). Si M. Hidayat et certains membres des Basarnas affirment qu'un imam était présent lors de l'inhumation de masse, les rescapés qui ont pu accéder à la zone contredisent cette information. De plus, aucune bénédiction n'a été faite sur les lieux d'identification, comme cela avait pu être le cas au Japon (Kôta Ishii, 2013). Parce qu'ils renvoient au temps de l'urgence et de l'accident, les sacs mortuaires choquent comme médium d'inhumation, et créent une fracture face au coutumier *kafan*.

Ce protocole d'urgence est donc contraire aux rites funéraires islamiques et c'est pour cette raison que beaucoup se sont opposés à l'inhumation de leurs proches en fosse commune. Ainsi, l'inhumation de masse renferme une certaine honte, l'idée que ce processus doit être caché et que celui qui voit connaît la vérité. Ces éléments créent donc une ambiance mystérieuse, presque mystique qui entoure la zone d'inhumation : si nous avons rapidement su qu'il en existait une, la trouver a été plus difficile. Afin de pallier au manque de rites, les rescapés ont tenté de mobiliser les figures locales aptes à effectuer des rites funéraires. Un imam, qui vivait dans les hauteurs de Balaroa, s'est ainsi vu accueillir de nombreux corps, amenés par les familles dans l'espoir qu'il puisse réaliser une toilette post-mortem avant l'inhumation. Si l'on considère la mort comme un rite de passage, en reprenant la classification des rites de passage d'Arnold Van Gennep (1981), le *passage* comporte trois phases. La séparation, qui permet la sortie du monde antérieur; la marge constituant une période neutre et instable, un entre-deux dont le bon déroulé conditionne l'efficacité du rite; et l'agrégation, qui réunit l'individu et sa communauté et assure son entrée dans le nouveau monde. Dans le cas des défunts de Palu, les deux premières phrases se trouvent chamboulées. Dans le cas où le corps est en mauvais état, ou si l'état de putréfaction est trop avancée, il n'est pas possible d'effectuer les rites de purification contenu dans la phase de marge. Dans le cas des disparus, c'est l'ensemble du rite qui se trouve inefficace puisque la phase de séparation, qui permet de s'assurer de la mort du défunt, ne peut pas être complètement dépassée et laisse donc place à un doute, comme l'explique Clavandier : « l'efficacité du rituel, avant tout symbolique, dépend de la participation du corps. Sans corps, sans présence physique, elle n'est guère accessible » (Clavandier, 2004a : 90). Face à l'absence de corps, les familles tentent de réaliser ces phases de marges afin de finaliser la phase d'agrégation, permettant d'intégrer le mort dans le registre du souvenir, à l'aide de signes tangibles matérialisant la présence des défunts, telles que les tombes et la présence tissu semblables à

des *kafan* sur ces dernières. Malgré de mauvaises conditions, le rite funéraire est, comme le postulent Thomas (1985a) et Arnold Van Gennep (1981), une nécessité en ce qu'il agit comme stabilisateur du groupe et « liturgie thérapeutique » (Clavandier, 2004a : 93), en permettant d'amoindrir les effets nuisibles liés au changement d'état du corps. Il agit également comme signifiant afin de donner un sens à une mort qui paraît au premier abord cruelle et aléatoire, tout en faisant figure d'ordre face au chaos de la catastrophe. Ainsi, nous pouvons nous demander quelles sont les conséquences de l'absence des rites funéraires et des dépouilles sur les sépultures des victimes du désastre de Palu? Comment les familles des défunts composent-elles avec cette absence ? Et que font-elles pour y remédier ?

II. Comblent l'absence

Le 11 octobre 2018, les recherches s'achèvent et tous les disparus sont présumés morts³⁰, laissant des centaines de familles sans réponse. Les recherches non-officielles continuent cependant puisque les rescapés tentent toujours de déblayer les alentours de leur propriété, pour y trouver des corps en état de décomposition avancée. Aujourd'hui, elles ne sont plus pratiquées activement face à la difficulté d'entamer des recherches : la liquéfaction des sols ayant entraîné une réorganisation de l'espace et le tsunami ayant emporté les victimes au large, les recherches ne permettent que rarement de retrouver un corps en particulier. Les indices disparaissent ainsi avec le temps modifiant inexorablement les processus d'identification. Si les disparus ne sont plus activement recherchés pour des raisons pratiques, la découverte inattendue de leur dépouille peut survenir en convoquant des acteurs familiers de la zone rouge : les *pemulung*. La disparition, que l'on peut considérer comme un événement au sens d'une rupture d'intelligibilité (Fassin & Bensa, 2002), engendre de nouvelles problématiques concernant l'efficacité des rites funéraires et intègre dans sa quête de nombreux agents du quotidien des habitants de Palu. La tombe évoque à la fois un lieu, celui du repos du cadavre et un geste, celui d'inhumer. En somme, il constitue un espace vide que le geste rituel vient convertir en lieu « plein » et lui donne son aura particulière (Urbain, 1998). Ainsi, que devient la tombe lorsque les ensevelis n'ont pas été identifiés ? Lorsque les rituels funéraires n'ont pas été effectués ? Et surtout, que devient un mort sans sépulture ?

³⁰ *Le Monde*, 7/10/2018

a. Funérailles sans corps et cénotaphes

Face à l'impossibilité de retrouver le corps du défunt, certaines familles dont celle de Diane et Alde ont opté pour des cérémonies funéraires sans corps. Les deux sœurs ont opté pour la création d'un tombeau familial moderne, de plus en plus observé au pays toraja, où les cercueils sont déposés et non inhumés. Pour pallier à l'absence du corps de son père, Alde a soigneusement prélevé quelques poignées du sol de Palu qu'elle a déposé dans le cercueil de sa mère. En s'adressant aux familles venues se recueillir à Poboya, nous avons compris qu'au-delà de l'emplacement aléatoire des pierres tombales, beaucoup de familles ignorent comme Alde et Diane si le corps de leur proche est présent dans la fosse. A l'origine, un monument aux morts en hommage des défunts de la catastrophe devait être apposé sur la fosse commune mais ce projet fut contraint d'être abandonné face à la prolifération de pierres tombales individuelles. Deux autres jeunes femmes rencontrées à Poboya nous expliquent en nettoyant la tombe de leur cousin que celui-ci a disparu alors qu'il vendait de la nourriture au bord de la plage. Alors qu'elles recherchaient activement le corps de leur cousin, elles ont reçu un appel depuis son téléphone indiquant que le corps était à l'hôpital mais avant leur arrivée, le corps avait disparu. Des militaires présents sur place leur ont dit qu'il avait été emmené, parmi d'autres corps, à Poboya mais elles n'ont jamais pu le vérifier. Quelques années plus tard, des membres de la famille ont fait installer cette pierre tombale afin de donner un lieu de repos au mort. Apposer un signe renvoyant à l'individualité du défunt sur une sépulture collective est en effet une manière d'exprimer une prise en charge collective du passé, marginale, qui assure le statut d'une mémoire parallèle à celle construite par l'Etat (Jurgenson, 2015). Cependant, sa mère, qui vit à Poso, n'a jamais accepté la disparition de son fils et continue d'espérer qu'il revienne un jour lors d'une réunion de famille. Son oncle préfère dire qu'il travaille loin et ne peut pas revenir. Ces personnes se sont opposées à la tombe et n'y vont jamais, puisque cela officialiserait la mort de leur cousin, ne laissant plus de place à la possibilité qu'il revienne un jour. Ainsi, l'absence de corps et sépulture permet l'apparition du déni de la mort : quelque temps après le tsunami, Diane et Alde sont allés vivre un temps à Bali chez des membres de leur famille. Une nuit où Alde était endormie, elle a été réveillée par un appel entrant de sa mère décédée. Prise de stupeur, elle a jeté son téléphone avant d'essayer de rappeler sa mère dont le numéro n'était désormais plus actif. Le lendemain matin, elle a pu constater l'appel reçu dans son journal d'appel. Cet événement a ouvert une brèche dans leur conscience : et si leur mère était encore vivante ?

Ces situations, très fréquentes chez les familles ayant apposé ces pierres tombales, nous expliquent plusieurs choses à propos de la disparition. En effet, parce que la disparition engendre l'impossibilité de réaliser les rites funéraires, il n'existe pas de lieu de fixation de la mémoire du défunt pour ces familles. La disparition renvoie ainsi à une double absence, de l'être et du corps. Le fait que l'apposition de pierres tombales soit un acte spontané, contraire aux directives gouvernementales, nous apprend que la sépulture pour les disparus constitue une nécessité pour de nombreuses familles. L'attribution d'un lieu de repos du défunt permet la réalisation de rites de commémoration funéraire à l'emplacement de la pierre tombale. Ce sont ces derniers qui mettent en exergue la fonction mémorielle du rite funèbre : le rite mémorise, fait mémoire de l'événement fondateur et structure une mémoire (Godelier, 2014). Par sa réalisation, il vient fixer la mémoire du défunt qui porte en lui la mémoire de l'événement dévastateur, régulièrement réactivée par la fréquence caractéristique du rite. Les pierres tombales permettent ainsi pour certaines familles de clore et de résoudre l'événement de la disparition qui place l'individu dans un entre-deux entre la vie et la mort et d'officialiser le nouveau statut du décès; tandis que pour d'autres, l'acte de déni de la mort ne pourra prendre fin sans découverte de la dépouille. En outre, l'installation de ces monuments funéraires renvoie à un rituel kaili appelé *bati* (litt. pierre) ou *dayo*, qui permet de libérer les âmes en utilisant le registre symbolique de la pierre tombale. Afin d'assurer la réussite du rituel, des prières intimes doivent être régulièrement adressées au défunt afin de faciliter la transition de son *arwah*.



Fig. 12 : Au premier plan, trois tombes sont dessinées à l'aide de pierres où des croix de bois sont dressées comportant le nom, la date de naissance et la date de décès des défunts. Au second plan, on aperçoit des pierres tombales portant des inscriptions similaires. Au fond, deux personnes se recueillent sur la tombe après l'avoir nettoyée. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu.

Enfin, ces éléments nous rappellent la nécessité de la stèle et viennent justifier l'apposition massive de pierres tombales sur la fosse commune de Poboya. La pierre tombale et l'épithète, objets symboliques, transforment la tombe en trace durable en une triple référence au geste, au lieu et à son contenu (Urbain, 1998). Ainsi, avec l'apposition d'une stèle, la tombe agit comme un rempart contre l'oubli penser négativement. Par essence, la sépulture devient commémorative : elle permet de passer le deuil du cercle intime vers le collectif et d'inscrire la mort du défunt dans une mémoire de la mort collective. En commémorant, la mort sort donc de l'intime et s'insère dans un langage commun, une communication sociale du souvenir (Urbain, 1998). Sans traces, le deuil est freiné et laisse place au déni de la mort, et la commémoration est impossible.

Paul Sant Cassia (2007), affirme que le phénomène des « présumés morts » ne se suffit pas à lui-même et crée généralement des tensions quant aux cérémonies funéraires qu'il faudrait accorder -ou non- aux disparus. A Palu, ce statut suppose lui aussi des aménagements de rituels et crée de nouveaux rôles endossés par les proches des disparus. Lors d'une de nos visites à Poboja, nous avons rencontré une des survivantes venue se recueillir sur la tombe de sa mère. Si une pierre tombale a été apposée, elle ignore si sa mère y a été enterrée. Elle a disparu alors qu'elle vendait sur la plage mais elle n'a jamais retrouvé son corps. Aujourd'hui, elle a arrêté de chercher le corps de sa mère mais garde l'espoir qu'elle soit toujours vivante. En effet, elle nous explique que des rescapés gravement blessés ont été envoyés à Makassar, au sud de l'île, face à l'incapacité de les soigner à Palu et aime à s'imaginer que sa mère y a été emmenée. Selon certaines personnes, le gouvernement indonésien prévoit une indemnisation pour les familles des victimes, à laquelle elle s'oppose catégoriquement. Paul Sant-Cassia (1999) documente un phénomène similaire à Chypre : les mères des disparus, résultants du conflit entre les Grecs et les Turques des années 1970, s'opposent radicalement au versement de l'indemnité gouvernementale : cet acte obligerait les femmes chypriotes à devenir, d'un point de vue psychologique, le bourreau de leurs propres fils en acceptant leur mort. Finalement, malgré l'apposition d'une pierre tombale de manière symbolique et pour que sa famille puisse s'y recueillir, cet acte ne permet pas de clôturer le cas de la disparition. Ce « devenir-autre » (Broz, 2018), présumés morts et introuvables, place ainsi les disparus à la frontière du vivant et de la mort. Il est d'ailleurs courant chez les familles touchées par la perte de plusieurs membres de leurs familles que deux catégories soient évoquées : les morts et les disparus. Afin d'obtenir des réponses, les familles des victimes font parfois appel à des figures indonésiennes appelées *orang paranormal*.

b. Retrouver les disparus

Les *orang paranormal* ou « hommes paranormaux » en français, sont des hommes à qui sont prêtées des aptitudes de communication avec le monde invisible. Régulièrement consultés afin de régler un problème que l'on pense d'ordre mystique, ou simplement pour retrouver le détail disparu, les *orang paranormal* ont été mobilisés au lendemain de la catastrophe afin de retrouver la dépouille des disparus. A l'instar des *dukun* -guérisseurs locaux-, la connaissance de leurs aptitudes se transmettent de bouche à oreille. Bintang, le propriétaire d'un café éphémère sur la plage de Talise a accepté de nous parler de son expérience avec un *orang paranormal* au sujet de la disparition de sa belle-soeur. Dans les

jours suivants le désastre, en recherchant sa belle-soeur, il a vu sur une des listes dressées par le personnel d'identification le nom de sa belle-soeur avec une date de naissance identique à la sienne et a demandé à voir le corps, qui s'est révélé être celui d'une autre personne. Le militaire chargé de l'accompagner a écouté son histoire et lui a proposé son aide, acceptant de fixer un rendez-vous le soir même dans la maison familiale. A son arrivée, le militaire a révélé son identité d'*orang paranormal* et a demandé à la sœur de la victime de remplir le rôle de médiatrice. La famille s'est regroupée et les présents ont prié ensemble. Il a ensuite invoqué l'esprit de sa belle-sœur qui a pris possession du corps de la médiatrice qui s'est mise à pleurer et a déclaré dans une voix similaire à celle de la personne disparue : « ne t'inquiète pas, je suis à la plage avec beaucoup d'autres personnes ». Depuis cet événement, la famille n'a plus recherché le corps de leur belle-sœur venant clore l'événement de la disparition en donnant un site de repos au défunt.

Dans une tradition kaili, ce rituel est effectué par des acteurs appelés *sakaya* ou *sando*. Plusieurs techniques existent, même si toutes semblent faire appel au processus d'invocation, à la différence que les *sakaya* n'ont généralement pas besoin de médiateur puisqu'ils jouent eux-même ce rôle. Ce rituel, appelé *nompopaura* qui signifie « restaurer », permet de retrouver les corps des personnes disparues à l'aide de prières transmises au *sakaya* par ses aînés, en utilisant des offrandes comme du tabac, de la noix de bétel et optionnellement du riz. Le *sakaya* doit revêtir la robe traditionnelle kaili et réaliser l'invocation sur le lieu de la disparition. Dans certains cas, le processus d'invocation peut faire appel à des entités autres que la personne disparue, qui vont donc accorder leur aide au médiateur lorsque celui-ci fournira des détails sur la description physique et les conditions de disparition du défunt. Ce rituel, non réservé aux victimes du tsunami, est régulièrement pratiqué par Harto dans des cas de disparition. Une deuxième partie du rituel consiste en la restauration du corps dans de bonnes conditions et vise à une conservation plus longue de l'enveloppe charnelle et il permet notamment d'atténuer l'odeur de putréfaction émanant du corps. Cette deuxième partie, utilisée notamment dans le cadre d'accidents nécessitant de longues autopsies ou en cas de noyade, a également été mobilisée dans le cadre des inhumations en cimetières privés ou publics post-désastre. Ce rituel possède néanmoins quelques limites concernant les victimes de la liquéfaction. Leur corps étant déjà inhumés de manière accidentelle, Harto considère leur âme déjà auprès d'Allah et donc n'est pas en mesure de rentrer en contact avec eux.

Nous avons eu l'occasion de rencontrer une autre *sakaya* appelée Nini qui, après nous

avoir vu discuter avec le meneur d'une association de chasseurs de fantômes, nous a proposé son aide. Quelques jours auparavant, j'avais discuté avec Diane et l'avais informé de notre volonté de rencontrer un *sakaya* afin de les questionner sur les méthodes de recherche des disparus. Malgré la disparition de son père en 2018, Diane ne connaissait pas l'existence de ces rituels et avait montré un intérêt manifeste à notre discussion. Nini, infirmière dans un hôpital de Palu, est devenue *sakaya* en 2008 à l'âge de 16 ans après être tombée gravement malade et avoir subi le rituel *balia*. Elle insiste pour que notre rendez-vous soit fixé un soir de *malam jumat*, ce qui selon elle faciliterait grandement la réussite du rituel. Nous l'avons reçue chez Diane et Alde avec son amie Chipo, qui ne cessait de vanter les mérites des aptitudes de Nini qu'elle avait déjà consultée auparavant pour des problématiques économiques. Assis dans le salon, Anas et Erwin ont déposé des cigarettes aux clous de girofle et deux boîtes d'allumettes dans une coupelle, sous laquelle était glissé un billet de 50 000 roupies. Nini a allumé de l'encens et nous avons discuté ensemble dans le salon encore éclairé. Erwin lui a montré les portraits accrochés au mur du salon, indiquant qu'il s'agissait des membres disparus de la famille. Au bout de quelques minutes, la tête de Nini s'est soudainement alourdie et elle a fredonné des chants en langue kaili, en tapant en rythme sur ses jambes positionnées en tailleur. Un homme, se présentant comme son ancêtre d'une voix rauque, a pris possession du corps du *sakaya*, imitant les gestes et expressions faciales d'un vieillard. Chipo se propose pour faire la traduction du kaili vers l'indonésien, et explique que son ancêtre est un homme n'ayant jamais vécu dans le monde humain et dont le rôle est de garder une des douze portes menant à Wentira. Chipo s'est adressé à Diane et lui a proposé son aide afin de retrouver le corps de son père. Diane s'est mise en retrait et présentait des signes évidents de peur mais a finalement donné le nom de son père. L'ancêtre a demandé le silence puis a indiqué que le père de Diane se trouvait à la plage : il serait tombé dans un trou lors d'une promenade en bord de mer avec ses petits-enfants, eux aussi décédés. L'ancêtre, appelé « *nenek* » par le groupe, a ensuite invoqué une autre victime. Instantanément, le corps de Nini s'est raidi et s'est complètement recroquevillé sous ses grognements et grincements de dents. Elle s'est mise à pleurer pendant deux longues minutes et la victime a expliqué être encore coincée profondément dans le sol de Petobo, articulant difficilement en raison de la cassure de sa mâchoire. Il a donné son nom, espérant qu'un jour sa dépouille puisse être retrouvée. Nenek revient et le corps de Nini se redresse, expliquant ensuite que les victimes du désastre sont spéciales et reposent à Wentira. Nous remercions tous l'ancêtre alors que l'hôte reprend peu à peu ses esprits, très fatigué et ne se rappelant d'aucun élément des dernières heures. Elle nous explique que de nombreuses personnes ont fait appel à elle afin de retrouver des

membres de leur famille disparus, même s'ils n'étaient pas toujours en mesure de creuser ou de plonger afin de récupérer la dépouille : l'importance réside dans l'information et dans la localisation afin d'y déposer un signe ou une pierre tombale et de savoir où se rendre lors des commémorations funéraires. Après le départ du *sakaya*, Diane m'explique refuse de croire aux informations délivrées. Concernant la localisation de son père, elle l'avait toujours su et y avait même déposé des fleurs quelques jours auparavant. Ensuite, elle explique que l'explication de Nini ne colle pas avec les faits : les enfants ont eux été retrouvés morts dans la maison familiale. Finalement, elle convoque sa foi religieuse qui l'interdit d'accorder du crédit à des informations issues d'*orang paranormal*.

Cette vignette ethnographique, premièrement, nous donne des informations sur le déroulement d'une des formes du rituel *nompopaura*. Le rituel est en effet plus propice à être effectué après la tombée de la nuit, et un *malam jumat*. Le rituel ne nécessite pas que les participants soient plongés dans l'obscurité et il est possible d'être à demi investi dans le rituel, comme Diane assise sur un canapé regardant son téléphone durant la majorité de l'intervention de Nini, tant que certains membres démontrent un intérêt vif pour la conversation et emploient des formules de respect envers l'aîné. La discussion avec les entités prenant tour à tour possession du corps de Nini est active, et chaque membre est invité à interroger comme il le souhaite ces entités, qui peuvent elles aussi être actives en parlant et en agissant spontanément. Cependant, si beaucoup de personnes nous ont confié avoir eu recours à un *dukun*, *sakaya* ou *orang paranormal* afin de rechercher les membres de leur famille, les informations perçues ne sont pas toujours considérées comme vraies et la cérémonie permet souvent de déterminer la qualité du *paranormal*. Dans cette anecdote, on comprend ainsi les éléments qui font douter Diane : la possibilité de déduction à cause de l'information contenue dans les portraits du salon, l'affirmation d'éléments plus ou moins corrects et le conflit interne chez Diane entre foi et curiosité. Le recours à de nombreuses expressions corporelles et à certains bruits qui viennent comme changer la personnalité de Nini porte eux aussi à confusion pour certaines personnes : Anas explique ne pas aimer le caractère trop théâtral de ces rituels, qui le font régulièrement douter de son efficacité; tandis que pour Erwin, les mouvements anarchiques du corps permettent de valider le rituel en venant attester de l'intensité de l'expérience. Une autre dame, que nous avons rencontré à Poboya, avait elle aussi consulté un *paranormal* pour connaître la localisation de sa fille disparue qui lui avait expliqué qu'elle était à Wentira. Cependant, la femme n'en cru pas un mot, puisque ce n'était pas l'information qu'elle recherchait. Elle ne voulait pas connaître le lieu de repos de l'âme

de sa fille, mais le lieu de sa dépouille.

Dans certains cas similaires à ceux de Sant-Cassia, les esprits des défunts deviennent parfois actifs et aident leurs proches à retrouver leurs dépouilles (Sant Cassia, 2007). Lors d'un dîner chez la mère d'Agi, un homme travaillant dans un concessionnaire automobile nous fait part de son expérience. Une famille décédée dans le tsunami ayant acquis un véhicule en *leasing* n'ont plus fourni de paiement induisant la saisie de leur véhicule. Dans l'attente que celui-ci soit transféré dans un garage automobile, il a été entreposé chez un de ses amis. Dans la résidence, trois voisins respectivement balinais, bugis et javanais ont été *kerasukan* et n'étaient plus en mesure de parler une autre langue que le kaili, qu'ils n'avaient jamais apprise auparavant. Ces derniers ont donc été emmenés chez un *dukun* afin d'interpréter les demandes de leurs visiteurs : chaque membre de la famille avait pris possession d'un des corps et imploraient un rituel religieux leur permettant d'accéder à l'au-delà. Cette anecdote permet ainsi de prêter une certaine forme d'agentivité à ces entités, jouant ainsi un rôle dans la délivrance de leurs âmes au moyen d'objets-médium, en l'occurrence le véhicule. Dans une autre histoire, un des pêcheurs de Kampung Nelayan nous explique qu'un matin, en mer, son filet a remonté un crâne humain qu'il a inspecté puis remis à l'eau comme pris de panique. Durant plusieurs jours, il souffrait d'une grande douleur au bras ayant touché le crâne. Aujourd'hui, il reste persuadé que c'était une forme de punition pour rappeler au vivant qu'il aurait dû récupérer les restes du défunt et les inhumer. Ainsi, dans le même cadre que la possession de la voiture, les restes et les objets associés au défunt sont appréhendés comme des médiums entre les morts et les vivants et sont tous deux chargés d'un degré certain de dangerosité : ils peuvent rendre malade, physiquement comme mentalement afin d'arriver à leurs fins.

Ces derniers éléments nous amènent au but de ces pratiques : pourquoi les familles consultent-elles ces figures locales du savoir ? L'intérêt de l'opération est ici de détenir le savoir lié à la localisation du corps, afin d'y apposer un signe distinctif (arbres, pierres en forme de sépulture, pierres tombales) dans le but d'y réaliser les rites funéraires permettant le passage des âmes vers l'au-delà. Ainsi, la disparition de masse affecte le quotidien des familles en créant de nouveaux rôles et objectifs : faciliter l'ascension de l'âme du défunt en restaurant les conditions propices aux rites funéraires. « Faire apparaître », au sens d'Elisabeth Claverie (2011), les corps morts, disparus ou enfouis est conditionne la possibilité de deuil des victimes. De la même manière que Sabrina Melenotte (2020), nous nous inscrivons donc

contre une interprétation paralysante de la disparition et tentons de démontrer que la disparition génère une vie politique, sociale et culturelle intense. Si elle est envisagée comme un événement dramatique qui crée l'absence, la disparition met aussi en scène les survivants pris au cœur d'actions venant pallier le manque. Les vivants partent sur les traces des disparus, créent des rituels permettant de dépasser des enjeux sociaux d'une société brutalisée : « en cherchant leurs disparus, les familles matérialisent l'absence et recréent un ordre social et symbolique dans une humanité rompue » (Menelotte, 2020).

c. Exhumer les disparus

Les *pemulung*, ces ferrailleurs que nous avons déjà évoqué, parcourent la zone rouge et creusent sur plusieurs mètres de profondeur afin de trouver des matériaux dont ils peuvent faire commerce. Lors d'une de nos visites à Petobo, Diane m'appelle pour m'informer que les papiers d'identité d'un membre de sa famille disparu viennent d'être retrouvés à Petobo par un *pemulung*. Ne connaissant pas cet homme, il aurait présenté les papiers à des riverains qui auraient reconnu l'homme et contacté la famille. Iman et Perwi nous conduisent chez Rinto, *pemulung* de Kinta, afin de partir sur les traces du corps, en vain. Le lendemain matin, des ossements sont découverts avec les papiers d'identité de la victime, confirmant l'identité de cette dernière. Des funérailles sont organisées sur place, auxquelles nous sommes conviés. Pour se rendre sur le lieu de découverte du corps situé dans la zone rouge, il est nécessaire de s'aventurer quelques minutes à pied dans la forêt qu'est devenue la zone sinistrée. A notre arrivée, environ une trentaine de personnes sont présentes, regroupant la famille et les amis du défunt qui prennent place sur des chaises en plastique positionnées autour d'un chapiteau en toile cirée verte. Cette installation, traditionnellement utilisée pour les funérailles indonésiennes, est dressée à proximité du trou où les ossements ont été découverts. Sous la toile, les restes du défunt sont méticuleusement enroulés dans un linceul et manipulés avec des gants par les membres de la famille. Un prêtre de l'église toraja est présent et nous prions ensemble pour faciliter le passage de l'âme du défunt vers l'au-delà. Un repas nous est offert ainsi que du vin de palme, que nous devons consommer afin de payer nos respects à la famille du défunt, comme dans les traditionnelles funérailles toraja. Des photographies de groupe sont organisées regroupant la famille et les proches, auxquelles je suis également conviée. Le corps est ensuite déposé dans un cercueil rudimentaire blanc, porté par les membres de la

famille dans la tradition toraja du *Rambu Solo*³¹ et déposé dans une ambulance qui transportera le corps jusqu'à la maison familiale pour la messe toraja organisée dans la maison familiale à Palu.



IMAGE CACHÉE




Fig. 13 : Les restes du père d'Eddy sont placés dans un tissu batik aux motifs du peuple toraja, avant d'être enveloppé dans un linceul blanc. Photographie de l'auteur, février 2024, Palu.



IMAGE CACHÉE




Fig. 14 : Lors de l'exhumation du corps du père d'Eddy, plusieurs photographies de groupes sont prises autour du corps enveloppé dans un linceul. Photographie de l'auteur, février 2024, Palu.

Contrairement à la tradition, le cercueil sera déjà scellé lors de la messe, et placé à l'extérieur de la maison et une photographie du défunt sera apposée sur le cercueil. En raison de la découverte tardive du corps, un tabou culturel toraja s'impose, interdisant la conservation du corps à l'intérieur de la maison. Aucune autopsie n'est organisée en raison de la présence d'un pylône en béton proche du corps, déduisant que le défunt aurait été écrasé par ce dernier et l'enterrement aurait lieu le lendemain après-midi. Après la découverte du corps, un débat familial s'est installé concernant le lieu de la sépulture et la famille a contacté des spécialistes rituels vivant au pays toraja afin de leur demander les coutumes à respecter qu'ils ne connaissaient pas ayant vécu toute leur vie à Palu. En temps normal, le corps d'un défunt issu de la communauté doit être rapatrié en terre natale et les funérailles doivent y être organisées selon la coutume toraja d'*Aluk Todolo*. Ici cependant, les funérailles seront seulement organisées selon la coutume pente-côtiste pour des raisons budgétaires liées au rang social du défunt et de l'importante distance à parcourir. Très apprécié de la communauté pour ses nombreux combats de coqs, son père passait la majeure partie de son temps dans un champ proche de chez lui, proche du système d'irrigation aujourd'hui effondré, à jouer aux cartes et à discuter avec ses amis. Pendant plusieurs semaines, ses fils ont activement recherché son corps, en vain. Suite à la disparition de son père, Eddy et sa famille se sont réfugiés au pays Toraja avant de revenir craignant le pillage de sa maison. Une messe sans cercueil a été organisée un an après l'événement, et certains disent que son père aurait été

³¹ Voir les travaux de Dana Rappoport sur les funérailles de la communauté Toraja.

emmené dans la fosse commune de Poboya, ce que ni lui ni son frère ne croient vrai. Il consulte alors un *dukun* afin de connaître l'emplacement du corps de son père. S'il ne lui fournit pas cette information, il lui explique tout de même que son père aurait pu survivre, mais a succombé en tentant d'aider une « petite personne toraja ». Plusieurs années auparavant, un autre *dukun* avait lu les lignes de la main de sa mère qui lui avait appris que son mari décéderait de « cause naturelle ».

Le processus d'identification du corps repose principalement sur des caractéristiques physiques. La jambe du squelette a été trouvée en premier et son fils a comparé l'os à sa propre jambe, son père et lui étant plus grands que la majorité des indonésiens. La tête du squelette possédait toujours les longs cheveux que le défunt portait de son vivant. Les objets sont également un facteur d'identification considéré comme fibre puisqu'une petite banane a été retrouvée près du corps, contenant un petit couteau utilisé lors des combats de coqs. Ces traces laissées de son vivant, associées aux papiers d'identité retrouvés sur place, ont permis de valider l'identification du corps. La découverte tardive du corps d'une victime du désastre engage ainsi de nombreux acteurs. Grâce aux riverains, les papiers d'identité ont donné des indices sur le défunt, et l'intervention du fils a permis de valider et de clore le processus d'identification alors en suspens. Si Eddy explique avoir fait appel à un *dukun*, les fonctions qu'il décrit relèvent plutôt d'un autre personnage appelé *orang paranormal*, régulièrement confondu dans les appellations. Il permet lui aussi de clore les discussions autour des circonstances du décès, accompagné de la découverte du pylône de béton. De plus, la découverte du corps permet une discussion autour des coutumes funéraires et fait appel au savoir des spécialistes religieux toraja, permettant une adaptation spécifique liée à la situation. Ainsi, l'exhumation et la découverte du corps est un événement en soi, au sens d'Alban Bensa et d'Eric Fassin (2002) : il engage de nombreux acteurs d'identification, et oblige les proches à adapter leurs pratiques sociales et funéraires afin de se réunir, ensemble, autour d'un repas, sur le lieu du décès.

En temps de catastrophe, la gestion usuelle du corps des défunts et des rituels funéraires est chamboulée, comme cela a pu être noté lors du tsunami de 2011 au Japon (Ishii, 2013). Ce chamboulement donne lieu à de nouvelles manières de composer avec des morts extraordinaires, sans corps ni sépulture attestée. Face à la douleur provoquée par cette absence, les familles mobilisent des figures du savoir indonésiennes qui engagent plusieurs acteurs. Finalement, l'étude des différentes formes du traitement des disparus à Palu, même si

elles ne sont pas indispensables les unes des autres, nous démontre qu'elles convergent toutes vers un même point : la réalisation effective d'une tradition funéraire, indispensable à une mort sans retour.

III. Composer avec les mal-morts

« Les primitifs croyaient qu'un raté des funérailles entraînait un raté de la décomposition et une mauvaise intégration du mort aux ancêtres; d'où les revenants, les fantômes et les vampires. Rien n'a changé; ne pas rendre au mort les hommages qu'on lui estime dus expose à le voir revenir en force dans l'imaginaire sous la forme d'une obsédante culpabilité. »

(Thomas, 1980 : 125)

Pour Grégory Delaplace (2009), la possibilité que les morts reviennent et apparaissent est envisagée dans toutes les sociétés étudiées par les historiens, anthropologues et folkloristes. C'est au sein de ces espaces liminaires, entre le vie et la mort, que les disparus peuvent devenir fantômes, ces « êtres singuliers et fuyants » qui n'apparaissent pas toujours mais se suffisent parfois d'une « présence latente, de pensées obsédantes, d'absences déchirantes, et de sentiment de vide » (Delaplace, 2018). Ces êtres sont au cœur de nombreuses histoires dites « mystiques », relatant des apparitions de fantômes, permettant de percevoir la présence des morts dans la vie quotidienne et dans les espaces que ces derniers caractérisent par leur présence. Presque 6 ans après le désastre, les fantômes du désastre forment un paysage sonore et visuel qui modifie les pratiques de l'espace des survivants, distinguant ainsi les endroits fréquentables des espaces dangereux. Ainsi, les nombreux récits d'apparitions engendrent une nouvelle géographie post-désastre, mettant en scène la figure traditionnelle du *matatipis*, aussi appelé *indigo*.

Si les fantômes ont fait l'objet de plusieurs écrits anthropologiques, notamment sur les questions du « croire », Grégory Delaplace propose son article de 2018 de les appréhender comme des outils dont l'étude est capable de rendre compte de certaines croyances, mais aussi d'analyser les conditions posées au retour des morts ainsi que les moyens mis en oeuvre pour accueillir ou éloigner ces entités. Dans notre développement, c'est en effet moins la question du « croire » qui nous intéresse, au profit des pratiques qui entourent ces apparitions.

« Documenter une apparition invite non seulement à se demander ce qui apparaît – à décrire la forme que peuvent prendre les fantômes à travers le monde – mais aussi ce que les apparitions font apparaître – ce qu'un fantôme rend visible lors de son surgissement. »

(Delaplace, 2018)

C'est donc dans cette optique que nous interrogerons les récits d'apparition de fantômes à Palu, en s'intéressant aux acteurs qu'ils mobilisent et aux nouvelles frontières qu'ils définissent. A Palu, les fantômes de forme humaine sont majoritairement adressés par le terme *arwah* (esprits ou fantômes), ou plus rarement *barang halus* (« choses délicates »). Dans certains cas et s'il est possible de s'adresser directement à l'entité et de dialoguer avec elle, le terme peut changer pour *roh* (âme), à l'instar du mot utilisé dans le Coran indonésien. Ainsi, j'ai choisi d'alterner entre les termes indonésiens précédemment cités et les termes français de fantômes, esprits et spectres, renvoyant tous les trois à la présence personnifiée de la mort dans le monde des vivants; contrairement au terme de « revenant » qui impliquerait un retour depuis le monde des morts dans lequel les *arwah* de Palu ne semblent jamais être allés. C'est donc essentiellement sur les *arwah* en lien avec le désastre que je développerais ma pensée ici. C'est donc en les considérant comme des indices d'une mémoire latente « d'événements critiques » (Das, 1995), que nous appréhendons ce nouveau paysage spectral à Palu.

a. Les *arwah* : des fantômes comme les autres ?

Comme s'accordent à le dire la plupart des anthropologues et sociologues étudiant la mort, une mort sans cadavre et sans espace est doublement traumatique et renvoie inéluctablement à la figure de l'errance (Clavandier, 2004b). Si les *arwah* ne sont pas tous des victimes du désastre, et existaient bien avant 2018, ils semblent être liés à l'idée d'une malemort. Comme le rappelle Grégory Delaplace (2009), un des enjeux du rite funéraire est d'expédier l'âme pour éviter qu'elle revienne sous forme de fantôme. L'événement de 2018 ayant créé des manquements aux rites de passage vers l'au-delà, notamment dans les cas où le corps n'a jamais été retrouvé, un nombre conséquent de spectres occupent la ville, coincés dans le monde des vivants. Si certains *arwah* peuvent être maléfiques, leur caractère dépend

généralement de celui qu'ils adoptaient de leur vivant. Les spectres issus du désastre ne nous ont jamais été décrits comme agressifs mais plutôt comme des âmes errantes cherchant à traverser la frontière vers la vie éternelle. Néanmoins, la condition d'*arwah* elle-même est perçue comme dangereuse en raison du mal être que sa rencontre peut susciter : on peut en mourir d'effroi, par exemple en provoquant une crise cardiaque. C'est donc par la forte capacité d'agir qui leur est conféré qu'ils sont qualifiés de dangereux : malgré la présence de médiateur et d'hommes de foi, ils sont capables de rendre *kerasukan* (possédé) un individu qu'ils ont choisi et de s'y accrocher pour une durée indéterminée, causant ainsi de nombreux troubles à l'humain ciblé. Les *arwah* peuvent également apparaître en rêves, notamment dans le cas de rêves prémonitoires ou porteurs de messages. Outre la capacité de choisir de qui ils souhaitent prendre possession, ces spectres peuvent aussi choisir à qui ils décident de se révéler. Si les observer n'est pas une capacité que tout le monde possède, elle peut être innée chez les *matatipis*, ou survenir momentanément, une ou plusieurs fois chez des individus contre leur gré. Ainsi, les « non-*matatipis* » sont capables de percevoir les *arwah* que si ces dernières l'ont décidé, il est aussi dit que les individus sont plus sujets aux apparitions en cas de fatigue extrême ou de maladie, les rendant ainsi plus vulnérables. Parce que ces esprits sont mentionnés dans le Coran sous l'appellation *jins* et que l'apprentissage des liens invisibles se construit dès l'enfance, peu de personnes remettent en question leur existence (Tilmant, 2022) à l'exception, à Palu, de fervents croyants catholiques ou musulmans. Ainsi, ces hommes que j'ai pu rencontrer sur mon terrain, s'ils ne nient pas réellement leur existence, la conditionnent à certains états de fatigue extrême et considèrent que ces apparitions ne surviennent qu'aux personnes trop éloignées de la religion afin de les « ramener sur le bon chemin ».

Malgré ces éléments, les fantômes issus du désastre ne sont pas perçus négativement mais semblent plutôt avoir intégré la géographie post-désastre, contribuant ainsi à la création d'un paysage mémoriel et sensoriel de la mort collective. En effet, ils ne font pas l'objet d'une enquête spécifique afin de comprendre le phénomène dont ils sont issus mais sont des événements pensés comme appartenant au cours de la vie, normaux, mais non moins effrayants pour autant. Les *arwah* se font généralement entendre lors des cas de possession afin de réclamer de l'aide ou un rite funéraire, qu'ils obtiennent généralement. Ces apparitions sont souvent diffusées en tant que récits, indiquant ainsi les endroits à ne pas fréquenter, notamment seul la nuit, au risque de risquer une maladie provoquée par l'effroi. Le destin des victimes du désastre ne fait pas l'unanimité. Si certains estiment qu'ils reposent

tous à Wentira en raison du caractère exceptionnel de leur mort, d'autres considèrent que leur *roh* passe elle aussi par le jugement dernier : « Qui dit que ceux qui sont décédés, les victimes, vont tous au paradis ? Qui dit ça ? [Morts] souls, en pariant, où est le paradis dans tout ça ? »³² nous explique Achmad, qui s'oppose à l'ancestralisation de toutes les victimes. Si ces spectres n'ont donc pas de destin tracé ni unanime, leur présence à Palu est cependant bien attestée.

b. Raconter l'apparition

Le récit des expériences paranormales avec des défunts du désastre prennent place généralement à la suite des récits sur le désastre, ou lors de discussions de groupe tardives. Ces récits, particulièrement appréciés des locaux, n'imposent pas de ton particulièrement sérieux ou grave mais sont racontés de manière à provoquer le rire en raison de la situation confuse dans laquelle se trouve celui qui subit l'apparition. Il est ainsi très fréquent que des rescapés fassent état d'appels à l'aide, de pleurs et de cris qui se font entendre généralement la nuit et aux alentours des zones rouges.

La première histoire mystique que nous avons entendue nous est parvenue dans la première semaine de mon séjour par Anas, notre fidèle interlocuteur sur le terrain. Cette anecdote s'est déroulée sur la route qui passe devant le porche de chez Anas, reliant la ville à la plage par la rue Cumi qui est en travaux depuis sa destruction par le tsunami. Accompagnés de plusieurs chauffeurs de bus, Anas était assis devant sa maison lorsqu'il aperçu une jeune femme d'environ une vingtaine d'années portant une robe blanche et un châle blanc sur ses épaules, marchant lentement en direction de la plage vers onze heures du soir. Il s'adresse aux chauffeurs et leur demande qui est cette fille et ce qu'elle fait là, mais ils n'aperçoivent pas la femme en question. Anas pense alors à une tentative de suicide, se dirige vers la route et tente de la rattraper mais la jeune femme a déjà disparu. Il comprit alors qu'il avait affaire à une victime du tsunami.

J'ai tenté ici de retranscrire la forme et les enchaînements du récit au plus proche de la manière dont il m'a été raconté et mis en scène. Ce récit a pris forme alors qu'un soir, nous mangions du maïs sur la terrasse d'Anas et qu'Erwin l'a spontanément interrogé sur les

³² Voir annexe n°10.

histoires mystiques. Andy, et d'autres chauffeurs nous parlent ensuite d'une femme grosse et blanche qui hante le théâtre en ruines derrière chez Anas, appelant parfois à l'aide. Ces anecdotes nous livrent plusieurs informations qui seront confirmées à l'écoute d'autres récits : les fantômes sont souvent des femmes, vêtues de blanc, gonflées par l'eau et inoffensives. Ce sont d'ailleurs ces éléments qui permettent à Anas de décréter que c'est une manifestation d'une victime du tsunami : c'est une femme inoffensive, qui semble mouillée et gonflée et que personne n'avait jamais vu auparavant (vivante ou dans le cas d'apparitions). Les chauffeurs expliquent ces caractéristiques par le nombre important de femmes ayant perdu la vie dans le désastre et pensent que ce sont les esprits des disparus qui se manifestent. Ces exemples nous permettent aussi d'attester que la plupart de ces apparitions prennent forme la nuit, sur un court instant et qu'elles ne peuvent pas être vues par tous. Les bâtiments où prennent forme ces apparitions sont toujours des zones en décombres ou menaçant de s'effondrer à chaque instant, les récits terrifiants permettent donc de ne pas y pénétrer, et agissent comme des avertissements.

Si certains décrivent ces spectres comme des ombres furtives, d'autres *arwah* prennent la forme d'humains. A Balaroa, sur la rue Manggis qui borde la zone rouge, deux amies nous confient qu'une de leurs connaissances a, un soir, aperçu sur la route un homme sans tête errer autour d'une maison abandonnée où une tête sans corps avait été retrouvée au lendemain du désastre. Leur ami s'est réfugié chez elles pour leur raconter, effrayé par cette apparition. Si les fantômes ne sont pas méchants et n'attaquent pas, il arrive qu'ils causent des accidents involontairement parce qu'ils effraient les gens. Elles, cependant, se sentent protégées parce que l'une d'entre elles prie beaucoup chaque soir dans la maison. Une des jeunes femmes explique que tous les soirs depuis le séisme, elle entend une moto rouler aux environs de trois heures du matin mais elle n'a jamais eu le courage de sortir voir ce que c'était. Erwin dit que c'est sûrement quelqu'un d'humain. Elle dit que non, elle sait que c'est mystique. Si elle décide de ne pas nous fournir plus d'explications, nous pouvons faire l'hypothèse que la dimension mystique vient de la géographie du lieu : en effet, leur maison borde la zone de liquéfaction de Balaroa où supposément des centaines de corps y sont coincés. De plus, tous les riverains de cette rue que nous avons interrogés témoignent d'apparitions liées au désastre.

Si ces récits sont faciles à recueillir 6 ans après, les apparitions ont pourtant démarré peu de temps après le désastre. Un habitant du *huntap* de Balaroa nous explique avoir pris

part aux recherches des corps dans les jours qui ont suivi la liquéfaction à Balaroa, aux côtés des Basarnas³³. Alors qu'ils creusaient la terre, une femme à la peau blanche, vêtue d'une robe blanche et les cheveux taillés en carré, s'est approché et leur a demandé de l'aider à déterrer sa famille avant de leur indiquer l'endroit. Les hommes se sont mis à creuser avant de réaliser que le corps qu'ils avaient devant eux était la même personne que celle à qui ils venaient de s'adresser. En se retournant, ils virent que la femme avait déjà disparu. Même si l'habitant du *huntap* a assisté à la scène, il fait partie de ceux qui n'ont pas été capables de percevoir le fantôme. La description physique des ces spectres issus du désastre peut faire penser à une autre créature mythique du folklore malais et indonésien appelée *Pontianak* ou *Kuntilanak*. En effet, il s'agit d'une femme aux longs cheveux noirs, à la peau blanche, vêtue d'une robe blanche et malemorte : selon les différentes versions, elle serait morte en accouchant ou aurait été tuée enceinte, devenant ainsi un monstre assoiffé de vengeance attaquant les hommes (Duile, 2020). La principale différence, malgré les similitudes dans l'expression physique, est le caractère généralement inoffensif des *arwah*. De plus, ces victimes sont généralement décrites comme ayant un corps abîmé : gonflé par les eaux, le visage déformé, ou à qui il manquerait plusieurs membres. Dans ces deux anecdotes, et comme dans beaucoup d'autres récits récoltés, les fantômes ne sont ni identifiés clairement ni nommés. C'est donc grâce au cadre posé qui introduit le récit - « je vais vous raconter une histoire mystique » - et par le déroulement du récit, court avec une fin abrupte et sans réponse, que l'on comprend qui sont les fantômes et leur fonction.

Lors d'un repas chez la mère d'Agi, un couple de rescapés de Petobo nous raconte qu'après avoir perdu leur maison, ils ont loué un appartement au village. Au moment du coucher, ils entendaient régulièrement des bruits étranges, des appels à l'aide, des pleurs et parfois même des rires. Ils ont demandé à leurs beaux-parents qui vivaient tout près d'où provenaient ces sons qui leur ont alors répondu « n'en parlez pas, ils peuvent venir si vous en parlez ». Un soir, ils ont été convoqués afin de recevoir un colis alimentaire au *huntara* de Petobo. Alors qu'il faisait déjà noir, ils ont de nouveau entendu ces sons et ont questionné les rescapés du *huntara* qui leur ont répondu : « ce sont les *arwah* des victimes ». Sur le retour, ils ont fait un détour d'une heure afin d'éviter la zone. Cet extrait met en lumière plusieurs points. Tout d'abord, on remarque que l'identification de certains phénomènes attribués aux *arwah* peut se faire dans l'acte de raconter, qui permet d'échanger ces savoirs avec d'autres

³³ Equipe mobile d'intervention en cas de situation de crise ou catastrophe naturelle (crash d'avion, tsunami...).

rescapés. Dans un même temps, la parole peut avoir de mauvaises conséquences et attirer l'attention des spectres, comme le signale l'avertissement des beaux-parents. Enfin, on constate que la présence des fantômes dans le paysage modifie la pratique même des espaces : puisque les *arwah* qualifient et changent la nature des terres qu'ils occupent, les rescapés se doivent de modifier leur pratique de l'espace, entre espaces à éviter et espaces considérés comme sécurisés. Ainsi, certaines zones comme autour de la maison d'Anas, par sa proximité avec la plage et le fait que sa maison soit avec l'hôtel adjacent le seul bâtiment encore debout dans son voisinage, mais également par les apparitions qui y prennent place sont considérées comme des zones *hantu* (hantées). Finalement, c'est en partie par ces récits que sont entretenus la mémoire des morts, par la mention de leurs *arwah*, mais également la mémoire des terres défendues, considérées comme des cimetières. Ainsi, les histoires mystiques sont fortement spatialisées et contribuent en même temps à la spatialisation de la mémoire de la mort collective. Raconter les apparitions de ces mal-morts du désastre permet ainsi d'une part de maintenir la sacralité autour de ces lieux, et donc de diffuser l'interdit d'accès auprès des plus jeunes ainsi que de perpétuer la tradition des rites funéraires en démontrant ce qui arrive lorsque les défunts ne font pas l'objet de rites.

c. Percevoir les fantômes

La figure du *matatipis*, qui signifie « yeux fins », ou *indigo* représente des humains capables de percevoir les *arwah* mais aussi plusieurs autres types de créatures indonésiennes tels que les *Kuntilanak*, les *Pocong* ou les *Tuyul*. Contrairement aux apparitions aléatoires qui surviennent rarement dans la vie d'un individu, les *matatipis* sont capables de percevoir les *arwah* à tout moment : ils vivent donc dans un monde à la fois peuplé d'humains et de spectres. S'il ne constitue pas une capacité héréditaire, ce sont généralement des enfants, qui naissent avec ce don (même si les *matatipis* adultes existent) qu'ils ne conservent que momentanément et perdent généralement en grandissant. Il arrive rarement que ce don soit attribué à des adultes qui dans ce cas ne gardent pas non plus leur capacité à vie. Anas m'explique que dans ce cas, c'est un *hidaya* (don) généralement donné par *Allah* afin de faire le bien autour de lui ou de renforcer la foi d'un individu. La plupart du temps le *matatipis* est désigné par son entourage proche (famille, amis) après avoir été plusieurs fois témoin d'apparition. C'est dans le récit que tout se joue : lorsque l'*indigo* en devenir va raconter ses

expériences, ce n'est que si plusieurs de ses proches jugent ses histoires vraies et récurrentes qu'il pourra être considéré comme tel.

Après avoir raconté des histoires mystiques en lien avec son expérience du tsunami à nos hôtes lors d'un dîner à Kalukubula, Alde en a raconté beaucoup d'autres non plus forcément en lien avec le désastre mais toujours afin de narrer des expériences mystiques vécues : la fois où elle a mystérieusement entendu des enfants jouer, ou cette fois où un esprit l'a poursuivie dans un champ réputé hanté, ou encore lorsqu'elle a surpris l'esprit de son cousin peu de temps avant qu'il meure. Après l'avoir longuement écouté, Erwin l'a interrogée : « mais finalement tu es *matatipis* ? » ce à quoi elle a répondu « non, je ne veux pas, j'ai trop peur ». Cet extrait met ainsi en exergue la place du choix dans la désignation du *matatipis*. Reconnaître et accepter le statut de *matatipis* semble ainsi renforcer l'effet du pouvoir et engendrer des contraintes : beaucoup d'entre eux sont décrits comme des individus peureux et relativement timides, effrayés par les apparitions qui rythment leur quotidien, ce qui s'est vérifié pour les *indigo* identifiés que j'ai pu rencontrer. Plusieurs personnes nous ont indiqué que les *indigo* refusent généralement de se rendre aux cérémonies funéraires où dans des espaces associés à la mort afin d'éviter les rencontres malchanceuses. Comme nous l'avons énoncé, le désastre a radicalement changé le paysage spectral à Palu et a augmenté selon les habitants le nombre d'*arwah* présents dans la ville. Néanmoins, ces *arwah* ne se retrouvent pas n'importe où mais sont concentrés dans les zones sinistrées de la ville : la plage et les différentes zones de liquéfaction. Alde m'explique que la fille d'une de ses amies âgée de 7 ans est *matatipis*. Ses parents s'en sont rendu compte à cause de leurs multiples balades à la plage lors desquelles leur fille décrivait des groupes d'individus se déplaçant au bord de la plage, partageant un repas ou se baignant dans la baie. Si ses parents ont pu l'identifier comme *matatipis*, c'est bien par des interventions répétées lors desquelles ils n'apercevaient personne. Pour ne pas l'effrayer, ils n'en ont jamais parlé à leur fille qui pense toujours voir des humains.

Rapidement après le désastre, certains éléments du paysage sont devenus « sales » : la mer ne convenait plus pour s'y baigner et le poisson pêché n'était plus consommable, de peur d'y retrouver des déchets humains comme des ongles. Certains lieux, connus pour leur forte concentration d'esprits, ou par les pratiques discursives qui les entourent deviennent hantés ou « *keramat* ». La plage, très peu fréquentée la nuit, est dite être le lieu d'errance de nombreuses âmes, dont on peut parfois entendre les cris et les pleurs; à l'instar des zones

sinistrées de Balaroa et Petobo. Seuls certains groupes, que nous avons déjà évoqués comme chasseurs de fantômes, traquent ces endroits à la recherche d'apparitions plus effrayantes les unes que les autres. Nous avons pu rencontrer le leader de l'une d'entre elles, l'association *Jejak Mangu Palu* ou JMP. Hakim, le chef, est un *orang paranormal*, capable selon lui de soigner les « affectés » grâce au principe de la *roqya*³⁴, en entretien mais aussi par téléphone. Les habitants font généralement appel à lui suite à des changements radicaux de comportements d'un individu afin de confirmer le cas de possession et de « soigner » la victime. En récitant des prières islamiques devant le sujet et en observant ses réactions, virulentes en cas de possession, il dresse un diagnostic et communique avec l'esprit en lui faisant exprimer ses requêtes puis tente de l'extraire du corps de son hôte. L'état *kerasukan* dans lequel se trouvent les victimes est similaire à un endormissement prolongé avec perte de conscience. A l'instar d'Harto et Nini, plusieurs rescapés l'ont consulté afin de retrouver des disparus. Hakim, qui se fait appeler *ustadz* par ses amis, a créé l'association en 2019 afin de remonter le moral des rescapés en proposant du divertissement sur les réseaux sociaux. Aujourd'hui, la diffusion de leurs *uji nyali* (tests de courage) sur Facebook et Tik Tok génère environ 5 millions de roupies par mois. Au cours de cette activité essentiellement masculine, un ou plusieurs hommes sont placés dans un endroit hanté alors que l'*ustadz* et son équipe sont quelques mètres plus loin. Un de ses collègues filme la scène en direct et Hakim guide l'invocation des esprits du lieu, en interrogeant les intentions de ces derniers. S'ils répondent par des grognements ou des injonctions à quitter les lieux, la communication doit être coupée au plus vite. Craints par beaucoup, les *uji nyali* recèlent un danger important lié à l'invocation d'entités. A l'issue de notre première rencontre avec l'association de chasseurs de fantômes JMP, un membre du groupe m'a proposé de réaliser avec eux un *uji nyali*. J'avais d'abord accepté d'y assister, en refusant d'être mise au centre de l'action. Après notre départ, Erwin a tenté de me dissuader d'assister à cette séance, invoquant sa dangerosité et la possibilité que je tombe gravement malade. Après lui avoir expliqué mes motivations et lui avoir assuré que je ne serais pas au centre des invocations, Erwin m'a rappelé que cette position n'était pas de mon choix et que si l'esprit voulait me *kerasukan*, il le ferait. Finalement, il m'a informé que si je souhaitais tout de même y aller, j'étais dans l'obligation de signer une décharge à lui remettre afin de signaler que j'avais outrepassé ses avertissements. Au cours du séjour, j'ai reçu plusieurs mises en garde similaires de la part d'autres interlocuteurs et je n'ai finalement jamais assisté à ces séances malgré les invitations répétées du groupe JMP. En raison de la

³⁴ Prière appartenant au registre de la médecine porphétique islamique destinée à guérir les patients de maladies occultes.

forte capacité d’agir des esprits que nous avons déjà évoqué, les fantômes peuvent en effet provoquer des évanouissements et suivre les sujets afin de prendre possession de leur corps dans la nuit. Ces activités se déroulent dans des lieux sélectionnés en fonction des récits terrifiants qui y sont associés, et les zones sinistrées du désastre sont grandement favorisées. Pour ce faire, l’équipe interroge les locaux sur les lieux réputés hantés de leur quartier. Afin d’assurer le bon déroulement de la séance et éviter le mécontentement de certaines entités protectrices, l’*uji nyali* doit d’abord être approuvé par le chef des quartiers dans lesquels ils prennent place; en échange, ces derniers sont généralement invités à participer. Dans le cas contraire, Nenek nous raconte qu’un groupe de chasseurs de fantômes originaires de Toli-Toli s’était rendu dans la zone rouge de Balaroa quelques semaines après le désastre et sans autorisation. Rapidement, ils se sont retrouvés paralysés et Nenek a dû les secourir en dialoguant en langue kaili avec les entités, leur assurant qu’ils ne reviendraient plus. Il existe donc une multitude d’entités qu’il est possible de croiser, constituant un véritable paysage spectral complexe.

Enfin, la mort collective et la disparition de masse à Palu sont à l’initiative de nombreux réagencements du quotidien. D’abord, les rescapés modifient leur pratiques de l’espace afin de garantir leur sécurité et la tranquillité des spectres, qu’ils considèrent. Les processus de recherches, d’apparitions et de leurs récits mettent au centre de la scène des figures locales de savoir, de traitement et de communication avec l’invisible tels que les *dukun*, les *orang paranormal* ou encore les *matatipis*. L’augmentation nette du nombre d’apparitions depuis le désastre fait état d’une réorganisation du paysage spectral de Palu, venant entretenir la mémoire des victimes et de la violence de la mort subie, proscrivant l’accès à certains endroits autrefois fréquentés afin d’actualiser la mémoire collective autour des lieux du désastre. Enfin, toutes ces actions et pratiques entreprises visent dans l’absolu à la réalisation, même tardive, de rituels funéraires nécessaires à l’apaisement de l’âme des défunts mais aussi des vivants, et à la séparation saine entre les deux mondes.

Chapitre 4 :

Intégrer l'événement dans le temps de l'Histoire

Les premiers chapitres du mémoire nous permettent de comprendre les mécanismes de l'élaboration d'une mémoire collective de l'événement en passant par une reterritorialisation de l'espace partagé; la transmission de récits et de rumeurs sur l'événement; mais aussi par la présence des défunts et de leurs spectres dans le paysage post-catastrophe. A présent, dans ce dernier chapitre, nous essaierons de mettre en lumière les pratiques qui tentent de « fixer » cette mémoire, de la conserver et de la rendre officielle; et les logiques économiques et culturelles qui s'y jouent.

I. Le monument : support favori de mémoire

Les rescapés de la baie témoignent d'une forte volonté de se saisir de la mémoire collective de l'événement afin de la rendre officielle et de la fixer à un lieu dont la forme privilégiée est le monument. La mosquée *Arqam Bab al-Rahman* ou « mosquée flottante » de Palu est devenue malgré elle l'icône de la ville de Palu, constituant un lieu de recueil pour les rescapés et un incontournable pour les touristes locaux et internationaux. Si elle constitue pour l'instant un lieu de mémoire très prisé, beaucoup de rescapés et de membres du gouvernement aspirent à la voir prendre la forme d'un véritable monument en y incluant des signes permettant de fournir des informations sur l'événement. Au cœur de ce projet, deux groupes présentent des motivations et des conceptions de la mémoire différentes qui tentent ainsi de composer l'un avec l'autre dans l'élaboration de sites mémoriels à Palu.

a. « Faire » le monument

La volonté de mise en mémoire de la catastrophe apparaît rapidement chez les rescapés, dès les premiers jours post-désastre, tout d'abord dans une volonté d'inscrire durablement l'événement traumatique qu'ils viennent de subir. Harto, leader de l'association *Komunitas Sejarah Budaya dan Cerita Sulawesi*, a créé dans son jardin un espace de rencontre et d'échanges autour de l'événement, dans l'idée d'un petit café appelé « *alumni 7.4*

». Après s'être échappé du tsunami, il a pris la fuite vers Makassar et c'est à son arrivée, en voyant le nombre de rescapés de Palu présents dans la ville, que la dimension collective de la catastrophe l'a frappée. A son retour, il a collecté des photographies du désastre auprès de ses proches et en a fait des affiches qu'il a accrochées dans une hutte traditionnelle où il reçoit parfois des invités : on peut y voir un homme portant son jeune enfant décédé dans ses bras et des lieux entièrement détruits. Le but de l'exposition de ces images, parfois très explicites, est de montrer à ses visiteurs la réalité du désastre, et de provoquer le récit de son expérience destiné aux nouvelles générations, en s'inscrivant dans une tradition orale kaili. Il a également peint quelques pancartes, indiquant les principaux lieux touchés par le « *bencana* ». Au-delà de simplement transmettre la mémoire de l'événement, le but d'Harto est également de sensibiliser ces populations en détaillant les faits et en leur indiquant comment y survivre. Le nom du café d'Harto fait référence à la magnitude officielle de l'événement sismique de 2018 tandis que le terme « *alumni* », qui désigne normalement d'anciens élèves d'école ou d'université, peut être ici compris comme une communauté qui dans le passé a vécu cet événement ensemble : la communauté des rescapés. Accueillant certains bénévoles, ses proches et lui se retrouvaient ici afin de d'élaborer leurs théories sur la cause de l'événement et sur ses conséquences sociales. Aujourd'hui, Harto tente d'obtenir des financements afin d'instaurer son café comme monument officiel, où les rescapés peuvent se regrouper afin d'échanger leurs témoignages et leurs pensées. Finalement, Harto pense ici le lieu mémoriel comme un espace dynamique, qui s'inscrit dans une construction éminemment collective, par et pour les rescapés du désastre.

L'idée de collectif est en effet partagée par la plupart des mémoriaux d'initiative populaire : il se choisit et se décide ensemble, pour perpétuer une mémoire collective. Si Harto utilise les photographies prises par ses proches comme « objets-preuves », Bobby utilise sa propre moto afin d'élaborer son monument. Lors de notre passage à Mamboro, nous apercevons depuis la voiture d'Anas une moto surélevée à proximité d'une clôture. Bobby, l'auteur de ce monument, accepte de nous recevoir sur sa terrasse pour en discuter. Si sa famille a survécu au tsunami, la maison dans laquelle il nous reçoit aujourd'hui a essuyé d'importants dégâts, les obligeant à dormir dans des toiles de tente à proximité de leur lieu de vie. Parmi d'autres débris, les vagues ont fait échouer deux bateaux dans la cour de Bobby, dont un de 50 mètres de long. Rapidement, le voisinage eut l'idée de transformer ces débris en un monument, incitant le propriétaire du bateau à leur en faire don. En plaçant l'épave sur une estrade en béton et en y inscrivant des éléments de contexte, l'installation aurait agit selon

Bobby comme un lieu du souvenir et comme un lieu de sociabilité. Cependant, moins d'un mois après l'événement, des militaires envoyés par le gouvernement ont détruit le bateau à l'aide d'une pelle mécanique. Malgré l'opposition et les pleurs de Bobby et du voisinage, les hommes se disaient obligés d'obéir aux ordres de l'ancien maire de la ville qui avait ordonné la destruction des débris obstruant les routes. Aujourd'hui, notre hôte évoque avec une grande douleur ce moment de lutte et déplore que le gouvernement ne l'ait pas entendu. Collectivement, les riverains se sont accrochés à l'idée du monument et ont créé celui que nous avons aperçu sur la route. Entièrement réalisé avec les débris récupérés après le passage du tsunami, il exhibe la carcasse de la moto de Bobby, dont l'état rappelle la violence de l'événement. Les éléments de mémoire, tels que les objets, entretiennent à la fois la mémoire de la catastrophe mais constituent également la mise en acte de l'oubli en consignnant les souvenirs de l'événement en des lieux définis et dans des objets matériels (Reitz, 2011). Bobby ne reçoit rien en contrepartie de ce monument même si de nombreux touristes locaux et étrangers s'y arrêtent pour discuter. Finalement, le mémorial de Bobby semble lui aussi s'inscrire dans une dynamique collective comme la café d'Harto : tous deux permettent une actualisation régulière du désastre par la mention de nombreux récits d'expérience, qui sont par la même occasion transmis aux habitants de la ville et aux nouveaux arrivants.



Fig. 16 : Monument érigé par Bobby dans le village de Mamboro. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu.

S'inscrivant dans un collectif plus grand, les rescapés du village d'Mpanau se sont organisés afin de faire installer un monument en 2020 afin de « garder » la mémoire de l'événement. Ayant fait la demande au *kepaladesa* du village, les habitants se sont réunis afin de décider des modalités de design du monument et pour préparer des demandes de fonds à l'ONG *Islamic Relief* et au gouvernement de Sigi, qui ont été accordées. Situé sur l'emplacement d'anciennes demeures disparues avec le désastre, il forme aujourd'hui une sorte de place publique où se sont par exemple tenus les derniers bureaux de vote des élections présidentielles de 2024. Parmi d'autres, le modèle retenu lors de l'appel d'offre est celui visible sur la Figure 15 : un monument élevé sur une estrade de trois marches représentant une stèle blanche, débordant de rochers, sur laquelle est posé un lourde boule de béton où il est inscrit « *tragedi 2018* ». Autour de la boule, des éclats de peinture rouge vive sont apposé sur le blanc cru. A sa base, les pierres bordant le monument viennent rappeler la destruction massive des bâtiments désormais en ruines, alors que le rouge renvoie au sang des victimes. La boule noir, symbolise ici la tristesse et le poids porté par les rescapés qui doivent vivre avec la douleur et la mémoire de l'événement. La couleur blanc rappelle la tradition indonésienne du drapeau blanc, plantés devant les foyers en deuil qui permettent d'avertir le voisinage qui se doit d'amenuiser les nuisances sonores et les festivités. Sur la plaque est inscrit en indonésien et langue kaili :

« Monument commémoratif du tremblement de terre et de la liquéfaction.

« *Dayo nto dea* »

Le séisme de 7,4 sur l'échelle de Richter survenu le 28 septembre 2018 à 18h02 (WITA) a fait un bilan de 43 morts et des dégâts aux bâtiments... situés dans le village de Mpanau.

Ce monument rappelle que le village de Mpanau a connu un Tremblement de Terre qui a provoqué une Liquéfaction ou un mouvement du sol et qui a fait des victimes et endommagé des bâtiments.

Espérons que cela nous servira de leçon pour nous préparer à faire face aux Catastrophes. »

En langue kaili, « *Dayo nto dea* » signifie « charnier », mention qui nous informe sur la qualité et la perception de ce lieu par les habitants. En effet, la place où se tient le monument était auparavant densément peuplée et de nombreuses personnes ont disparu sous la boue à cet endroit. Comme pour marquer la gravité de ces phénomènes, les phénomènes naturels sont notés avec une majuscule et en rouge, comme le reste du texte, qui attire rapidement le regard. Nous comprenons ici que, si le mémorial sert à fixer le souvenir du désastre et à

rendre hommage aux défunts, une dimension d'apprentissage est mentionnée. Ainsi, plus qu'un support de mémoire, ce monument relève d'un véritable enjeu de transmission considéré comme utile et nécessaire : la nouvelle génération doit « apprendre ». Tous les 28 septembre, une cérémonie de commémoration et des *dzikir* y sont organisées. Ainsi, ce monument présente deux fonctions : il se porte garant du souvenir du désastre, constituant un véritable espace de commémoration investi au quotidien par les populations qui viennent y trouver de l'ombre ou socialiser avec des riverains. En outre, installer le monument sur les lieux du drame permet selon Gaëlle Clavandier (2004) de confiner la mort en maintenant la séparation du monde des vivants et des morts. Bethani, une rescapé vivant en face du monument, nous confirme cette dimension en s'offusquant face à la localisation de ce dernier. Pour elle, il aurait dû être placé dans la zone rouge, là où des victimes sont encore ensevelies. Ainsi, il est pensé comme pouvant combler l'absence de pierre tombale, et restreint la place des morts à la zone rouge.





Fig. 15 : Monument en hommage aux victimes de la liquéfaction dans le village d'Mpanau. Photographie de l'auteur, février 2024, Palu.

Comme l'explique Aloïs Riegl (2001), « un monument, au sens originel du terme, désigne une œuvre érigée avec l'intention précise de maintenir à jamais présents dans la conscience des générations futures des événements ou des faits humains particuliers ». C'est exactement dans cette dynamique que s'inscrivent chacun des mémoriaux évoqués jusqu'à présent. Les efforts collectifs afin de donner forme au souvenir du désastre sont bien visibles et témoignent d'une volonté de transmettre l'événement. Le symbolisme occupe dans ces œuvres une place prépondérante et la mention de la date du désastre semble être un élément incontournable. Il s'agit toujours d'un acte collectif et discuté, dont l'idée émerge généralement dans l'après crise dans un contexte de promiscuité spécifique. Ainsi, les auteurs investissent les « objets-traces » afin de leur confier une fonction de transmission : s'intéresser à l'objet, c'est déjà savoir ce qui est arrivé. Si le monument d'Mpanau semble mettre en lien les deux acteurs principaux de l'établissement d'une mémoire officielle du désastre, d'autres monuments trouvent difficilement leur place au sein de la communauté de rescapés.

b. Revalorisation du territoire : des monuments utiles ?

Au lendemain du désastre, beaucoup de rescapés comptent sur l'effort de mémorialisation impulsé par le gouvernement local. La première tentative de création monumentale du gouvernement, que nous avons déjà abordé, devait se situer sur la fosse commune de Poboya, finalement avortée face à la prolifération de pierres tombales individuelles. Dans les jours suivant la catastrophe, l'Agence Nationale de Gestion des Catastrophes indonésienne avait annoncé que les espaces détruits par les glissements de terrain seraient réaménagés en « parcs, sites sportifs ou espaces publics »³⁵. Aujourd'hui ces terres sont largement en friche et les projets mémoriaux se font de plus en plus lointains, laissant les rescapés qui formulent de multiples demandes pour l'élaboration d'un monument dans les zones rouges de Balaroa et de Petobo. Parce que la forêt s'y est installée et que l'accès à ces zones est fortement déconseillé, les ruines ne sont en majorité plus visibles de l'extérieur et il devient difficile d'y envisager de nouvelles constructions. A ce propos, M. Hidayat et ses conseillers accusent le nouveau maire de la ville d'en être responsable :

« En vérité, le Ministère des Travaux Publics et de l'hébergement avait annoncé un plan, sans vraiment le détailler. Selon le plan, un monument serait apposé sur tous les sites touchés par la liquéfaction... et qu'elles puissent devenir des attractions touristiques. C'était l'idée de départ. Ils avaient même fait un modèle 3D, mais sans trop de détails. Pour que le fait d'avoir un site de liquéfaction soit aussi bénéfique pour ces zones. Les gens auraient pu les visiter... Mais maintenant tout est détruit, toutes les ruines ont disparu. Les ruines auraient dû être préservées avec soin pour qu'elles ne s'abîment pas. [...] Mais pour les zones de liquéfaction, elles sont toutes détruites. Dans l'idéal, elles auraient dû être préservées, et auraient pû créer un revenu significatif », argumente l'ancien maire.

« – Parce que la communauté internationale est également attentive à la situation. [...] Automatiquement, les gens auraient montré qu'il y avait au moins des ruines ici... qui sont les signes qu'un événement réel s'est produit ici. Et qu'il est symbolisé par le monument.

– Exactement. C'est de ça qu'il s'agit. Beaucoup aurait pû être préservé si tout n'avait pas été détruit et pillé à l'époque. On se demandait comment protéger tout ça. Si tout

³⁵ Reuters, 8/10/2018

était encore là, ça aurait ramené des revenus conséquents. [...] Ça aurait dû être préservé. Nous devrions rassembler des photos et en faire un musée dans le futur », conclut Hidayat.³⁶

Ce que l'ancien maire critique ici, c'est la gestion des zones sinistrées dans un contexte post-catastrophe : il y voit une possibilité de mise à profit économique de ces lieux désormais gâchés. M. Hidayat n'est pas le seul à reprocher au nouveau maire cette gestion des espaces puisque beaucoup de rescapés ne comprennent pas pourquoi le nouveau dirigeant refuse systématiquement les projets déposés de mémoriaux dans la zone rouge. En réalité, le maire ne semble pas compétent pour décider de l'implantation de ces projets. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre un, la catégorisation et la gestion des zones rouges de Palu dépend de plusieurs organismes hiérarchiquement supérieurs au maire ou au gouverneur de la province. Parce que la zone est catégorisée comme dangereuse, les projets de monuments sont rejetés avant même d'être élaborés. Ainsi, lors de mon passage en mars 2024, les rescapés attendaient beaucoup des prochaines élections présidentielles et parlementaires, espérant accueillir un dirigeant compréhensif. En effet, si les populations rescapés insistent autant pour apposer un monument au sien des zones rouges, c'est pour répondre à une transformation radicale de l'espace par la catastrophe : en subissant une nouvelle transformation (construction d'un parc et d'un monument), la zone sinistrée devient de nouveau appréhendable et compréhensible et le décharge de sa menace symbolique (Clavandier, 2004).

³⁶ Voir annexe n°8.



Fig. 19 : Arche dressée dans le village de Petobo quelques mètres avant le point de rupture de l'irrigation responsable de la coulée de boue. La route se coupe brusquement et domine la zone rouge de plusieurs mètres de haut, aujourd'hui recouverte d'une forêt luxuriante. Photographie de l'auteur, février 2024, Palu.

Malgré ces interdictions, les rescapés tentent de mettre en place des mémoriaux avec des moyens moins conséquents, mais qu'ils espèrent rembourser grâce à l'engouement touristique autour de la catastrophe. Ainsi, certains rescapés souhaitent inscrire les zones sinistrées dans un mouvement touristique récent : le « *dark tourism* » ou tourisme macabre en français. Praticué au Japon et en Ukraine sur les traces des catastrophes de Fukushima et de Tchernobyl, les touristes affluent afin de visiter et de s'imprégner de ces lieux symboliques de la souffrance et de l'horreur. Pour Candra, un rescapé de Petobo, cela pourrait constituer une nouvelle source de revenus pour les familles endeuillées. A l'endroit où l'irrigation de Petobo s'est effondré, le sol s'est affaissé sur plusieurs mètres et s'est déversé sur le reste de la ville. Depuis 2022, Candra, voisin de la zone de liquéfaction, a dressé une arche à cet endroit sur laquelle il est inscrit en lettres capitales : « *Wisata sajarah likuifaksi kelurahan Petobo* » ou « Site historique de la liquéfaction de Petobo » en français (fig. 19). Par l'installation de cette structure, Candra et sa famille tentent d'établir la zone en tant qu'*objek wisata* (attraction touristique) : ces derniers ont commandé plusieurs échantillons de produits dérivés sur le

thème de la catastrophe (t-shirts, portes clés, magnets) qu'ils espèrent vendre aux touristes afin de pallier la perte de l'activité professionnelle de Candra. Cette dynamique prend son origine dans la présentation d'un projet écotouristique pour la zone rouge porté par le *lurah* du village de Petobo. Le plan vise à défricher la zone et à y tracer des chemins piétons en formant un circuit autour des ruines, accompagnés de panneaux explicatifs sur le désastre, tandis que de nombreux arbres fruitiers de la région y seraient plantés, dont on pourrait déguster les fruits directement sur l'arbre. Cependant, ce projet est en attente en raison des multiples problématiques qu'il engendre. Premièrement, ce projet n'est pas le premier à vouloir transformer la zone en parc public ou privé et chaque projet l'ayant précédé s'est heurté aux problématiques concernant la propriété du lieu : à qui appartient cette zone aujourd'hui dévastée ? De nombreuses familles s'opposent donc à ces projets qui ne prévoient pour l'instant aucune indemnisation, à l'exception du *huntap* déjà perçu. En outre, le gouvernement central indonésien refuse leur réalisation pour des questions sécuritaires que nous avons déjà évoquées. Finalement, après avoir discuté de ce projet avec d'autres rescapés, l'idée de se nourrir de fruits ayant poussé dans cette zone a écoeuré de nombreuses personnes. Ainsi, les initiatives se multiplient afin de transformer le village de Petobo en un site touristique et mémoriel, sans issue concrète. Ces projets sont aujourd'hui considérés comme voués à l'échec par de nombreux rescapés n'ayant plus confiance en leurs institutions politiques : « ils parlent mais ils ne font rien », nous expliquent de nombreux chauffeurs de camions au *warkop* Anas. Malgré l'attente, les leaders locaux s'accordent sur une volonté de protection de la zone avant de pouvoir y construire un projet durable. Dans l'attente de la construction d'un monument durable à Petobo, les fonctionnaires rattachés au bureau du *Lura* ont collecté de nombreuses photos du désastre qu'ils ont ensuite accrochées sur un mur, en face de leurs bureaux avec la date et le lieu de l'événement (fig. 18). Si le bureau temporaire du *lurah* est situé au sein du *huntara* de Petobo, et les affiches accrochées tout proche des sacs de riz de distribution alimentaire, les employés ont tout de même ressenti le besoin de rappeler la catastrophe dans leur salle de travail. Interrogés, ils répliquent : « *it's for the memory* ».



Fig. 18 : Mémorial temporaire dans le bureau provisoire du Lurah dans le *huntara* du village de Petobo. Les images sont des photographies imprimées faisant état des dégâts à Petobo dans les premiers instants post-catastrophe. Photographie de l'auteur, mars 2024.

Enfin, Petobo, une des zones les plus touchées lors de la catastrophe ne dispose encore aujourd'hui d'aucun mémorial officiel même si pour M. Hidayat, il serait largement pertinent : « Au Japon, il y a déjà un musée... Sur les désastres, il devrait y en avoir un ici. Un musée sur le désastre. Pour que ça soit un repère et un rappel pour la prochaine génération »³⁷. Enfin, la ruine fait l'objet à Plau d'une véritable tentative de patrimonialisation; la rendant digne de conservation et de restauration : Shoichiro Takezawa (2016) fait état d'un élan mémoriel similaire au Japon au lendemain du tsunami de 2011 et raconte comment une survivante milite pour la conservation des restes de la mairie, identifiée comme la dernière demeure de sa fille disparue. Là aussi, la ruine est patrimonialisée pour deux raisons : elle sous-tend un projet touristique général autour des ruines de la catastrophe, permettant de soutenir économiquement les sinistrés et agit comme un puissant symbole de destruction utile à la transmission.

³⁷ Voir annexe n°11.

Un autre projet, porté par une association humanitaire française et le gouvernement local de la province, a vu le jour en 2021 au *huntap* de Balaroa. Offrant une vue panoramique sur la baie, le monument est installé contre un mur et à côté d'une maison d'extérieur et d'une petite balançoire pour enfants. Tous ces éléments ont été construits au même moment et constituent une part intégrante du monument, pensé comme un tout. La stèle commémorative consiste en un assemblage de plaques émaillées de couleur noir, sur laquelle est gravé le calligramme d'une rose constitué de 800 prénoms de victimes ayant perdu la vie à Balaroa. En haut à gauche est inscrit en langue kaili : « Reconstruisons la ville, unis et forts parce que nous y vivrons jusqu'à la mort sous la protection de Dieu ». Tout en haut à droite est inscrit en indonésien : « Liste des noms des habitants du village de Balaroa qui ont été victimes de la catastrophe dans le centre de Sulawesi le 28 septembre 2018 ». Sous cette dernière phrase, un message en kaili est inscrit : « A la mémoire de notre famille décédée dans la grande catastrophe (séisme, tsunami et liquéfaction) du village de Balaroa ». Nous avons rencontré l'*Erte* du *huntap*, Eko, qui a étroitement collaboré avec l'ONG française dans la construction du monument, et est à l'origine des inscriptions sur le monument. Pour Eko, l'utilisation de langue kaili, et plus précisément du dialecte Ledo, parlé en majorité par les kaili de Palu, était indispensable. Premièrement, elle permet de retrouver la trace dans une langue ancienne de phénomènes naturels dévastateurs : « *Bombatalu* » signifie tsunami, *Nalodo* renvoie à liquéfaction du sol et *Lindu* au séisme. En outre, il est important pour Eko que la langue kaili soit encore pratiquée par la nouvelle génération. Ainsi, l'utilisation de cette langue lie deux motivations : employer cette langue de manière officielle, c'est contribuer à sa pratique et à la transmission des informations géographiques et historiques dont elle se fait le vecteur.



Fig. 20 : Stèle commémorative installée au *huntap* de Balaroa. Photographie de l'auteur, mars 2024, Palu.

Élaboré en collaboration avec les habitants du *huntap*, les rescapés ont choisi ensemble la forme du calligramme. Cependant, pour beaucoup d'habitants, la collecte des noms a été trop rapide : la plupart des membres du *huntap* que nous avons rencontrés n'avaient pas encore reçu leur affectation lorsque le monument a été construit, réduisant le nombre de participants à son élaboration à une dizaine de familles seulement. De plus, la collecte des noms semble avoir eu lieu entre 2019 et 2020, à une époque où la grande majorité des familles sinistrées vivaient encore dans des logements d'urgence, éparpillés dans toute la ville. Majoritairement fréquenté par des habitants du *huntap*, les adultes viennent s'y recueillir en l'hommage des proches que l'événement leur a enlevés et dont le nom est aujourd'hui inscrit de manière pérenne. Jaya, qui habite au *huntap*, nous confie qu'il s'y rend régulièrement lorsque le souvenir de sa mère lui apparaît pour y observer son nom sur la stèle. Si Jaya ressent le besoin de s'y recueillir c'est grâce aux inscriptions présentes sur la stèle qui la transforment en monument aux morts et l'instaurent gardien de l'identité des victimes face à l'oubli : par une opération symbolique, le monument aux morts ramène dans un espace commun des corps

absents (Clavandier, 2004). De plus, le mémorial permet de circonscrire la mort collective dans un espace clairement défini, afin d'éviter la contamination de la vie sociale (Clavandier, 2004 : 129), définissant pour Jaya un lieu de recueillement.

Nous avons pu identifier plusieurs fonctions à ce monument, autres que le support de mémoire comme lequel il a été conçu. Premièrement, il est défini comme le point de regroupement du *huntap*, alors que celui-ci dispose d'une grande place centrale complètement désinvestie. Ainsi, les réunions formelles et informelles s'y tiennent, notamment lorsqu'il s'agit de recevoir des membres du gouvernement afin de déposer plaintes et réclamations; et des prières collectives y sont organisées une fois par an autour du 28 septembre. L'espace est également largement investi par les enfants qui viennent y jouer, marquant leur passage et leurs amours à l'aide de petits graffitis. Régulièrement, les jeunes parents du *huntap* y emmènent leurs enfants, puisque l'espace dédié au monument est le seul espace où parents et enfants peuvent se regrouper. Nous y avons aussi vu des jeunes étudiantes, invitées à visiter ce monument par leur professeur afin de réaliser un exposé scientifique sur les séismes. Deux fois par semaine, il est investi par un groupe de femmes musulmanes apprenant à lire et comprendre le Coran. L'atelier est animé par deux femmes dont Mawar, issue d'une association de prédication musulmane. Elle m'explique que cet atelier a pris place ici à la demande de la communauté des femmes du *huntap*, afin d'agir comme une forme de « *trauma-healing* ». En effet, les femmes indonésiennes étant largement plus cantonnées au domicile familial que les hommes puisque beaucoup d'entre elles n'occupent pas d'emploi, rester au *huntap* tout la journée à se remémorer les mauvais souvenirs du désastre était largement considéré comme un quotidien morose. Aujourd'hui, l'atelier réservé aux femmes leur permet de se rejoindre deux fois par semaine et d'apprendre à lire. Mawar utilise les enseignements du Coran afin d'apporter des réponses aux questions que se posent les femmes sur le désastre, et en choisissant certaines sourates pour leur sens, les aide à aller de l'avant et à se détacher peu à peu du traumatisme.

Finalement, ce monument qui fait cohabiter les initiatives gouvernementales et locales, revêt toutes les qualités nécessaires à l'élaboration d'un monument, présentes dans les installations d'initiatives locales. Premièrement, il s'inscrit à l'instar du monument d'Mpanau comme un espace de socialisation et incarne la mémoire de l'événement. Par les gravures qu'il porte, il se dresse comme un véritable monument aux morts, en remplissant la fonction de transmission de l'événement en réinvestissant la langue kaili. Ainsi, il symbolise à la fois la

perte et le souvenir, à l'image du couple oubli-mémoire. Toutes les formes d'expression mémorielle vues jusqu'à maintenant partagent une chose en commun : une forte volonté d'inscrire un événement dans une Histoire officielle et écrite, de peur qu'elle ne se dérobe. Ainsi, les problématiques autour de l'élaboration du support mémoriel renvoient intrinsèquement au couple indissociable mémoire-oubli : c'est parce que l'on peut oublier que l'on s'impose le « devoir de mémoire », qui doit être différencié de la mémoire spontanée. L'événement *doit* être remémoré afin de le transmettre aux nouvelles générations afin de conserver la mémoire de l'événement et d'en tirer des leçons. En choisissant les thèmes de la mort et de la destruction, certains monuments prennent une véritable dynamique propre au monument aux morts. Si les dialogues semblent difficiles entre les communautés de rescapés et les instances gouvernementales, les monuments d'initiative populaire s'imposent comme de véritables lieux de mémoire et rencontrent un franc succès parmi les membres de la communauté. Au contraire, les projets gouvernementaux suscitent le doute et parfois la colère ou sont totalement désinvestis par les populations. Il semble évident ici que le gouvernement ne prend pas en compte dans ces projets les fonctions du monument imaginées par les rescapés, ni la volonté de lier cette mémoire avec la tradition kaili. Deux visions s'affrontent ici entre détruire et reconstruire et conserver les ruines. Cependant, les désaccords sont inhérents à l'élaboration d'un support de mémoire : la mémoire n'est jamais unique (Halbwachs, 1997) et est toujours imbriquée dans des processus de (dé)constructions : elle est constamment activée et redéfinie en fonction des groupes qui s'en saisissent (Melenotte, 2023).

c. Commémorer

L'élaboration de plusieurs monuments, d'initiative locale ou institutionnelle, s'accompagne également de plusieurs types de commémoration qui viennent animer régulièrement ces lieux. Les défunts de la catastrophe font d'une commémoration particulière et sont célébrés chaque année selon le calendrier musulman lors de la période précédant le Ramadan et le jour de l'Aïd al-Fitr, ainsi que chaque 28 septembre. A ces dates, les familles se rendent sur les lieux d'inhumation de leurs proches afin de s'y recueillir. Les stèles funéraires installées sur la fosse commune de Poboya sont au centre de rituels de commémoration de la mort, conformes à la tradition musulmane. Avant le Ramadan,, les familles des défunts se rendent à Poboya pour veiller au bon entretien de la pierre tombale : elle doit être soignée et protégée du soleil afin de permettre un repos tranquille au défunt. Les fleurs fanées sont

remplacées par des fleurs fraîchement coupées, la tombe est nettoyée à l'eau et plus rarement, les écritures peintes sont rafraîchies et les éléments cassés sont remplacés. Chaque famille que nous y avons observé pratiquait le même rituel : une bouteille d'eau potable est ouverte et son contenu est versé en trois gestes sur la tombe, supposément de la tête aux pieds, la tête se trouvant en direction de la Mecque. Avant ou après cette procédure, la sourate *Al-Fatiha* est récitée ensemble par tous les membres de la famille, puis un temps de prière silencieux est observé. Si la plupart des stèles funéraires présentes à Poboya ne confirment pas la présence du corps à l'intérieur de la fosse, certaines familles ne souhaitent pas y apposer de tombe sans être sûr du lieu de repos de leur proche. Ces familles investissent alors plutôt les lieux de la disparition lors des commémorations. A la plage, les proches du défunt déposent individuellement des fleurs au bord de l'eau, en priant. Les 28 septembre, des journées de prières collectives (*dzikir*) sont organisées dans les différentes zones sinistrées et dans toutes les mosquées de la ville, afin de faciliter le passage des âmes errantes vers l'au-delà. Ces pratiques ne sont pas figées et sont en pleine évolution : en raison de notre présence et de nos discussions, Diane et Alde ont pour la première fois depuis le séisme déposé des gerbes de fleurs à la plage de Talise et à Poboya, dans l'espoir que leur père repose dans un de ces lieux.

Depuis 2021, le gouvernement de la ville de Palu organise des événements commémoratifs regroupant des prières communes (*dzikir*) dans de grands espaces, ouvert à tous et toute la journée, ainsi que des ateliers de « réflexion » (*refleksi*). Animées par des conférenciers et docteurs en sciences sociales ou physiques, elles affichent clairement une volonté de tirer des leçons de cet événement pour l'avenir afin de réduire les risques liés aux catastrophes naturelles. Conçu comme une épreuve envoyée par Allah, les rescapés sont invités par les spécialistes religieux à « faire la paix avec le désastre »³⁸ grâce à une introspection. Pour le quatrième anniversaire, les membres du gouvernement local ont déposés des pétales de fleurs sur la plage de Talise, à Balaroa et à Petobo³⁹, à l'image du dépôt de fleurs effectué dans les cimetières. Plus récemment, en 2023, la portée scientifique du désastre du 28 septembre est évoquée par les conférenciers pour les articles scientifiques dont il fait l'objet afin d'en décrypter les causes et les mécanismes⁴⁰. Si les affiches annonçant l'événement commémoratif de 2023 sont encore présentes dans la ville de Palu, elles n'ont pourtant jamais été évoquées spontanément par les rescapés. La *dzikir* à laquelle nous avons

³⁸Pemerintah Kota Palu, le 28/09/21, « Refleksi Tiga Tahun Bencana Alam Gempa, Tsunami, dan Likuefaksi ».

³⁹ Daerah, 28/09/2022, « Refleksi 4 Tahun Bencana Gempa, Tsunami dan Likuefaksi. Pemkot Palu Tabur Bunga di 3 Lokasi », *Netiz.Id*.

⁴⁰ Detik, 28/09/23.

assisté et qui a lieu tous les vendredis dans une mosquée proche de la plage a d'intéressant qu'elle ne mentionne aucunement le drame. Les fidèles sont invités à prier et à réciter des sourates pendant environ une heure, sans entendre le nom des victimes ou que l'accident ne soit adressé. Cette particularité renvoie à l'interdépendance de la mémoire et de l'oubli : pensée comme un mal qui ronge les familles, toujours sans réponse six ans après l'événement, la catastrophe est ici « traitée » au sens de guérie en éludant le drame dans une logique curative de l'oubli (Clavandier, 2004a).

A l'instar du gouvernement, les communautés de survivants s'organisent elles aussi pour cette journée, en cercle plus intime. Au village de Petobo, plusieurs rassemblements sont organisés à l'initiative des voisinages. Dans le quartier du village où nous avons l'habitude de nous rendre, l'Erwe Iman a fait installer à l'entrée une affiche avec le visage des défunts et disparus de leur lotissement à l'occasion des trois ans de la liquéfaction. Tous les ans, ils organisent eux aussi des prières de groupe -chrétiennes, musulmanes et hindoues- où sont conviés tous les anciens et actuels résidents, permettant de rassembler un voisinage aujourd'hui éparpillé dans les *huntap*. Depuis 2020 au *huntap* de Duyu, les résidents organisent un rassemblement commémoratif tous les 28 septembre auquel sont conviés des dirigeants spirituels. Les prières collectives se tiennent toute la journée, dans la mosquée et dans la rue, puis les communautés de femmes préparent un repas collectif offert. Autour des zones sinistrées, des rassemblements spontanés et plus intimes prennent aussi place en ce jour. Si le deuil individuel est largement intime, en cas de catastrophe, le deuil se socialise et les manifestations collectives deviennent nécessaires puisqu'elles soutiennent un besoin de reconnaissance crucial pour les survivants (Hanus, 2003). Putri, une habitante du *huntap* de Balaroa, va régulièrement visiter son ancienne maison aujourd'hui en ruines à l'occasion du 28 septembre afin d'y déposer quelques pétales de fleurs. Si elle n'a perdu aucun membre de sa famille, elle considère que perdre sa maison nécessite un deuil qu'elle tente de finaliser jour après jour. A proximité de sa maison, située sur la rue Manggis à Balaroa, plusieurs groupes isolés viennent prier pour le repos des défunts ensevelis sous cette épaisse forêt. Finalement, ces espaces sinistrés qui portent la « trace » (Candau, 2002) sont activement investis par la population locale et considéré comme de véritables « lieux de mémoire » (Nora, 1997) à l'instar de la fosse commune de Poboya, au détriment des monuments officiels plutôt investis pour leur praticité et par les institutions, que l'on pourrait plutôt catégoriser de « lieux d'histoire » dont Pierre Nora fait remarquer la faible efficacité en termes de définition de la mémoire.

D'une manière plus moderne, les rescapés se saisissent d'un autre support de commémoration : les réseaux sociaux. Perwi est fonctionnaire au département des transports de la ville de Palu et vit à Petobo, où il était présent lors du drame. Réquisitionné par le gouvernement afin de participer aux recherches de survivants et d'aider la population dans les premiers instants post-catastrophe, il nous explique avoir pris de nombreux clichés. Quelques heures après notre rencontre, je découvre, horrifiée, la violence des photographies et des vidéos qui viennent de me parvenir. Les images capturent des corps sans vie alignés le long de la plage, sur lesquels des couvertures ont été apposées afin de cacher leur nudité; une autre vidéo met en scène une pelleteuse ramassant des corps inertes mélangés à la boue; d'autres encore sont filmés par des rescapés alors que le sol craque sous leurs pieds, ou que la vague emporte des centaines de personnes qui tentent de fuir sous les cris de dizaines de personnes implorant l'aide de Dieu. Stupéfaite, ma réaction fera sourire Perwi quelques jours plus tard. Si la plupart des clichés ne sont pas les siens, Perwi m'explique avec quelle facilité il les télécharge depuis des discussions échangées sur *Whatsapp* ou depuis des publications sur *Facebook*. Perwi récupère ces clichés, et en fait la collection « pour se souvenir » : chaque 28 septembre, ces images resurgissent sur les réseaux sociaux et sont échangées. Comme pour me rassurer, Iman m'explique qu'il n'est pas le seul à collectionner ces photographies et que lors des excavations, ils ont été forcés d'empêcher physiquement l'accès aux fouilles aux rescapés curieux. Cette pratique, essentiellement masculine, qui a tendance à provoquer le dégoût chez la plupart des femmes n'est pas réellement cantonnée qu'à l'événement de 2018. Les indonésiens sont en effet régulièrement confrontés à des images violentes sur les réseaux sociaux, dont ils sont très friands : plusieurs fois, on m'a montré des vidéos et des images d'accidents mortels sans que cela ne semble évoquer de sentiment intense chez mes interlocuteurs. Ce qui est pertinent ici c'est la circulation des ces données, comme cyclique, autour de la date anniversaire de l'événement. Plusieurs sinistrés de Palu m'expliquant ainsi que dans la semaine suivant le séisme, ils ont vu fleurir sur la route de nombreux panneaux du gouvernement interdisant la diffusion d'images et de vidéos afin de ne pas alimenter le traumatisme déjà présent. Ainsi, si le partage de photographie entretient un besoin mémoriel, il correspond également à un comportement induit par les médias de masse : en prétendant informer, ils thématisent le regard porté sur le désastre (Solomon-Godeau, 2010) et entretiennent une culture de l'événement et participent à un voyeurisme qui entoure les catastrophes naturelles (Lévy & Olazabal, 2006).

Aux récits viennent donc se compléter les photographies afin d'illustrer l'ampleur du désastre. Malgré son incapacité à rendre compte de ce qu'il représente, le cliché agit selon Roland Barthes comme un « certificat de présence » (Solomon Godeau, 2010) : j'étais là et quelque chose s'est passé. Cette idée est d'autant plus mise en avant par le caractère exceptionnel et violent de l'événement, perçu comme un temps fort de la vie collective. Ainsi, photographie et récits sont liés par l'incapacité du cliché à rendre compte de ce qu'il représente mais deviennent ainsi complémentaires afin de tenter de prouver la véracité de l'événement. L'idée de collection, rapportée par Perwi, renvoie également à l'idée d'archives dans un but de faire mémoire. Par exemple, lors de ma visite à l'hôpital de Petobo, le directeur Gusti utilise des photographies prises avant et pendant l'événement afin de me raconter sa gestion de la crise au sein de l'hôpital. Les photographies adoptent donc une fonction mémorielle mais agissent également comme un complément des récits. En reprenant la notion de Pierre Nora, Marianne Hirsch (2012 : 22) théorise la photographie comme un « lieu de mémoire », spatialisant la mémoire de l'événement. Ainsi, l'espace virtuel est saisi par les rescapés comme un lieu d'expression et un support mémoriel, facile d'accès, de libre contribution et renouvelable à l'infini. Faire circuler ces photographies permet de cantonner la catastrophe à des pratiques circonscrites, et permettent donc l'oubli de la catastrophe au quotidien (Reitz, 2011).

A l'instar des monuments, les pratiques de commémorations prennent des formes différentes selon les acteurs qui en sont à l'origine. Si les monuments officiels sont plus largement investis par les institutions gouvernementales, les rescapés se recueillent dans des lieux de mémoire symboliques de l'événement : zones sinistrées, sépultures et anciennes demeures. Au détriment des personnalités gouvernementales, les rescapés se tournent plutôt vers les leaders religieux pour officier leurs cérémonies, mettant en scène le rapport difficile qu'entretiennent les rescapés avec le gouvernement. Ainsi, qu'elles soient d'origine institutionnelles ou populaires, les commémorations célébrées à Palu ont toujours pour arrière-plan la mort et la perte humaine massive. Si les *dzikir* de groupes permettent aux rescapés de trouver un refuge dans la religion, elles ont pour but principal de prier ensemble et massivement afin de libérer l'âme des disparus que l'on pense coincés sur Terre. De la même manière, semer des pétales de fleurs sur les lieux sinistrés renvoie au rituel funéraire pratiqué sur les tombes individuelles et collectives à Palu. Ainsi, commémorer la catastrophe permet d'inscrire l'événement dans le registre du souvenir, et d'effectuer par la même occasion la même opération pour les défunts. Cantonner la commémoration aux espaces sinistrés

comme Talise, Petobo et Balaroa permet vient s'ajouter à une séries d'opérations détaillées dans le chapitre un permettant de faire basculer ces territoires en tiers-lieux, autrefois habités et aujourd'hui inscrits eux-aussi dans un registre du souvenir, liant de manière définitive un territoire et son histoire. Avec la catastrophe, le deuil sort de l'intime pour devenir un deuil collectif et font émerger un fort besoin de commémoration (Hanus, 2003). Cependant, il est important que l'individu ne se perde pas dans le collectif, et la commémoration collective nécessite une part d'individualisation notamment dans les cas où les corps n'ont jamais été retrouvés (Hanus, 2003). C'est ce que l'on remarque dans l'initiative de Balaroa : la collecte du nom des victimes est un élément central à l'élaboration du monument. Finalement, ces espaces de commémoration s'inscrivent pour les rescapés comme de véritables lieux de mémoire au sens de Pierre Nora, en ce qu'ils portent la trace de l'événement. Au-delà de la symbolique de la puissance dévastatrice éminente à la ruine, elle est également pensée comme la dernière demeure d'une famille déplacée ou d'une famille disparue, symbolisée par la présence supposée de spectres, et constitue un lieu du deuil à part entière, apte à recevoir une cérémonie de commémoration. La mémoire commémorative vient ainsi instaurer un retour à l'ordre (Clavandier, 2004), en relayant la catastrophe et ses victimes au registre du passé et du souvenir; tout en les faisant réapparaître dans les cadres bien définis par la commémoration.

II. Réactualiser les savoirs traditionnels kaili

Le désastre de 2018 n'est pas le premier à avoir frappé la baie, mais il est le seul de cette ampleur dont les générations actuelles peuvent témoigner. En les interrogeant sur les désastres plus anciens, nos interlocuteurs nous ont permis de s'immiscer dans une partie de la mémoire collective kaili à la rencontre de leurs toponymes, mythes et de histoires orales. Nous avons également tenté de comprendre avec eux ce que contient la « *mentalitas kaili* », si souvent évoquée pour justifier un comportement ou une prise de décision, et d'analyser la place du désastre dans l'identité kaili.

a. Une histoire locale des désastres

Si certaines histoires orales font état de désastres datant du XIXe siècle, la date la plus ancienne qui nous ait été communiquée est le séisme de 1927. Les événements de 1927, 1938

et 1968 sont conservés dans la mémoire collective kaili comme des événements désastreux, même si leur contenu varie parfois d'une histoire à l'autre, du séisme au tsunami. Les phénomènes naturels possèdent leur propre dénomination en langue kaili, témoignage de l'ancienneté de ces phénomènes dans la baie de Palu : le terme *nalodo*, exprimant l'action du sol qui s'effondre correspond au phénomène de liquéfaction du sol; le terme *nalingu* exprime lui aussi une action avec le suffixe *na-* et *lingu* qui signifie trembler; quant au tsunami c'est sous l'appellation *bombatalu* qui signifie littéralement « trois vagues » qu'il est évoqué. Ces informations nous sont parvenues en consultant le monument aux morts de Balaroa et en dialoguant avec quelques interlocuteurs privilégiés tels qu'Harto, spécialiste rituel kaili.

D'autres descendants kaili ont à nous expliquer la signification des toponymes dans la région de Palu, qu'ils considèrent gardiens de certains savoirs sur le territoire traditionnel kaili. Tamsir, descendant de la cinquième génération du dernier roi de Palu, nous explique que le nom de la ville provient du kaili *Palué* qui signifie « plage ». Cette donnée est d'ailleurs fondamentale à l'histoire de l'implantation des kaili dans la baie. Présentés comme un peuple originaire des montagnes qui entourent Palu, les kaili se seraient progressivement installés au niveau de la mer à la suite de la descente des eaux, révélant une plage prête à être utilisée. Concernant le hameau de Duyu, plusieurs rescapés tentent de le définir par un mouvement du sol, ou encore l'effondrement du sol, ou même parfois liquéfaction. Le village de Balaroa, porte quant à lui le nom d'une plante très présente dans le quartier que nos interlocuteurs nous ont montré plusieurs fois sans insistance. En réalité, le terme kaili « *balaroa* » fait référence à une espèce appelée « *Kleinhovia hospita* » en latin qui pousse abondamment à proximité des rivières. Plusieurs membres du musée de la ville de Palu nous ont d'ailleurs confié que Balaroa était à l'origine un étang, ou le lit d'une rivière ancienne. Proche de la plage de Talise, un quartier appelé Besusu signifie selon Edi « personnes qui se douchent ». Plus loin, à proximité de la maison d'Anas, un autre quartier est appelé Padang Jakale qui signifie « bateau retourné »; situé juste à côté de Massomba ou « voile ». Les recherches géologiques menées a posteriori ont déterminé que les sites touchés par la liquéfaction présentaient des sols très stratifiés et saturés en eau ainsi qu'une présence importante de sable. Si les zones sinistrées des villages de Petobo, Jono Oge et Sibalaya étaient situés à proximité de systèmes d'irrigation dont la rupture est à l'origine du phénomène de liquéfaction, les conclusions démontrent la présence d'une nappe phréatique très peu profonde et des sources d'eau dans la zone sinistrée de Balaroa (Rohit, 2021). Concernant les zones à proximité de la plage, les toponymes sont considérés par la population locale comme des indications de tsunamis

passés. Ces toponymes, qui fournissent ainsi des précisions sur la nature du lieu et sur les événements qui s'y sont déroulés, proviennent selon nos interlocuteurs de la période précédant l'islamisation de la population kaili.

Traditionnellement transmis à l'oral, ces éléments semblent aujourd'hui largement méconnus des descendants kaili qui ne sont pas volontairement impliqués dans une dynamique de conservation des savoirs traditionnels. Avec le désastre de 2018, la transmission de ces savoirs considérés en perte par les membres de la communauté a connu résurgence, élargissant ainsi ces savoirs aux populations non-kaili. Il n'est pas rare en effet de dialoguer avec des habitants de Palu qui affirment avoir entendu pour la première fois la signification de toponymes après le désastre. Pour les acteurs impliqués dans la conservation de la culture kaili, cette résurgence est considérée comme une chance à exploiter. C'est d'ailleurs ce qui a motivé le choix de l'inscription bilingue indonésien-kaili sur le monument aux morts du *huntap* Balaroa : selon l'Erte du *huntap*, il est impératif que les nouvelles générations se familiarisent avec la langue kaili puisqu'elle est vecteurs de nombreuses informations utiles à la pratique des territoires kaili. C'est également au travers des éléments du paysage que les rescapés entendent transmettre la mémoire de l'événement. Des antennes de télécommunications déplacées par la liquéfaction, ou des cocotiers en ville sont identifiés comme des « traces » du désastre, que certains de nos interlocuteurs ont tenu à nous montrer. Aujourd'hui, il n'est pas rare d'entendre toutes sortes d'histoires sur la zone rouge de Balaroa : certains disent que le désastre aurait creusé trois grands gouffres d'eau au milieu de la zone, ou encore que des débris y seraient tombés et auraient été retrouvés bien plus loin dans la mer. Si ces rumeurs sont difficiles à vérifier, elles justifient pourtant l'interdiction d'accès à la zone. Lors d'un entretien avec Nenek, un homme très âgé habitant sur la rue Manggis, il nous a confié qu'au temps où il était enfant et que la zone sinistrée n'était pas encore habitée, ses grands-parents racontaient une histoire similaire afin de lui interdire d'y accéder. Ainsi, la résurgence de ce type de récit s'inscrit elle aussi dans un prolongement de la culture kaili, qui a pour tradition d'émettre des avertissements de manière implicite.

Au Cameroun, le sociologue Brice Molo (2019) repère un phénomène intéressant à propos des éruptions limniques et les rumeurs qui y sont associées : afin de perpétuer l'accès d'interdit à ces zones, les rumeurs s'inspirent d'histoires anciennes. C'est notamment le cas avec ce qui est décrit comme un « trou relié à la mer », qui aurait pris forme après l'événement dans la zone de rouge de Balaroa. En parlant avec Nenek, nous nous apercevons

que l'histoire de ce puits est avérée mais très ancienne : il renvoie à l'ancien lit de rivière sous la zone qui reste encore connecté à la plage quelques kilomètres plus loin. Nenek nous explique que cette était déjà formulée lorsqu'il était enfant, par ses grands-parents. Ainsi, ces rumeurs font de la catastrophe une importante source de reviviscence des croyances populaires transmises de génération en génération (Molo, 2019). Plus récemment, une nouvelle rumeur consiste à dire que certains hommes ont été vus en train de pêcher dans ce gouffre et a pour cause de provoquer du dégoût chez son interlocuteur. Encore une fois, les conditions d'accès à la zone sont très difficiles et peu de gens semblent s'y aventurer, rendant peu plausible cette rumeur. Cependant, dans la logique de la tradition kaili, nous pouvons imaginer que cette rumeur remplit elle aussi un autre avertissement : ne pas consommer des aliments issus de la zone sinistrée. Des savoirs anciens concernant le paysage sont aujourd'hui partagés, comme la présence de manguiers et de coraux dans la province de Sigi, indiquant que la ville de Palu est une ancienne plage; ou la présence d'une végétation luxuriante à certains endroits de Petobo, indiquant une rivière aujourd'hui asséchée. Si les toponymes semblent, au moment du désastre de 2018, désuets, d'autres éléments d'une culture du risque locale ont permis à certains rescapés d'échapper à la mort. Tamsir vit à proximité d'un petit palais en bois appelé Banua Oge, ancienne résidence du dernier roi de Palu. Aujourd'hui restaurée, cette demeure est construite selon l'architecture traditionnelle Kaili : entièrement en bois et construite sur pilotis, dont la base est constituée de morceaux de bois croisés, permettant à la structure d'être flexible en cas de séisme. Sa structure la rendant résistante aux aléas sismiques, le palais a largement été considéré comme un espace de refuge en cas de séisme durant l'époque contemporaine du roi. En 2018, Tamsir a ainsi vu six familles s'y réfugier; alors que lui-même ne connaissait pas l'utilité de son architecture.

Ainsi, comment expliquer que ces espaces aux toponymes plutôt explicites soient des endroits densément peuplés ? Premièrement, les kaili transmettent leurs terres de générations en générations mais le savoir lié aux toponymes étant largement considéré comme perdu, les rescapés justifient la densité de population de ces zones par l'ignorance des nouvelles générations. En outre, la majorité des habitants de la zone sinistrée de Balarooa provient d'autres localités de Sulawesi, n'étant donc pas au fait du risque de liquéfaction de la zone. A ce sujet, Nur nous explique qu'étant d'origine bugis, elle a choisi d'acheter une propriété à Balarooa et a ignoré les avertissements de son collègue kaili en justifiant du nombre d'habitants de la zone. Ensuite, l'utilisation d'un registre de langue ancien dans l'élaboration des toponymes les rend difficile à comprendre pour les nouvelles générations, au sein desquelles

les locuteurs des langues kaili s'amenuisent peu à peu. Finalement, ces avertissements intégrés dans les toponymes s'inscrivent dans une tradition orale kaili qui consiste en une utilisation généralisée du registre implicite, à l'exception de rares aînés ayant directement transmis leurs expériences aux petits-enfants. Les avertissements ne sont donc que rarement formulés clairement mais seulement contenus dans la signification du toponyme. Cet élément de la culture orale kaili nous a d'ailleurs posé quelques soucis avant que nous puissions l'identifier clairement. Ainsi, une question posée frontalement est généralement évitée en racontant d'autres anecdotes sur le même sujet. Cet aspect du langage kaili se retrouve ainsi dans la vie quotidienne, et est renforcé lorsque sont abordés des sujets appartenant au domaine du mystique tels que les situations paranormales, ou la question des ancêtres et de Wentira.

Le séisme de 2005 a également joué un rôle important dans la réaction des populations locales au désastre de 2018. 13 ans auparavant, un séisme de magnitude 6.2 avait frappé la ville, engendrant un décès et quelques blessés. Ainsi, quand le séisme de 2018 secoua la ville, la première pensée de nombreux rescapés fut d'attendre que cela se termine, sans chercher à fuir, piégeant ainsi de nombreuses personnes sous les décombres. En contrepartie, les récits d'un nombre majoritaire de rescapés témoignent d'une connaissance des conduites à tenir en cas de séisme. Dans la zone sud de Palu et la zone de Petobo, beaucoup ont fui vers l'aéroport, loin de la mer et sur un terrain plat. Dans la même idée, des rescapés ont occupé durant plusieurs jours des champs éloignés des bâtiments et de la côte, notamment à proximité du BMKG de Balaroa proche du actuel *huntap*, rassurant par son statut gouvernemental. Si ces comportements témoignent d'une expérience certaine, ils ont parfois faillit à leur tâche face à l'incapacité à prendre en compte le risque de liquéfaction du sol que beaucoup ignoraient : des rescapés ont disparus après s'être regroupé dans un champ à Balaroa, ou après avoir couru dans les montagnes en direction de la vague de boue. Concernant le tsunami, un certain nombre de victimes semblaient ignorer la possibilité d'un tsunami dans la baie et ont fui vers les montagnes en criant « *air naik* » (l'eau monte) à la vue d'une vague en formation. Ainsi, le séisme de 2018 a montré une certaine expérience des catastrophes naturelles chez les habitants de la baie mais a également introduit de nouveaux risques à prendre en compte, telle que la liquéfaction des sols, introduisant la montagne comme une nouvelle zone à risque comme l'explique un habitant de Petobo qui traduit ce comportement en termes de « conscience du danger ». En conclusion, le désastre a permis de réactiver des histoires orales kaili et de redonner un sens aux toponymes kaili en les diffusant

à un public plus large. Il s'impose pour certains acteurs comme une opportunité de raviver la culture et les langues kaili en liant de manière intrinsèque les catastrophes naturelles à la culture kaili.

b. Transmettre la mémoire du désastre, transmettre l'identité kaili ?

Aujourd'hui, on observe une véritable volonté des rescapés d'origine kaili de transmettre la mémoire de l'événement de 2018. Si les Kaili tentent de remettre aux goûts du jour leurs termes spécifiques et leurs toponymes, les habitants de Palu non-kaili tentent eux aussi de diffuser leur savoir auprès de leurs petits-enfants qui n'ont pas connu l'événement et regrettent parfois que leurs aînés n'aient pas transmis la leur. Ainsi, quand des petites secousses se font sentir, les récits du désastre sont réactivés et partagés aux plus jeunes. Le Dr. Lukman, dont nous avons évoqué le recueil de récits au chapitre deux, donne un autre sens à son initiative en l'inscrivant dans une dynamique de sensibilisation des nouvelles générations en suppléant la qualité orale des histoires kaili par l'écrit. Une grande majorité des rescapés s'inscrivent dans cette mouvance qui vise à conserver et promouvoir la culture kaili considérée en perte au travers de la mémoire collective de l'événement de 2018. C'est notamment le cas d'Harto, dont le sentiment de perte a motivé la création de son association : à l'aide de collaborations avec les écoles et les centres d'arts, ils organisent des festivals et des spectacles de danse et de chants kaili ainsi que des cours de renforcement de langue Kaili Ledo. Harto est également un grand collectionneur d'objets antiques cérémoniels kaili et se place en gardien de savoirs rituels kaili, que de nombreuses personnes vont consulter. Il n'est ainsi pas le seul à regretter la perte de connaissances ancestrales, comme nous l'a très rapidement expliqué Alrham après deux jours passés sur le terrain : « nous, on a perdu tous nos rituels ». Si les éléments que nous avons listés jusqu'à présent permettent d'affirmer que cette idée est fautive, ce sentiment est globalement partagé par les familles kaili, jusqu'à rendre l'oubli et la perte d'informations responsables du désastre.



Fig. 17 : Graffiti dans la ruine d'un bâtiment commercial à Komodo. Photographie de l'auteur; mars 2024.

Le graffiti présent sur la figure ci-dessus, réalisé à l'occasion du rassemblement organisé par l'artiste Lampurio que nous avons évoqué dans le premier chapitre, représente un arbre qui semble mort et sectionné mais dont les racines semblent nombreuses et profondes. A gauche de l'arbre est inscrit en indonésien : « *Karena lupa adalah bencana* » (« Parce que l'oubli est un désastre »). A gauche, on retrouve plusieurs symboles et leur nom en kaili dont un bateau abîmé « *sakaya* » (bateau) et dont le mât « *somba* » est brisée. Ces éléments font référence à l'histoire orale racontée à propos d'un précédent désastre à Palu, ayant donné le nom de Massomba au quartier affecté. Concernant l'arbre, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il symbolise la destruction engendrée par l'événement par son aspect et sa couleur mais la fin du graffiti étant arrachée, il n'est pas aisé de comprendre ce que qu'à voulu symboliser l'auteur en y ajoutant des racines aussi profondes. Elles pourraient renvoyer à des savoirs considérés comme enfouis ou oubliés comme le rappelle la principale inscription; ou renvoyer aux corps enfouis dont on ignore le nombre et l'identité. A droite, une inscription dit : « les anciens ne sont plus là pour perpétuer les rituels ». Ainsi, tout en conservant la mémoire du désastre, la

mémoire des toponymes et des histoires orales kaili, ce graffiti permet de transmettre ces éléments tout en renvoyant à une symbolique de la perte de savoirs anciens, partagés par la grande majorité de la communauté kaili. Finalement, face aux projets de mémoriaux plus institutionnels, l'expression artistique des rescapés offre « un art de mémoire alternatif et collectif particulièrement fécond pour faire mémoire “autrement” » (Melenotte, 2023), et d'une certaine manière, rétablissent et réactivent une mémoire considérée comme perdue.

Ainsi, de l'importance de conserver ces termes kaili dans la mémoire collective, Tamsir dit que les *bencana alam* (catastrophes naturelles) font partie intégrante de l'identité kaili et chaque génération se doit inévitablement d'en faire l'expérience puisqu'ils rythment l'histoire de la région de Palu et se répètent de manière cyclique. Minoritairement, Tamsir va jusqu'à trouver des aspects positifs au *bencana* : ils permettent d'éduquer et de sensibiliser les nouvelles générations et permettent la redécouverte d'artéfacts anciens, comme un ancien pylône de fer servant à indiquer les quais de Palu; ou encore la réapparition de rivières anciennes à Petobo et Balaroa. L'idée d'une reproduction cyclique des événements désastreux, tous les cent cinquante ans ou à chaque génération selon les versions, est en effet fréquemment mentionnée par la population kaili. Cette dernière est régulièrement mobilisée afin de justifier l'élaboration d'un monument ou d'une commémoration et critique par la même occasion tout ce qui peut renvoyer à l'oubli du désastre. Pour les acteurs des institutions officielles, c'est cette pensée taxée de « fataliste » qui empêche la mise en place d'une véritable « culture du risque » à Palu. Est-il cependant vraiment possible de postuler que cette culture n'existe pas déjà ?

En effet, la longue histoire des désastres à Palu que nous avons évoqué plus tôt a donné lieu à l'élaboration de différentes stratégies comme les toponymes, la transmission d'histoires orales porteuses d'informations et parfois même des musiques, qui constitue une partie intégrante à l'identité kaili. D'autres stratégies démontrent une longue tradition de gestion des aléas climatiques. Selon l'architecte Zaenal Siradjuddin, la population primitive kaili avait déjà développé une architecture en accord avec un principe cosmogonique nommé *Pehakovia*, symbolisant l'arc relationnel des humains envers les entités gardiennes des forces naturelles, en intégrant des objets ou des composants naturels à leurs habitats afin de prévenir les désastres et d'afficher une relation de confiance avec ces entités (Siradjuddin, 2020). Si cet aspect de la culture kaili ne m'a jamais été mentionné sur le terrain, l'importance de la construction de maisons en bois sur pilotis a été mentionnée par plusieurs de nos

interlocuteurs qui vantent les mérites des constructions de leurs ancêtres, plus résistantes aux aléas climatiques.

A mon retour en France au mois d'avril, j'ai retrouvé dans une des notes stockées dans mon téléphone un lien vers une vidéo postée sur YouTube⁴¹ en 2020 qu'un leader kaili m'avait conseillé de regarder. La vidéo, présentée comme un documentaire, met en scène un rituel kaili appelé « *Tolak Bala Pompaura* » prévenant des désastres. La vidéo débute par une réunion chantée en ancienne langue kaili dans laquelle on peut voir une barque décorée sur laquelle est apposé un panneau avec des inscriptions en kaili. Le bateau est ensuite transporté dans une procession jusqu'à la plage où il sera mis à l'eau, toujours accompagné de chants. Selon les informations contenues dans la vidéo, la réunion est appelée *nolibu* et se déroule dans une maison rituelle appelée *bantaya*, officinée par un *sando* et permet de déterminer le jour où la procession aura lieu. Le bateau est ensuite rempli d'offrandes préparées par la communauté, et le rituel se poursuit dans le même lieu pendant trois à sept jours. C'est par le chant appelé *gana* que les kaili prient assis en cercle autour de la barque afin de maintenir la sécurité du groupe et d'éviter les désastres. Finalement, la mise à l'eau est un geste symbolique qui vise à entraîner les mauvais éléments liés à des catastrophes passées ou futures. Après avoir visionné la vidéo, j'ai envoyé une capture d'écran à Anas de la pancarte en langue kaili. Voici la traduction proposée par Anas, traduite à nouveau en français : « Le gouvernement de la ville de Palu organise des rituels pour accueillir le festival culturel de la baie de Palu. Nous sommes frères et sœurs, soyons ensemble ». Publié le 4 juin 2020, le documentaire met en scène un rituel que je n'ai pas pu observer sur le terrain et que personne ne m'a réellement mentionné. Si ces informations proviennent d'une source inconnue, certains éléments semblent dignes d'une analyse. Tout d'abord, en tenant compte de la date de publication et des images de la baie dans le documentaire, nous pouvons affirmer que cette vidéo a bien été filmée après le désastre de 2018. C'est également ce que les inscriptions sur la pancarte nous confirment. Ici, le groupe kaili fait référence au festival *Palu Nomoni*, qu'une rumeur virulente rend responsable du désastre. En effet, comme nous avons pu le voir dans le chapitre deux, ce festival revêt une importance capitale pour les acteurs de la conservation de la culture kaili : il possède une fonction de transmission et de promotion de cette dernière. Finalement, l'utilisation de prières en ancienne langue kaili Ledo nous pousse à imaginer que

⁴¹ Vidéo intitulée : « Film Dokumenter Pompaura Ulujadi », publiée par KOMBUD Ulujadi, le 4 juin 202. URL : https://www.youtube.com/watch?v=rRPQmyHVkKA&t=6s&ab_channel=KOMBUDUlujadi

le rituel date au moins du temps où cette langue était encore d'actualité. La mention de ce documentaire nous apprend donc deux choses : ce rituel, dont les indices témoignent d'une certaine ancienneté, s'inscrit donc dans une longue tradition kaili de prévention du désastre. En outre, depuis 2018, ce rituel subit une transformation et est également utilisé à des fins politiques : réaliser ce rituel, c'est garantir la tenue d'un événement précieux pour les acteurs de la conservation.



IMAGE CACHÉE



Fig. 21 : Capture d'écran réalisée à 12 minutes 28 issue de la vidéo « *Film Dokumenter Pompaura Ulujadi* », publiée sur YouTube en 2020.

Ainsi, les toponymes, chants, histoires orales, l'architecture primitive, la lecture de son environnement et le rituel *Tolak Bala Pompaura* constituent tous la preuve d'une connaissance du territoire et d'une longue histoire des désastre dans la communauté, que l'on pourrait qualifier de « sous-culture du désastre » (Gaillard, 2008). Dans cet article collectif, les auteurs mettent en évidence l'existence de cette sous-culture en étudiant les réactions des différents groupes ethniques au tsunami de 2004 d'Aceh et démontrent que les groupes sensibilisés aux aléas naturels ont réagi plus rapidement en adoptant des comportements sécuritaires. A Palu, des résultats similaires apparaissent. D'après les récits recueillis des familles originaires du sud de Sulawesi (populations Bugis et Makassar), leur premier recours face à l'événement a été la prière islamique à l'intérieur de la maison ou la fuite vers l'intérieur de la mosquée, écartant ainsi la possibilité d'effondrement de ces bâtiments. D'un autre côté, la majorité des entretiens conduits avec les familles d'origine kaili démontrent d'une certaine expérience du désastre. Des rescapés de Balaroa et Mpanau nous expliquent avoir mis l'oreille à terre afin « d'écouter » le sol après la première secousse et y avoir entendu un

torrent, les poussant à évacuer précocement la zone évitant ainsi d’être emportés par la liquéfaction. Les pêcheurs de Kampung Nalayan ont survécu en majorité après s’être réfugiés dans les hauteurs du cimetière de Talise, identifiés depuis des générations comme une zone sécurisée en cas de désastre. Dans la zone de Talise et Lere, les rescapés se sont enfuis vers la grande mosquée de Palu, *Masjid agung darussalam*, construite en hauteur et désignée comme « mosquée d'urgence » ou dans le parking aérien du centre commercial Matahari. De nombreux rescapés nous ont également expliqué avoir survécu en analysant la météo qui leur paraissait étrange dès le matin, ou en observant le comportement des animaux. Ainsi, cette lecture attentive de leur environnement démontre une expérience certaine des désastres, alors qu'ils n'avaient pour la plupart jamais connu un événement de cette ampleur. Cela implique alors que ces savoirs ont été transmis au sein de ces communautés, et appliqués le 28 septembre, que Jean-Christophe Gaillard (2008) inclut sous le terme de « disaster subculture ». En désignant ces savoirs comme une partie intégrante de la culture kaili, la transmission de la mémoire de l'événement participe donc à la transmission et à la conservation de la culture kaili.

c. Résilience et « mentalitas kaili »

Si la communauté kaili de Palu est familière de certains événements désastreux, la transmission des histoires concernant les glissements de terrain semble être celle qui a essuyé le plus de difficultés. Ainsi, le mot « *likuefaksi* » n'est entré dans le vocabulaire des rescapés qu'après 2018, parfois considéré comme un phénomène unique.

« J'ai plus de 50 ans... Et j'entends tout juste parler du phénomène de liquéfaction, monsieur. Il s'avère que cette liquéfaction s'est produite à Palu, monsieur. Elle est Kaili. [...] Si c'est un tsunami, ça ne se passe pas juste au Japon, ça arrive dans beaucoup d'autres endroits. [...] Mais la liquéfaction est nouvelle, monsieur. La liquéfaction ne s'est produite qu'à Palu, monsieur. Au peuple Kaili. »⁴²

Entretien avec Achmad, survivant de Petobo.

⁴² Voir Annexe n°9.

En prenant connaissance de ce phénomène naturel, Achmad l'intègre directement à la culture et à l'identité kaili. Cette revendication de l'identité kaili lors des entretiens est fréquente, et utilisée pour justifier des comportements et une manière de percevoir le monde. Ainsi, cette *subculture* du désastre dont Gaillard (2008) parle est évoquée par la population locale sous le terme de « *mentalitas kaili* » (mentalité kaili). Erwin et moi avons pris connaissance de cette expression dès les premiers entretiens que nous avons réalisés en réponse à un de mes premiers questionnements : pourquoi les rescapés des zones rouges refusent de quitter leurs terres malgré le désastre qui s'est produit quelques années auparavant ? « C'est la mentalité kaili », nous a-t-on répondu. La première explication, que nous avons déjà évoquée dans le premier chapitre, renvoie à la transmission générationnelle des terres, et à l'incapacité de s'expatrier dans une nouvelle ville ou île où l'on ne possède pas de terres. Ensuite, cette mentalité atypique est régulièrement évoquée afin de justifier d'une reprise économique considérée comme rapide de la ville, au sein d'un discours décrivant des rescapés à la recherche d'activités rémunératrices dès les premiers instants post-désastre, comme en témoigne les articles du journal *Tribun Palu*⁴³. Cette idée est ainsi mise en comparaison avec la capacité de résilience des populations acehnaises lors du tsunami de 2004. Les habitants sont encore marqués par les images des rescapés acehnais en détresse qu'ils opposent à la devise du gouvernement de Palu : « *Palu kuat, Palu bangkit* » (Palu est fort, Palu va se relever). Ces comparaisons, si elles permettent aux habitants de se positionner sur l'échelle de la résilience, sont cependant à relativiser puisque le désastre de 2004 enregistrait une magnitude sismique et un tsunami beaucoup plus important qu'en 2018, touchant également un plus grand nombre de personnes. Ici, la vision que les habitants de Palu ont des acehnais est intrinsèquement liée à la représentation médiatique de l'événement.

Si la devise gouvernementale est encore fortement inscrite dans les esprits, le *Kepaladesa* d'Mpanau argumente la force de la « mentalité kaili » en m'expliquant que certains terrains de Petobo dont personne n'aurait voulu après le désastre sont aujourd'hui vendus au prix fort. Si au prime abord, cette remarque peut faire penser qu'une partie de la population semble déjà avoir « oublié » le désastre, le chef du village le présente ici comme une qualité. S'il le fait, c'est justement parce que la « mentalité kaili » suppose une sorte de force combative à l'égard des aléas naturels afin de viser un retour à la normale. Ainsi, de nombreux rescapés m'ont donc confié vouloir défier la catastrophe en continuant d'habiter

⁴³ *TribunPalu*, 13/11/19.

leurs parcelles à risque, ou d'occuper la digue malgré le risque de tsunami. L'évocation facile et détaillée des morts du désastre, qui nous a beaucoup étonnée sur notre terrain, est également partie intégrante de cette mentalité : elle suppose de ne pas s'apitoyer sur son sort et de mettre à distance l'événement, en rappelant systématiquement que « c'était il y a longtemps ». La religion joue également un rôle dans cette mentalité en permettant aux rescapés d'accepter une mort inévitable comme le décrit Perwi : « peu importe si je reste ici ou si je retourne à Toraja, si Dieu le décide je mourrai ». Si cet état d'esprit peut être maladroitement interprété comme un fatalisme latent, Monica Lindberg Falk démontre les bienfaits de la religion en tant de crise par la mise en œuvre des réseaux d'entraide basés sur une interconnaissance, ainsi qu'en proposant des réponses à des questions existentielles et des outils pour surmonter le drame (Lindberg Falk, 2012). Si ces observations prennent pour exemple la foi bouddhiste après le tsunami de 2004 en Thaïlande, des initiatives similaires ont pu être observées à Palu. Encore aujourd'hui, des organisations islamiques promeuvent des activités similaires. Au *huntap* de Balaroa, une organisation islamique féminine dispense des cours de lecture coranique afin de créer des cercles d'interconnaissance entre les femmes du *huntap*, tout en utilisant les enseignements religieux pour répondre à leurs incertitudes et leur peine, liés au désastre.

Ainsi, la « mentalité kaili » se définit essentiellement dans l'altérité : ceux qui ne sont pas d'ici sont partis, et les kaili sont restés. Au travers de la description de cette mentalité fournie par les survivants, on distingue les caractéristiques nécessaires à l'élaboration d'une résilience kaili. Cette résilience se construit à partir de plusieurs éléments : une histoire des désastres sur un territoire donné, une sous-culture existante du désastre dans la culture kaili et par une transmission active de la mémoire de l'événement de 2018. En effet, selon François Hartog, les termes de mémoire, patrimoine et commémoration « pointent tous trois vers un autre, qui en est comme le foyer : l'identité » (Hartog, 2003 : 132). Dans cette logique, la communauté kaili se saisit du drame pour le lier à l'identité du groupe et perpétuer la transmission de ses valeurs culturelles et sociales. Cette effervescence autour de l'élaboration de monuments, d'installations et de commémorations visant à perpétuer la mémoire de l'événement, caractéristique de la modernité, renvoie selon Pierre Nora (1984) à la disparition des « sociétés-mémoire » qui appelle donc à son sauvetage et à sa conservation. Face à l'angoisse de la perte, les pratiques viennent figer et muséifier la mémoire : « on ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus » (Nora, 1984 : 16). Ainsi, la distinction entre « mémoire vraie » et « devoir de mémoire » devient floue puisque que tout doit être mémorisé.

Dans une certaine mesure, c'est ce phénomène qui motive la communauté à se battre pour la tenue du festival culturel Palu Nomoni, Bobby à s'opposer à la destruction du bateau et Harto à chercher des fonds pour maintenir son « café-mémoire ». Cependant, le couple mémoire-oubli sont indissociables et c'est bien parce que l'on oublie que l'on peut se remémorer. Comme le rappelle Sabrina Melenotte, la mémoire n'est jamais unique et constitue un processus de construction, de déconstruction et de reconstruction permanente : elle est toujours « ouverte » et se redéfinit en fonction des groupes qui composent une société (Melenotte, 2023).

Conclusion

Ces deux mois passés à Palu, sur les traces du désastre, m'ont permis de partager pour un court instant, le quotidien des rescapés qui tentent de donner sens à ce nouveau monde et à la nouvelle composition du territoire engendrée par l'événement. Comme nous l'avons vu, le triple-événement du 28 septembre 2018 a fortement marqué les mémoires en créant l'absence par la disparition de corps, d'espaces familiers et d'espaces domestiques. Ainsi, les rescapés et habitants de Palu s'organisent collectivement afin de pallier ces manques : les ruines sont investies et conservées pour symboliser une époque proche détruite brusquement, les récits mettent en scène ce qui n'a été perceptible qu'un temps, les rites funéraires subissent des mutations temporaires afin d'intégrer ces disparitions extraordinaires, et les monuments tentent de rendre de nouveau visible ce qui a existé et qui n'est plus. De ce souvenir de la catastrophe, les survivants s'en saisissent afin de donner un sens à sa survenue. C'est dans cette optique que les efforts de mise en mémoire et patrimonialisation des espaces sinistrés se multiplient, afin de transformer la mémoire collective en un devoir de mémoire pour les jeunes générations. Face à la perte de leurs pratiques culturelles traditionnelles, la communauté kaili se saisit de l'événement afin d'actualiser la transmission de ces savoirs, utiles à la survie du groupe. En commémorant, les rescapés tentent de fixer de manière pérenne une mémoire qui, comme leur culture, est considérée comme appartenant déjà au passé. Ces pratiques d'hommage aux morts viennent insister sur la nécessité du rite funèbre, surtout en temps de catastrophe, en documentant ce que la disparition et l'inhumation collective, massive et anonyme fait aux vivants et aux défunts. Par toutes ces opérations, les rescapés de Palu contribuent activement à l'élaboration d'une mémoire collective officielle mais également plus intime, qu'ils inscrivent comme des expériences dans un récit de vie, ou plus largement dans une chronologie historique du peuple kaili. Participer à l'élaboration de cette mémoire collective, c'est tenter, jour après jour, de vivre sans être affecté, en oubliant par la catastrophe en la reléguant au registre du souvenir et du passé qui permet de s'en saisir à des moments clés, sans ne plus risquer qu'elle déborde sur le quotidien des rescapés, profondément marqués. Finalement, se saisir de la catastrophe comme outil ethnographique nous permet de mettre en lumière des personnages essentiels à la vie sociale et culturelle kaili, convoqués en temps de crise tels que la figure du *sakaya*. En considérant le désastre comme un « fait social total », son étude permet de mettre en lumière l'impact de global de

cette dernière sur toutes les strates de la vie sociale indonésienne et de documenter la manière dont les rescapés composent avec cet événement déconcertant.

Dans l'hypothèse d'un prolongement de cette recherche, nous aimerions approfondir l'héritage de la culture kaili dans la manière d'appréhender les événements catastrophiques aujourd'hui. La présence de l'ethnographe lors de la réalisation des rituels *Balia* ou *Pompaura Ulujadi* permettrait d'appréhender différemment la place du désastre dans la culture *kaili*. Dans quelques années, il serait pertinent d'observer si les projets mémoriels ont bien été élaborés, de quelle manière et avec quel soutien; en s'intéressant à la pratique de ces espaces qui, par une opération de monumentalisation, se transforment encore une fois. Un second voyage permettrait en outre de voir le processus de construction mémorielle à l'œuvre, une fois la phase de relogement aboutie. Dans 20 ans, en sera-t-il de même ? La réponse est bien entendue négative puisque c'est bien une des caractéristiques de la mémoire : malgré les supports de mémoire auquel on tente de la conditionner dans sa modernité, elle n'est jamais fixe et subit sans cesse de nouvelles mutations engendrées par les discussions, récits, gestes et pratiques qu'elle engendre et donc elle est au cœur. L'étude des pratiques de commémoration pour aussi être approfondie par la présence de l'ethnographe durant les mois de septembre et d'octobre, moment de l'année où la ville entière est tournée vers le souvenir de l'événement.

Annexes

Annexe n°1 : Liste des *huntap* dans la région de Pasigala, communiqué par Joko, intervenant dans le cadre du programme du CSRRP.

No	Lokasi Pembangunan	Jumlah Unit	Proses Penghunian				
			SK (Penghunian)	Serah Terima Kunci	Pindahan	Menghuni	Belum Menghuni
Hunian Tetap Tahap 2A							
1	Mandiri, Kota Palu	104	104	104	104	104	0
2	Talise Mpanau, Kota Palu	26		24	0	0	26
3	Wari Satu, Kab. Donggala	73	73	73	60	58	15
4	Tompe 1, Kab. Donggala	44	44	44	23	19	25
5	Tompe 2, Kab. Donggala	83	83	74	61	41	42
6	Tompe 3, Kab. Donggala	161	161	106	11	9	152
7	Lende, Kab. Donggala	68	68	64	27	26	42
8	Lompio, Kab. Donggala	18	18	18	16	16	2
9	Tanjung Padang, Kab. Donggala	13	13	13	13	10	3
10	Lende Ntovea 1, Kab. Donggala	10	10	10	10	10	0
11	Lende Ntovea 2, Kab. Donggala	44	44	42	41	41	3
12	Ganti, Kab. Donggala	17	17	17	17	2	15
13	Loli Dondo, Kab. Donggala	16	16	16	10	10	6
14	Loli Sakuran, Kab. Donggala	18	18	18	9	9	9
15	Loli Tasiburi III, Kab. Donggala	17	17	17	0	0	17
Total		712	686	640	402	355	357
Hunian Tetap Tahap Mandiri II (RFQ)							
1	Mandiri, Kota Palu	103	103	83	83	83	20
Hunian Tetap Tahap 2B							
1	Tondo 2, Kota Palu	961	0	0	0	0	961
2	Sibalaya Selatan, Kab. Sigi	118	118	110	25	24	94
3	Bangga Dusun 2, Kab. Sigi	146	146	0	0	0	146
4	Talise Parau, Kota Palu	27	0	0	0	0	27
Total		1252	264	110	25	24	1228
Hunian Tetap Tahap 2C							
1	Talise, Kota Palu	629	485	456	124	124	505
Hunian Tetap Tahap 2D							
1	Mandiri, Kota Palu	56	56	18	18	18	38
2	Talise, Kota Palu	64	64	63	40	40	24
3	Petobo, Kota Palu	113	61	0	0	0	113
4	Lende Ntovea 1, Kab. Donggala	20	20	0	0	0	20
5	Ujumbou, Kab. Donggala	46	0	0	0	0	46
6	Tondo, Kab. Donggala	35	0	0	0	0	35
7	Sibalaya Utara, Kab. Sigi	64	64	0	0	0	64
8	Bangga Dusun 1 & 3, Kab. Sigi	51	0	0	0	0	51
Total		449	265	81	58	58	391
Hunian Tetap Tahap 2E							
1	Petobo, Kota Palu	535	535	275	41	41	494
2	Petobo, Kota Palu	7	0	0	0	0	7
3	Poi, Kab. Sigi	25	0	0	0	0	25
4	Rogo, Kab. Sigi	14	0	0	0	0	14
Total		581	535	275	41	41	540
Hunian Tetap Tahap 2F							
1	Bangga Dusun 1 & 3, Kab. Sigi	90	0	0	0	0	90
2	Lende Ntovea 3, Kab. Donggala	50	0	0	0	0	50
3	Tompe, Kab. Donggala	14	0	0	0	0	14
Total		154	0	0	0	0	154
JumlahTotal		3880	2338	1645	733	685	3195
Dwi Minggu Sebelumnya (15/02)			2388	1549	683	616	3262
Kenaikan Progress Mingguan			-50	96	50	69	-67

Annexe n°2 : Retranscription et traduction vers l'anglais d'un extrait d'entretien avec M. Hidayat et ses collègues.

« – Selain itu kita ini orang kaili ini punya kebiasaan menjaga tanah leluhur.

– Ya.

– Jadi salah satu motivasi. Mereka tidak berpindah tempat meskipun tahu ada aktivitas kegempaan itu. Tapi karena ini adalah bagian tempat tinggal leluhur mereka, mereka harus stay disini

– Apa yang terjadi ? Apapun yang terjadi.

– Itu yang yang terjadi.

– Ya salah satu itu juga. dia bilang kan kalau dilahirkan itu kan ada ari-ari. Di Tanam di sini ditanam di sini. kami tetap menjaga ari-ari kami di sini.

– Itu salah satu faktor dominan itu. [...]

– Orang palu ini, ini, inilah, terlalu tinggi religiusnya. Dia lebih percaya tuhan daripada gempa itu.

– Yaitu mindset deh.

– Ya jadi [...]. Orang-orang palu mengatakan. Yaitu kehendak tuhan. Kita mau sembunyi di mana mati juga. »

« – Besides that, we Kaili people have a habit of protecting our ancestral lands.

– Yes.

– So that's one of the motivations. They don't move even though they know there is seismic activity. But because this is part of their ancestral home, they have to stay here.

– Whatever happens, happens.

– That's what happened.

– Yes, that's one of them too. He said that when you are born, there is a placenta. Planted here. We still keep our placenta here.

– That's one of the dominant factors.

– This Palu people is too religious. They believe in God more than the earthquake.

– It's a mindset.

– Yes, [...]. Palu people say that this is the will of God. Wherever we want to hide, we will still die too.

»

Annexe n°3 : Retranscription et traduction d'un entretien avec Achmad.

« Kalau saya bayangkan itu, saya bilang tanda kekuasannya yang maha pencipta yang kalau dipimpin ini tidak bisa kita hidup kalau dipikir secara karakter. Tapi karena kekuasaannya yang maha pencipta, masih bisa kita hidup dengan kesempatan hidup. »

« When I think about it, I say it's a sign of the power of the Almighty Creator, that if guided by Him, we wouldn't be able to live if we thought of it purely as humans. But because of the power of the Almighty Creator, we are still able to live with a chance at life. »

Annexe n°4 : Retranscription et traduction vers l'anglais d'un extrait d'entretien avec Abdurrahman.

« – Itu sekitar jam lima, sekitar empat lima. Saya dalam rumah sudah. Saya sudah mandi persiapan maghrib. Mulai dia guncang. Mulai orang teriak-teriak. Kiamat, kiamat, kiamat. Saya keluar lah dari dalam rumah. Ternyata ini. Di mana bilang kiamat? Saya balas lagi. Kiamat itu ada tanda-tanda dulu. Semakin banyak orang teriak. Lari om, lari om, kiamat. Mau lari ke mana? Mau lari ke mana nih? Kiri-kanan ini pada gelap semua. Saya lihat lah ada yang jalan, ada yang rumah jalan. Apa benar ini mungkin pusing saya atau bagaimana. Ternyata memang rumah itu jalan. Jalan itu rumah-rumah. [...] Bergeser kan, bergeser. Ada ledakan yang terakhir itu yang begitu dahsyat. [...] Ledakan, mungkin tabungkarnya itu yang perempatan. Tanah yang tabelah(terbelah) itu. Begitu dia ledakan itu Pak, semakin gelap. Orang sudah lari, semua lari. Saya ketinggalan di situ. Abu?

– Abu.

– Saya tertinggal di situ. Saya suruh anak saya yang satu, lari ko nak sama-sama kita. Begitu kita lari kan, kalau orang bilang kan : Kalau lari itu kalau musibah begitu. Mungkin gempa, harus ke lapangan. Tapi kita ke jalan memang kan.” Ternyata di jalan itu, begitu tengok ke kanan. Orang pada sudah ke bawah semua. Saya masih lihat itu aspalnya itu terbelah. Naik bergelombang, naik bergelombang. [...] Lainnya yang seperti yang di Indosiar itu, yang di Lagnat itu terbelah begini. Itu yang terabu, itu ada juga orang masuk. Masuk dalam yang terbelah itu Pak. Jadi saya lari, pontang panting lari. Sekitar empat puluh meter mungkin saya di rumahnya Lurah sudah perempatan ke sini itu Pak. Gimana sudah saya. Pas saya bangun itu, sudah gelap semua. Berarti saya ini pingsan, ternyata tidak. Memang saya masuk dalam got. Masuk ke begitu, saya lihat sudah semakin gelap. Suara orang kurang suara bergemuruh. “Tolong teriak Allahu Akbar”. Puji Tuhan apa semua kan. Saya lari ke arah selatan ini [...]. Ada saya berdiri-berdiri tadi di situ. Jadi disitu nya betul-betul aspal Pak. Itu banyak orang masuk dalam aspal [...]. Dari bawah itu ada lumpur, ada yang kering, ada yang model lumpur. Basah. Jadi memang betul-betul dahsyat Pak. Memang betul. Tidak bisa kita menghindari. Itulah kuasa Tuhan.

– Tidak bisa kita hindari. Lokasi di bawah itu berguling dibawah itu. Baru dia naik [...].

– Seperti... Jatuh ini dari atas itu. Itu yang longsor.

– Jadi di sini sebenarnya tidak semua daerah terbelah. Tidak semua ada lumpur [...]. Ada yang lumpur saja. Ada yang terbelah [...]. Sampai tujuh, Pak [...]. Oleh karena itu, kadang-kadang mereka melompat seperti monyet [...].

– Lagi video game. Seperti itu ular yang dia... Iya, seperti video game. Makanya itu, Panglima itu... Pas dia wawancara saya di anu, saya bilang... Saya ada ini, Pak. Dia katakan itu... perumnas hancur.

Perumnas. Begitu tiba mereka di dokter Martin... Kaget mereka. Saya bilang, kalau mau Pak, naik di situ, Pak. Yang mobil semua di atas itu, Pak. Yang sekitar sekian meter mobil di atas itu. Yang terkumpul semua di sebelah dokter Martin. Baru mereka bilang, ternyata Beethoven lebih parah daripada Perumnas [...].

– Semua kejadian itu bersamaan. Bersamaan. Tidak ada, no. Jadi orang di sini tidak tahu tsunami. Orang di kejadian tsunami tidak tahu orang di sini [...].

– Orang di luar malah tahu. Bahwa terjadi tsunami, terjadi likuifaksi [...].

– Saya dapat anak saya. Dia selamat karena anak kecil juga tiga orang. Jadi saya kasih tahu orang-orang naik. Saya bilang, kita mau lewat Petobo, Pak. Saya bilang, jangan lewat Petobo. Petobo tidak ada lagi. Hancur. Oh, Bapak provokator. Ada yang ngomong begitu. Provokator katanya saya. Kasih tahu. »

« – It was around five o'clock, around four-five. I was already in the house. I had taken a shower to prepare for maghrib. He started shaking. People started shouting. Doomsday, doomsday, doomsday. I came out of the house. It turned out to be this. Where did it say doomsday? I replied again. The apocalypse has signs first. More and more people are shouting. Run sir, run sir, doomsday. Where are you running to? Where are you running to? Left and right, it's all dark. I saw that some people were walking, some people were walking home. Is it true that maybe I'm dizzy or something? It turned out that the house was indeed a street. The road is the houses [...]. It shifted, shifting. There was that last explosion that was so powerful [...]. The explosion, maybe the ripped is the intersection. That ground ripped. As soon as he exploded it, sir, it got darker. People were running, everyone was running. I was left there. Was it greyish (because of the smoke) ?

– There was smoke.

– I was left behind there. I told one of my kids to run together. As soon as we ran, people said : “If you run, in a disaster like that. Maybe an earthquake, you have to go to the field right. But we went to the road.” It turned out that on the road, as soon as I looked to the right. All the people had gone down. I can still see that the asphalt was splitting. It was bumpy, up bumpy [...]. Others like the one in Indosiar, the one in Lagnat were splitting like this. That's one where the most smoke was, there were also people entering. Went inside to that split, sir. So I ran, I ran back and forth. I was probably about forty meters from the village head's house to the intersection here, sir. I couldn't comprehend what was happening. When I woke up, it was already dark. I thought I had fainted, but I didn't. Indeed, I entered the sewer. When I got in, I saw that it was getting dark. The sound of people was not loud enough. “Please! I shouted Allah Akbar”. Praise God, everything could say. I ran southwards. It turned out that there was nothing there. It's just mud from this top to here. This border [...]. I was standing there. So it was really tarmac there, sir. A lot of people went inside to the tarmac [...]. From the bottom there is mud, some were dry, some were mud models. Wet. So it's really devastating sir. It's true. We couldn't avoid it. That's the power of God.

- We can't avoid it. The location below that rolls below that. Then it went up [...].
- Like... It fell from the top of it. That's the landslide.
- So here actually not all areas are split. Not all there is mud. [...] Up to seven, sir. [...] Therefore, sometimes they jump like monkeys; Because there are also holes
- They were playing video games. Like that snake that he... Yes, like video games. That's why, the Commander... When he interviewed me at anu, I said... I have this, sir. He said that... perumnas were destroyed. Perumnas. When they arrived at Doctor Martin... They were shocked. I said, if you want sir, go up from there, sir. All the cars were up there, sir. That's about a meter of cars on top of that. They're all gathered next to Doctor Martin. Then they told me that Petobo was worse than Perumnas [...].
- It all happened at the same time. Simultaneously. No, no. So people here didn't know about the tsunami. People who were in the tsunami event didn't know about the people here.
- People outside even know. That there was a tsunami, there was liquefaction [...].
- I found my child. The child was safe along with three other small children. So I told people to go up. I said, we're going to pass through Petobo, Sir. I said, don't go through Petobo. There's nothing left of Petobo. Destroyed. Oh, you're a provocateur. Someone said that. »

Annexe n°5 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien avec Nada.

- « – Jadi saya jualan di situ tuh jualan kopi, terus ada bakso. Setiap sore sampai malam. Jadi jam 5 itu buka sampai jam 11 malam. Jadi setiap pulang, sampah-sampah sisa-sisa makanan itu, saya bawa. Saya kan melewati jembatan 4. Waktu itu masih ada jembatan tuh. Jembatan panjang itu. Jembatan panjang itu sebelumnya. [...] Memang di bawah kan di muara kita kan ada buaya banyak. Di bawah jembatan 4 itu memang muara. Jadi tempatnya buaya memang di situ. Setiap malam saya kasih makan. Setiap malam saya kasih makan itu yang sisa makanan tadi. [...] Karena itu kan namanya bakso, biasa ada telur. Kan buaya itu suka makan telur. Jadi setiap saya buang di situ. Jadi saya juga menganggap kejadian kemarin ini yang bantuin saya itu buaya [...].
- Dia bertanya, apakah Ibu memiliki keluarga sebelumnya yang memiliki pengalaman cerita yang berhubungan dengan buaya. Maksudnya, bukan pada saat tsunami.
 - Oh, ada. Saya punya saudara sepupu. Jadi di Mandar sana. Ada yang kembar buaya.
 - Jadi mungkin ini berkaitan dengan apa yang terjadi di tsunami. Tapi yang buaya ini, Pak, waktu itu dia dilepas di sungai. Dia tidak hidup seperti manusia [...].
 - Kebetulan di kembarannya ini tinggal di Mamuju. Di pinggir sungai. Jadi dia sering datang. Jadi waktu mau tsunami kemarin, si buaya ini muncul. Ini sepupu saya ini. Di sana. Dia muncul di

rumahnya. Saya punya sepupu kembarannya ini. Tapi dia tidak ngomong. Kan namanya buaya, tidak ada bicara. Tidak mengeluarkan...

– Cuma menampakkan diri saja? Menampakkan. Atau dia kasih sinyal apa gitu?

– Cuma sedih saja. Dia menampakkan sedih. Menampakkan... Eh, menangis. Jadi habis itu, waktu kejadian tsunami itu, belum tsunami di sini, sepupu saya sudah nelpon yang dari Mamuju ini. [...]

– Berapa lama sebelum kejadian?

– Sepupu saya itu nelpon jam 5 sore. »

« – So I sell coffee there, and then there are meatballs. Every afternoon until night. So at 5 o'clock it's open until 11 o'clock at night. So every time I go home, I take the food waste with me. I went through bridge 4. At that time there was still a bridge. That long bridge. That long bridge before. Indeed, there are many crocodiles underneath in our estuary. Under bridge 4, it's an estuary. So that's where the crocodiles are. Every night I feed them. Every night I feed the leftovers. [...] Because it's called meatballs, there's usually an egg. The crocodile likes to eat eggs. So every time I throw it there. So I also think that what helped me yesterday was the crocodile.

– She asked, did you have any previous family that had any story experiences related to crocodiles. I mean, not during the tsunami.

– Oh, there is. I have a cousin. So in Mandar there. There's a crocodile kembar.

– So maybe this is related to what happened in Tsunami. But this crocodile one, sir, that time he was released in the river. He didn't live like a human. The twin lives in Mamuju. By the river. So he often comes. So during the tsunami, this crocodile appeared.

appeared. This is my cousin. Over there. He appeared in his house. I have this twin cousin. But he doesn't talk. It's called crocodile, it doesn't talk. No talking. Doesn't emit...

– Just appearing? Showing. Or did she give any signal?

– Just sad. it's showing sadness. Showing... Eh, crying. So after that, when the tsunami happened, the tsunami wasn't here yet, my cousin already called this one from Mamuju.

already called this one from Mamuju. [...]

– How long before the incident?

– My cousin called at 5pm. »

Annexe n°6 : Retranscription et traduction vers l'anglais d'un extrait d'entretien collectif au *huntap* de Duyu.

« – Truss, besoknya saya dapat sudah berdiam begini. Pendarahan. Saya dapat kabar meninggal. Karena dokter tidak berani jahit urat.

– Urat yang putus. Iya, pergi sendiri ke puskesmas [...] penuh lumpur.

– Dia bilang dia hanyut dari atas, kan dia main ayam dia di atas. Uangnya orang yang pegang ayam itu sama dia. Dia cerita sama saya. Mati semua polisi yang taruhan ayam di sana. »

« – Then, the next day I saw him just doing like this, not moving. Bleeding. I heard he died. Because the doctor didn't dare to stitch the artery.

– The severed artery. Yes, he went alone to the health center [...] covered in mud.

– He said he was swept away from above; he was gambling with chickens up there. The money was with the person holding the chickens and him. He told me. All the police who were betting on the chickens there died. »

Annexe n°7 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien avec M. Hidayat et ses collègues.

« – Jadi mengapa kemudian beliau tidak klarifikasi semua dugaan-dugaan tersebut... karena dimaksudkan menjaga situasi kondisional.... Bayangkan kalau beliau ini menyatakan bahwa saya sedang ini bla-bla, bukan salah saya...

– Melawan jaringan ini

– Kalau saya melawan kemarin...

– Suka atau tidak suka? Beliau juga punya pengikut, kan begitu...

– Kalau saya lepas kemarin itu, ribut Palu jadi

– Bijak yang mengambil keputusan, biarlah mau caci maki, ada momennya harus diklarifikasi.

– Bukan cuman orang palu lagi, beragam Sigi, jadi ada utusan dari Kulawi, ada utusan dari marawola, ada utusan dari... apa?... eeee..... Apa itu?... Paniki itu apa itu? Pombewe, ada utusan dari... kantor bupati apa disana itu? Bora... datang ke rumah....

Utusan dari Kulawi naik motor 2, putusan dari Bora 3 orang naik motor, utusan dari sana. utusan dari Marawola, kecamatan Marawola itu 2 mobil datang.... Jadi mereka katakan.... “Kenapa diam?” “Apakah tidak ada orang palu? Kami turun ke mari” ini mau ribut ini. Saya bilang jangan, jangan ribut, saya minta jangan ribut. 42.000 jiwa yang saya urusin, mengungsi. 50.000 lebih rumah yang harus saya, apa,,, ada perbaikan, ada di relokasi... Kemudian. Setengah jalan Kota Palu hancur.... Apakah dengan kita ribut selesai ini barang? Saya bilang jangan, jangan, oh, masih panas-panas. Oh giini.... Saya minta Komiu diam semua... Saya minta dia. Saya bohong. Saya cium saja warna kulit belum apa-apa, belum apa-apa saya bilang....(laughed) Kan katanya orang tua itu.... Akhirnya diam semua, tidak jadi gerakan. Oh bayangkan kalau mereka mau turun semua kemarin, mau ribut di Palu aduh-duh-duh-duh.. karena persoalan budaya ini diinjak-injak itu mereka bilang kenapa kita diam? Nah, ada sasaran sudah saya lihat ini. Waduh... Ada sasaran saya lihat ini.

– Jadi persoalan budaya itu diasosiasi penyebab utama terjadinya... eee, gempa tsunami.

– Kan marah orang kaya begini

- Jadi marah. Kasihan kita punya tua-tua, tua-tua adat ini
- Ha marah dia marah... masak, budaya kami menghancurkan daerah ini.... Ah ini persoalan ini, ini sih.
- Kalau dia. Kalau pak doktor ini melepas itu terjadi dibiarkan terjadi bentrokan... bukan menyelesaikan masalah, tapi menciptakan masalah baru. Makanya pak dokter mengambil pilihan untuk meredakan, dari orang-orang datang lagi, sembari dia bekerja. Catatan pentingnya pak... Beliau yang pertama, yang apa namanya, menggusur lahan di belakang kampus itu. Itu yang pertama merintis sampai kemudian ada Huntap, Di situ beliau...
- Jadi memang kemarin yang termakan isu ini orang-orang (grassrock(?)) Iya, karena orang-orang yang punya pemikiran tidak mungkin pemerintah mengizinkan adanya pemujaan setan, yang dilaksanakan oleh pemerintah.
- Tetapi memang saya harus akui pada saat itu, saya terima semua itu... Karena siapa pun pada saat itu suasana batinnya masyarakatnya dalam keadaan begini... Siapa tidak mau marah? Nah,, tidak mungkin mereka ini marah dengan tuhan... ya kan begitu... mereka harus cari tumbalnya... Nah kebetulan tumbal ini. Diisukan dengan kerbau, potong kerbau itu. Di situlah saya. Ya, siapa tidak mau marah? orang tuanya meninggal di telan bumi, apanya segala macam nah kita harus terima itu saja itu. itu membuat saya apa, rendah asetnya, pikiran, saya bilang oke lah.... Keluarga saya sampaikan tenang semua.... Saya mau bangun Palu. saya bilang begitu ya. Jangan, jangan ada yang... Apa namanya ada yang.... eee Gerakan tambahan saya bilang..... Tapi orang-orang saya kan dia mau diam...
- Toh ini menyelesaikan mereka ini lagi. Mereka itu saya larang. Jangan ada gerakan... Tapi mereka sudah senyap... Silent... Bayangkan berapa orang itu dorong bawa ke kantor itu tanam parang disitu. Minta maaf dengan pak wali... Ah, ini saya sudah lain lagi barang... waduh, ini berbahaya lagi. Sampai di Petobo ini ada ustad mereka cari itu... Mereka sudah sampai begitu kemarin itu. Aduh, ini bahaya ini lagi, kalau ini terjadi mereka orang, karena kemarin itu betul-betul biar dibunuh orang... Tidak ada hukum lagi kemarin... Sudah tidak hukum kemarin itu. Bayangkan manusia itu, di Pertamina, itu kaya timba air mereka ambil bensin. »

« – He didn't clarify the rumors to maintain peace. Imagine if he had said, 'It's not my fault,' it would have caused even more chaos.

– If I had resisted, Palu would've erupted into chaos.

– He wisely decided to let them insult him, knowing that there would be a moment to clarify things.

– If I hadn't held back, there would have been riots. People from Kulawi, Bora, and Marawola were ready to come to Palu to fight. They asked, 'Why are you silent?' They were ready to take action, but I told them to stand down. I had 42,000 displaced people to care for and over 50,000 homes to repair. Half of Palu was destroyed. Fighting wouldn't solve anything. So, I convinced them to stay calm... If they had come down, there would've been mayhem in Palu.

- So, the cultural issues were linked to the cause of the earthquake and tsunami.
- And that made people furious.
- It angered the elders and cultural figures.
- Yes, they were angry. How could they say our culture caused the disaster? This is the issue.
- If Dr. Hidayah hadn't defused the situation, it would've escalated into conflict.
- The people who believed in the rumors were misled. They couldn't fathom that the government would allow satanic rituals.
- But I accepted everything because at that time, the people's emotions were high. Of course, they were angry. Their loved ones had been swallowed by the earth. They had to direct their anger somewhere, and unfortunately, it landed on me. They claimed it was due to the ritual sacrifice of a buffalo. I accepted their anger because, in such a situation, how could they not be furious ?
- I even told my people not to retaliate or escalate the situation, even though they were very silent. Imagine, people even came to my office with weapons, demanding an apology. This was a very dangerous time. There was no law anymore. People were looting gasoline from Pertamina like it was water from a well. »

Annexe n°8 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien avec M. Hidayat et ses collègues.

- « – Jadi sebenarnya begini, itu sebenarnya hanya penanda bahwa di sini terjadi, terjadi likuifaksi. itu penanda saja. Sebenarnya begini, kemarin Kementerian PUPR itu sudah membuat, apa, perencanaan, tapi belum detail. Perencanaan itu akan semua tempat likuifaksi itu akan dibuat satu, monumen... dan menjadi wisata, kemarin itu. Jadi sudah ada gambarnya kemarin. Dalam bentuk 3 dimensi tapi detailnya belum ada, belum ada. Jadi sebenarnya. Eeee, menguntungkan kepada daerah ini juga, ada likuifaksi. orang akan berkunjung, tetapi sekarang sudah hancur semua itu, puing-puing itu. Soalnya itu dijaga betul puing-puing kemarin jangan sampai rusak. [...] Tapi kalau likuifaksi sudah rusak semua. Ya harusnya itu kemarin, itu dijaga dan itu mendatangkan devisa paling besar sebenarnya itu..
- Karena hampir dunia internasional juga melihat kondisi ini... [...] Otomatis kan akan ditunjukkan bahwa ada paling tidak puing-puing yang pernah... menjadi penanda bahwa ada kejadian benar nyata, ada kejadian disini. Nah di simbolisasi melalui monumen tadi.
 - Itulah sebenarnya ini. Ini sih banyak kalau tidak dirusak semua ini, dijarah kemarin itu ditinggalkan, jangan di... Kita mau jaga bagaimana nih orang ini kan, kemarin kalau itu masih ada semua bahwa itu devisa luar biasa itu. »

« – Actually, yesterday, the Ministry of Public Works and Housing (PUPR) had already created a plan, though it wasn't detailed. The plan was that all the liquefaction sites would have a monument built... and they would become tourist attractions. That was the idea yesterday. They even had a 3D model,

but the details weren't there yet. So, it actually benefits this area as well, having a liquefaction site. People would visit, but now everything is destroyed, all the ruins are gone. The ruins were supposed to be preserved carefully so they wouldn't be damaged. [...] But as for the liquefaction sites, they're all destroyed. Ideally, they should have been preserved, and they could have brought in significant revenue.

– Because the international community is also paying attention to this situation [...]

– Automatically, people would be shown that there were at least ruins here... serving as markers that a real event happened here. And this is symbolized through the monument.

– Exactly. That's what it's really about. There was a lot that could have been preserved if it hadn't all been destroyed and looted back then. We were left wondering how to protect it all. If everything had still been there, it would have brought in incredible revenue. [...] That should have been preserved. We should gather photos like that, and in the future, we'll make a museum. »

Annexe n°9 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien avec Achmad.

« Ini dengan umur sudah 50 sekian saya... baru dengar itu likuifaksi, Pak. Ternyata likuifaksi ini orang Palu, Pak. Orang Kaili, namanya. [...] Kalau tsunami kan bukan cuma di Jepang, banyak. (...) Tapi ini likuifaksi baru ini, Pak. Ternyata likuifaksi... Nanti di Palu baru ini kejadian, Pak. Tokaili. Tokaili. »

« With my age over 50... I just heard about liquefaction, sir. Turns out liquefaction is what happened to the people of Palu, sir. The Kaili people, that's what it's called. [...] If it's a tsunami, it's not just in Japan, it happens in many places. [...] But this liquefaction is new, sir. Turns out liquefaction... Only in Palu did this happen, sir. To the Kaili people. To the Kaili people. »

Annexe n°10 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien collectif au *huntap* de Duyu.

« Siapa bilang yang meninggal, di, jadi korban itu masuk surga semua. Siapa bilang? sementara mabuk, sementara menjudi, di mana surganya itu? »

« Who says the deceased, the victims, all go to heaven? Who says? While drunk, while gambling, where's the heaven in that? »

Annexe n°11 : Retranscription et traduction d'un extrait d'entretien avec M. Hidayat.

« In Japan, there is already a museum. About disasters, there should be that. One disaster museum. So that it's a marker and a reminder to the next generation. »

« Di Jepang itu sudah ada satu museum. Tentang bencana, harusnya ada itu. museum Satu bencana. Sehingga itu penanda dan itu mengingatkan kepada generasi generasi berikutnya nah gitu. »

Glossaire

Bencana : catastrophe.

Dukun : guérisseur local qui démontre une certaine connaissance des plantes médicinales.

Dzikir : prières collectives.

Habib / Ustaz : titres honorifiques pour désigner des enseignants et prédicateurs de la foi silamique.

Huntap : lotissements créés en réponse au désastre afin de reloger les sinistrés.

Huntara : baraquements en bois mélaminés construits afin de fournir un logement aux populations sans abris au lendemain du séisme.

Indigo / Matatipis : se dit d'une personne apte à percevoir les entités du monde de l'invisible.

Kejadian : événement.

Kepaladesa / Lurah / Erwe / Erte : chefs de quartiers, de la plus grande à la plus petite circonscription.

Keramat : de caractère sacré.

Orang paranormal : personne doué d'aptitudes de communication avec le monde invisible.

Pemulung : ferrailleurs de la zone rouge.

Sando / Bule / Sakaya : chaman kaili, médiateur avec le monde de l'invisible et spécialiste rituel.

Warung : petite épicerie indépendante, un *warkop* (contraction de *warung* et *kopi*) sert en plus du café.

Kerasukan : à la fois « possédé » et « possession ».

Arwah : fantômes des défunts.

Bibliographie de référence

AARSSE Robert, 1993. *L'Indonésie*, Paris : Editions Karthala (Méridiens).

ACOLAT Delphine, 2019. « Mémoire de la catastrophe volcanique de Pompéi, pratiques touristiques et menace du Vésuve dans les photographies du XIX^e siècle », *Norois*, Vol. 251. DOI: <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/norois.9186>

AFFERGAN Francis, 2015. « Éléments pour une anthropologie de la présence », *Revue européenne des sciences sociales*, Vol. 53, n°2. DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.3222>

ANGGA REKSA Abdul Fikri, 2021. « Beyond Tehcnology : Investigating Socio-cultural Aspects of the Indonesian Tsunami Early Warning Systems (InaTEWS) in Central Sulawesi, Indonesia », *IOWC Working Paper Series*, n°10. URL : <https://iowcwp.mcgill.ca/issue/view/19>

ANGGRAENI Anggun Sri & Gusti Anindya PUTRI, 2020. « Makna upacara adat pemakaman Rambu Solo' di Tana Toraja », *Visual Heritage: Jurnal Kreasi Seni dan Budaya*, Vol. 3 No°1, p. 71-81. DOI: <https://doi.org/10.30998/vh.v3i1.920>

ANSTETT Elisabeth, 2013. « Des Cadavres en masse », *Techniques & Culture*, Vol. 60. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/tc.6909>

ANSTETT Élisabeth & DREYFUS Jean-Marc, 2015. « Introduction: why exhume? Why identify? », in *Human Remains and Identification: Mass Violence, Genocide, and the 'Forensic Turn'*, pp. 1-13. URL : <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1wn0s24.6>

BACQUE Marie-Françoise, 2003. « Deuil post-traumatique et catastrophes naturelles », *Études sur la mort*, n°123, p. 111-130. DOI: <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/eslm.123.0111>

BEAUSSART Grégory, 2015. « Stèles funéraires, stèles commémoratives - Du support de la mémoire des catastrophes socio-environnementales et de leurs victimes dans la péninsule de Kii ». URL : <https://hal.science/hal-01120857v2>

BENKHEIRA Hocine, 2021. « De la boucherie et du sacrifice : le cas de l'islam », *Revue du droit des religions*, n°12. DOI : <https://doi.org/10.4000/rdr.1690>

BENSA Alban & Eric FASSIN, 2002. « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/terrain.1888>

BERNARD Elisabeth, 2018. *De la cendre dans la bouche être compétent pour établir une intimité avec le volcan (VÍK Í MÝRDAL, ISLANDE)*, Mémoire de recherche en Anthropologie Ethnologie Générale, Université Paris Nanterre.

BERNARD Elisabeth, 2022. « La discrétion du volcan Katla. Apprendre à être attentif à l'activité des montagnes à Vík í Mýrdal, Islande », *Ateliers d'anthropologie*, n°52. DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.16994>

BING Jean-Baptiste, 2018. « Nuit javanaise. Réflexions sur le Merapi, la verticalité et le paganisme », *Revue de géographie alpine*, Vol. 106, n°1. DOI : <https://doi.org/10.4000/rga.3952>

BLANCHOT Maurice, *L'écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980.

BONHOMME Julien, 2019. « Ragots et rumeurs, anthropologie », *Encyclopedia Universalis*. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ragots-et-rumeurs-anthropologie/>

BOURSIER Jean-Yves, 2001. « Le monument, la commémoration et l'écriture de l'Histoire », *Socio-anthropologie*, n°9. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/socio-anthropologie.3>

BOURSIER Jean-Yves, 2002. « La mémoire comme trace des possibles », *Socio-anthropologie*, n°12. DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.145>

BRAC DE LA PERRIÈRE Bénédicte, 2010, « Le Scrutin de Nargis », *Terrain*, no. 54, 2010, pp. 66–79. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/terrain.13968>

BRIAND Antoine, 2022. « L'identification des anonymes », *Ateliers d'anthropologie*, Vol. 52. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/ateliers.16940>

BROZ Ludek, 2018. « Le fantôme et les autres. Commensalités dangereuses et devenirs compromis en Sibérie méridionale », *Terrain*, n°69. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/terrain.16620>

BUBANDT Nils, 2012. « A Psychology of Ghosts: The Regime of the Self and the Reinvention of Spirits in Indonesia and Beyond », *Anthropological Forum: A journal of social anthropology and comparative sociology*, Vol. 22, n°1, p. 1-23. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00664677.2011.652585>

CALANDRA Maëlle, 2020. « Des Lapita au cyclone Pam : une histoire de la composition des jardins de Tongoa (Vanuatu) », *Journal de la Société des Océanistes*, n°150. DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.11616>

CANDAU Joël, 2002. « Traces singulières, traces partagées ? », *Socio-anthropologie*, n°12. DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.149>

CANDAU Joël, 2005. *Anthropologie de la Mémoire*. Paris : Armand Colin, Collection Cursus Sociologie.

CANDAU Joël, 2013. « Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital », *Techniques & Culture*, n°60. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/tc.6895>

CLAVANDIER Gaëlle, 2001. « Le processus commémoratif post-accidentel », *Socio-anthropologie*, n°9. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/socio-anthropologie.7>

—, 2004a. *La Mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*. CNRS Editions, Paris.

—, 2004b. « Que faire des traces d'une catastrophe ? Mémoire des accidents et aménagement », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 95, p. 35-41. URL : https://www.persee.fr/doc/aru_0180-930x_2004_num_95_1_2530

—, 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Armand Colin.

—, 2015. « Un retour de la catastrophe sur la scène scientifique ? Enjeux et débats », *Le Seuil* | « Communications ». URL : https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_2015_num_96_1_2762

CLAVERIE Elisabeth, 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard.

—, 2011. « Réapparaître, Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre en Bosnie », *Raisons Politiques*, Sciences-Po, Paris. URL :

https://www.academia.edu/5675161/R%C3%A9appara%C3%AAtre_Retrouver_les_corps_des_personnes_disparues_pendant_la_guerre_en_Bosnie?hb-sb-sw=41490021

CLOAREC Jacques, 1989. « Le paysage « catastrophe »: Symboles et réalités », *Ethnologie Française*, Vol. 19, n°3, p. 299–303. URL : <http://www.jstor.org/stable/40989137>

CORBET Alice, 2010. « « L'impitoyable fatalité » de la « tragédie haïtienne » ou la représentation collective du séisme selon les médias », *Humanitaire*, n°27. URL : <http://journals.openedition.org/humanitaire/887>

CORBET Alice, 2020. « Les différentes dimensions de la mémoire du séisme de 2010 en Haïti », *L'Espace Politique*, n°41. DOI : <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.8275>

CUZOL Valérie, 2024. « Le rapatriement des défunts musulmans à l'épreuve de la pandémie de Covid-19: Adaptations et reconfigurations des choix funéraires », *Migrations Société*, n°195, p. 55-70. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/migra.195.0057>

DAS VEENA, 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

DELAPLACE Grégory, 2009. *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris : Centre d'études mongoles & sibériennes. Ecole Pratique des Hautes Etudes.

DELAPLACE Grégory, 2018. « Les fantômes sont des choses qui arrivent », *Terrain*, n°69. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/terrain.16608>

DELECRAZ Christian, DURUSSEL Laurie (dir.), 2007. *Scénario catastrophe*. Gollion, Infolio/Genève, Musée d'ethnographie, "Tabou" 4.

DESPRET VINCIANE, 2015. *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte. DOI : [10.3917/dec.despr.2017.01](https://doi.org/10.3917/dec.despr.2017.01)

DUILE Timo, 2020. « Kuntilanak: Ghost Narratives and Malay Modernity in Pontianak, Indonesia », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, Vol. 176, n°2/3, p. 279–303. URL : <https://www.jstor.org/stable/26916440>

DUPUY Jean-Pierre, *La Catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie*, Editions Seuil, 2021.

DUTOUR Olivier, 2002. « Traces de vies disparues », *Socio-anthropologie*, n°12. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/socio-anthropologie.146>

ERMACORA Davide, 2023. « The Reptile-Twin in Insular Southeast Asian Folklore », *Anthropos*, n°118, p. 507-529. DOI : <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2023-2-507>

FABRE DANIEL, 1987. « Le retour des morts », *Études rurales*, n° 105 (1), p. 9-34. DOI : [10.3406/rural.1987.3177](https://doi.org/10.3406/rural.1987.3177)

FAKHRURROZI Hatta & MASHURI S., HAEBI I., KHOIROTUN U., 2022. « Sakaya : Balia tradition transformation in the kaili tribe community of Palu, Central Sulawesi », *El Harakah Jurnal Budaya Islam*, Vol. 24, No. 2. DOI : <http://dx.doi.org/10.18860/eh.v24i2.17238>

FAVRET-SAADA JEANNE, 2009. *Désorceler*. Paris, L'Olivier, coll. « Penser/rêver ».

FASSIN Didier & Richard RECHTMAN, 2011 [2007]. *L'empire du Traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris : Flammarion - (Diffusion/Distribution : Arcueil : Numilog), Nouvelle préface 2011 ed.

FEO, Agnès De, 2010. « Le Tabligh, un islam tranquillement conquérant », dans : LEVEAU Arnaud & Benoît de TREGLODE (dir.), 2010. *L'Asie du Sud-Est 2010 : les événements majeurs de l'année*, Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.irasec.2281>

GAILLARD Jean-Christophe & CLAVE E., VIBERT O., DEDI A., DENAIN Jean-Charles, EFENDI Y., GRANCHER D, LIAMZON C. C., ROSNITA D., RYO SETIAWAN S., 2008. « Ethnic groups' response to the 26 December 2004 earthquake and tsunami in Aceh, Indonesia », *Nat Hazards*, n°47, p. 17–38. DOI 10.1007/s11069-007-9193-3

GEERTZ Clifford, 1983. *Bali : interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris.

GEORGES Fanny, 2019. « La chasse aux fantômes sur YouTube. Approche ethnographique et quali-quantitative des commentaires des vidéos », *Communiquer*, n°27. URL : <https://www-erudit-org.gorgone.univ-toulouse.fr/fr/revues/communiquer/2019-n27-communiquer05346/1070010ar/>

GLOWCZEWSKI Barbara & Alexandre SOUCAILLE (dir.), 2011. *Désastres*, Laboratoire d'anthropologie sociale Paris, Paris : L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale, 07.

GODELIER Maurice (dir.), 2014. *La mort et ses au-delà*. CNRS Editions, collection “Bibliothèque de l'anthropologie”, Paris.

HALBWACHS Maurice, 1941. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte : Étude de mémoire collective*, Paris: Presses universitaires de France.

—, 1950. *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel.

—, 2001 [1950]. *La mémoire collective*, Bibliothèque électronique du Québec, Classiques Des Sciences Sociales. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf

HANUS Michel, 2003. « Morts et deuils collectifs », *Études sur la mort*, n°123, p.11-20. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/eslm.123.0011>

HARTOG François, 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris : Éditions du Seuil, La Librairie Du XXIe Siècle.

HERMESSE Julie, 2016. *De L'ouragan à La Catastrophe Au Guatemala. Nourrir Les Montagnes, Hommes et sociétés*.

HERMESSE Julie, 2014. « De l'intelligibilité de la catastrophe : entre rupture et continuité. L'altiplanomam

du Guatemala confronté au passage de l'ouragan Stan», *ethnographiques.org*, n°28. URL : <https://www.ethnographiques.org/2014/Hermesse>

HIRSCH Marianne, 2012. *Family frames : photography, narrative, and postmemory*, Cambridge, London, Harvard University Press.

HOUDART Sophie, 2017. « Les répertoires subtils d'un terrain contaminé », *Techniques & Culture*, 68. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/tc.8567>

HOUDART Sophie & Mélanie PAVY, 2019. « On sort donc les tripes petit à petit », *Terrain*, 71. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/terrain.18195>

HOUDART Sophie, 2020. « En dérouté. Enquêter non loin de la centrale de Fukushima Daiichi, Japon », *SociologieS*, Dossiers. DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.14049>

HURET Romain, 2010. *Katrina, 2005. L'ouragan, L'État et les pauvres aux États-Unis*, Paris : Ed. de l'École des hautes études en sciences sociales, Cas De Figure 13.

INANDIAK Elizabeth D., 2018. « Bombatalu, la vague qui frappe trois fois. », *Multitudes*, n°73, p. 26-31. DOI : 10.3917/mult.073.0026

ISHII Kôta, 2013. *Mille cercueils. À Kamaishi après le tsunami du 11 mars 2011*, Paris : Editions Seuil.

IUCHI Kanako & KONDO T., TAKAGI H., HANIFA N. R., PELUPESSY D., GAYATHRI R. T., OLSHANSKY R., 2023. « Questioning the hazard map-based rebuilding process: learning from the 2018 Sulawesi earthquake in Indonesia », *Coastal Engineering in Japan*. DOI: 10.1080/21664250.2023.2165430

JAVEAU Claude, 2003. « Retour sur les rites piaculaires: pratiques et rôles dans l'immédiat et à distance », *Études sur la mort*, n°123, p. 69-78. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/eslm.123.0069>

JAWORSKI Emilie, 2007. « Usages et fonctions de la photographie post mortem dans la communauté polonaise du Nord-Pas-de-Calais et en Pologne », dans : *Le pouvoir de l'image. Actes du 132e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Arles*, Paris : Editions du CTHS, pp. 159-171. URL : www.persee.fr/doc/acths_1764-7355_2012_act_132_10_2129

JURGENSON Luba, 2015. « Site mémoriel : Kommounarka », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n°120. DOI : <https://doi.org/10.4000/temoigner.2397>

KITZBICHLER Stephan, 2011. « Built back better? Housing reconstruction after the Tsunami disaster of 2004 in Aceh », *Asian Journal of Social Science*, Vol. 39, n°4, p. 534-552. URL : <http://www.jstor.org/stable/43498812>

KOSHO Sabu, Hapax, HAYASUKE Yoko, YABU Shiro, MATSUMOTO Mari, GENSAI MORI Motonao, 2018. *Fukushima et ses invisibles*, Les éditions des mondes à faire, Collection: Cahiers d'enquêtes politiques.

KOSIM Abdul & Nur TAJUDIN, 2018. « Konsepsi manka hari Kiamat dalam tafsir Alquran », *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 3, n°2, p. 119-129. URL : <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan/article/view/3817/2589>

LABEUR Christine, 2013. « Raconter l'inondation : quand les récits de catastrophes se font mémoire du risque », *Géocarrefour*, vol. 88, n°1. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/geocarrefour.8937>

LALLEMAND Suzanne, 2006. « L'interdit en anthropologie sociale » dans GUERRAOUI Zohra & Odile REVEYRAND-COULON, 2006. *Pourquoi l'interdit*, Eres, p. 19-30.
DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/eres.guerr.2006.01.0019>

LANGUMIER Julien, 2008. *Survivre à l'inondation : pour une ethnologie de la catastrophe*, Lyon, ENS éd.

LARCHET Nicolas, 2010. « La catastrophe comme prétexte à l'action. Réformer l'alimentation au lendemain de Katrina », *Terrain*, n° 54, pp. 80-99. DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.13981>

LATOUR Bruno, 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris : la Découverte.

LATTÉ Stéphane & Richard RECHTMAN, 2006. « Enquête sur les usages sociaux du traumatisme à la suite de l'accident 1 de l'usine AZF à Toulouse », *Politix*, n° 73, p. 159-184. DOI : 10.3917/pox.073.0159

LE BLANC Antoine, 2010. « La conservation des ruines traumatiques, un marqueur ambigu de l'histoire urbaine », *L'Espace géographique*, Vol. 39, No. 3, pp. 253-266. URL : <https://www-jstor-org.gorgone.univ-toulouse.fr/stable/26236253?sid=primo>

LEONE Melissa, 2019, *La catastrophe « naturelle » au prisme de l'anthropologie*, Mémoire de Master 1 en Anthropologie, spécialité anthropologie du développement durable, Sous la direction de Jean-Marc De Grave et Maëlle Calandra, Université Aix-Marseille. URL : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02299899/document>

LEMARCHAND Frédéric, 2015. « Un anthropologue à Tchernobyl, entre catastrophe imaginaire et catastrophe réelle », *Cahiers de recherche sociologique*, n°59-60, p. 291-302. DOI : <https://doi.org/10.7202/1036799ar>

LE MENESTREL Sara & Jacques HENRY, 2010. « Figure du survivor. Gestion de la catastrophe et mémoire en Louisiane après les ouragans Katrina et Rita », *Ethnologie française*, Vol. 40, n°3, p. 495-508.
DOI : 10.3917/ethn.103.0495

LINDBERG FALK Monica, 2012. « Gender, Buddhism and social resilience in the aftermath of the tsunami in Thailand », *South East Asia Research*, Vol. 20, n°2, p. 175-190. URL : <https://www.jstor.org/stable/23752536>

LOMBARD Denys, 1999. « INDONÉSIE - Les ethnies », *Encyclopedia Universalis*. URL : <https://www-universalis-edu-com.gorgone.univ-toulouse.fr/encyclopedie/indonesie-les-ethnies/>

LUKMAN S. Thahir, 2020. *Semua di luar Nalar. 7 Kisah Insipartif. Melawan Amarah Gempa & Tsunami di Palu*, autopublication.

MACÉ Marielle, 2021. « Des fantômes dans le paysage », *Critique*, Vol. 1 n° 884-885, p.162-179.
DOI : 10.3917/criti.884.0162

MAHID Syakir & ANDRIANSYAH A., WEKKE I., 2018. « Arab community encounter with kaili culture in education and Da'wah », *El Harakah Jurnal Budaya Islam*, vol 20 n°1. DOI: 10.18860/el.v20i1.4788

MARTIN Fabienne, 2011. *Reconstruire du commun : les créations sociales des lépreux en Inde*. Paris : CNRS éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

MARTIN Fabienne & Alexandre SOUCAILLE, 2014. « Les existences en question. Changement, événement, rupture », *ethnographiques.org*, n°28. URL : <https://www.ethnographiques.org/2014/Martin-Soucaille>

MATASCI Damiano & Marie-Luce DESGRANDSCHAMPS, 2020. « « Civiliser, développer, aider » : croiser l'histoire du colonialisme, du développement et de l'humanitaire », *Histoire Politique*, n°41. DOI : <https://doi.org/10.4000/histoirepolitique.284>

MELENOTTE Sabrina, 2020. « Sur les traces des disparus au Mexique », *Ethnologie française*, Vol. 50, n°2, p.345-360. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/ethn.202.0345>

MELENOTTE Sabrina, 2023. « Matérialiser l'absence : Arts et mémoires des disparitions au Mexique », *Revue internationale de politique comparée*, Vol. 30, n°2, p.139-176. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/ripc.302.0139>

MICHEL Franck, 2006. « Politique et religion chez les Toraja en Indonésie », *Frontières*, n°19(1), p. 61–68. DOI : <https://doi.org/10.7202/016638ar>

MOATTY Anabelle, 2015. *Pour une Géographie des Reconstructions post-catastrophe : Risques, Sociétés et Territoires*, Thèse de doctorat de Géographie, Université Paul Valéry, Montpellier 3, 491 p.

MOATTY Annabelle, GRANCHER Delphine, VIRMOUX Clément et CAVERO Julien, 2019. « Bilan humain de l'ouragan Irma à Saint-Martin : la rumeur post-catastrophe comme révélateur des disparités socio-territoriales », *Géocarrefour*, Vol. 93, n°1. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/geocarrefour.12918>

MOLO Brice, 2019. « Une géohistoire des catastrophes rumorogènes au Cameroun : les éruptions limniques de Njindoun et Nyos, 1984-1986 », *Géocarrefour*, Vol. 93, n°1. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/geocarrefour.12993>

NORA Pierre, 1997. *Les Lieux de Mémoire*. 3 tomes. Quarto.

OLAZABAL Ignace & J. Joseph LEVY, 2006. *L'événement en Anthropologie. Concepts et terrains*, Sainte-Foy (Québec): Presses De L'Université Laval, Sociologie Au coin de la Rue.

OLIVER-SMITH Anthony, HOFFMAN Susanna, 1999. *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, New York : Routledge.

OMIRA Rachid, et al., 2019. « The September 28th, 2018, Tsunami In Palu-Sulawesi, Indonesia: A Post-Event Field Survey », *Pure and Applied Geophysics*, Vol. 176, n°3. DOI: 10.1007/s00024-019-02145-z

PANDOLFI Mariella & Alice CORBET, 2011. « De l'humanitaire imparfait », *Ethnologie française*, Vol. 41, n°3, p.465-472. DOI : 10.3917/ethn.113.0465

PIETTE Albert, 2016. « Anthropologie existentielle et phénoménographie : observer l'homme en tant

qu'il existe », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 40, n°3, p. 85-102. URL : <https://doi.org/10.7202/1038635ar>

PROUST Marcel, 1946. *A la recherche du temps perdu*, Bibliothèque électronique du Québec, Vol. VIII : Le côté de Guermantes (Troisième partie), Collection À tous les vents, Volume 407 : version 1.02. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Proust_Marcel/A_la_recherche_du_temps_perdu_t_01/A_la_recherche_du_temps_perdu_t_01.html

PROUST Marcel, 1946. *A la recherche du temps perdu*, Bibliothèque électronique du Québec, Vol. XII La prisonnière (Deuxième partie), La Collection À tous les vents, Volume 448 : version 1.03. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Proust_Marcel/A_la_recherche_du_temps_perdu_t_01/A_la_recherche_du_temps_perdu_t_01.html

RAILLON François, 2002. « Chrétiens et musulmans d'Indonésie : les limites de la tolérance », *Hérodote*, n°106, p. 133-150. DOI : <https://doi.org/10.3917/her.106.0133>

RAPPOPORT Dana, 2017. «La fin des grands récits. Oralité et funérailles chez les Toraja d'Indonésie », *L'internationale de l'imaginaire*, vol. 30, p. 115-167. URL : <https://hal.science/hal-02063671>

REGHEZZA-ZITT Magali, 2020. « La résilience : opportunité ou fausse piste ? », *Annales des Mines - Responsabilité & environnement*, n°98, p. 69-73. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/re1.098.0069>

REGHEZZA-ZITT Magali & BENITEZ F., DEVES M., 2020. « Vivre avec la mémoire de la catastrophe », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Vol. 20, n°3. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/28911>

REITZ Maude, 2011. « Je n'ai rien vu à Tchernobyl. Le difficile traitement de la mémoire et de l'histoire de la catastrophe en Ukraine », *Ethnoscope*, n°12, Neuchâtel : Institut d'ethnologie. URL : <https://www.unine.ch/files/live/sites/ethno/files/shared/documents/publications/MaudeReitzJenairienu.pdf>

RERA Nathan, 2014. « Paysages du désastre, territoires de la mémoire », *Études photographiques*, n°31. URL : <http://journals-openedition.org.gorgone.univ-toulouse.fr/etudesphotographiques/3376>

REJET Sandrine, 2007. *Anthropologie d'une catastrophe : Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle.

REJET Sandrine, 2010. «Le sens du désastre. Les multiples interprétations d'une catastrophe « naturelle » au Venezuela», *Terrain*, n° 54, p. 42-55. URL : <https://journals.openedition.org/terrain/13936#citedby>

REJET Sandrine, 2015. « Compter et raconter les catastrophes », *Communications*, n°96, P. 81-92. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.3917/commu.096.0081>

REJET Sandrine & Julien LANGUMIER (dir.), 2013. *Le gouvernement des catastrophes*, Recherches Internationales, Paris : Editions Karthala, 2013. URL : <https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/le-gouvernement-des-catastrophes--9782811109110.htm>

REVEL Sandrine & ISNART C., HOTTIN, C., 2024. « Les catastrophes, un prisme pour regarder le monde ordinaire. Entretien de Cyril Isnart et Christian Hottin avec Sandrine Revel, directrice de recherche au CERI, Sciences Po-CNRS », *In Situ. Au regard des sciences sociales*, vol. 4, n°18 p. 10. URL : <https://sciencespo.hal.science/hal-04492843>

RICOEUR Paul, 2000. *La Mémoire, L'histoire, L'oubli, L'ordre philosophique*.

RIEGL Aloïs, 2001. « Le culte moderne des monuments », *Socio-anthropologie*, n°9. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/socio-anthropologie.5>

RIGEADE Catherine, 2016. *Les sépultures de la catastrophe*, BAR International Series, Oxford.

ROHIT Divyesh & HEMANTA H., TSUBASA M., WA ODE S., TAKAJI K., SIAVASH MANAFI K. P., SUKIMAN N., 2021. « Forensic investigation of flowslides triggered by the 2018 Sulawesi earthquake », *Progress in Earth and Planetary Science*, n°8. DOI : <https://doi.org/10.1186/s40645-021-00452-5>

SAMUELS Annemarie, 2016. « Embodied narratives of disaster: the expression of bodily experience in Aceh, Indonesia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 22, N°4, p. 809-825. URL : <https://www.jstor.org/stable/45182881>

SANT CASSIA Paul, 1999. *Missing persons in Cyprus as ethnomartyres, Mediterranean slavic and eastern orthodox studies*, University of Minnesota, Vol. 14/15.

SEVERI Carlo, 2007. *Le Principe de la Chimère. Une Anthropologie de la Mémoire*, Paris. Rue d'Ulm : Musée du Quai Branly.

SIGNOLI Michel, 2008. « Archéo-anthropologie funéraire et épidémiologie », *Socio-anthropologie*, n°22. DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1155>

SIMARMATA Nicholas & YUNIARTI, K. W., RIYONO, B., PATRIA, B, 2020. « Gotong Royong in Indonesian History », *Digital Press Social Sciences And Humanities*, n°5. DOI : <https://doi.org/10.29037/digitalpress.45341>

SIRADJUDDIN Zaenal, 2020. « Pehakovia and House Forming Strategy and To Kaili Settlement in Central Celebes Indonesia », *Advances in Anthropology*, Vol. 10, n°1. DOI : 10.4236/aa.2020.101001

SIRADJUDDIN Zaenal, 2021. « PENGATAA AND “NALODO” NATURAL DISASTERS WITH A PHENOMENOLOGY APPROACH IN CENTRAL SULAWESI INDONESIA », *International Journal For Research In Social Science And Humanities*, Vol. 7. URL : <https://gnpublication.org/index.php/ssh/article/view/1484/983>

SOLOMON-GODEAU Abigail, 2010. « Photographier la catastrophe », *Terrain*, n°54, p. 56–65. URL : <https://journals-openedition-org.gorgone.univ-toulouse.fr/terrain/13962>

SORAJJAKOOL Siroj, 2007. « Tsunami and Ghost Stories in Thailand: Exploring the Psychology of Ghosts and Religious Rituals within the Context of Thai Buddhism », *Journal of Pastoral Care & Counseling Advancing theory and professional practice through scholarly and reflective publications*, Vol. 6, n°4. DOI : 10.1177/154230500706100406

SURYANI Adi & Soedarso SOEDARSO, 2019. « Language of disaster and society: The socio-emotional functions of language after natural disaster », *Conférence: Proceedings of the Fifth Prasasti International Seminar on Linguistics* (PRASASTI 2019). DOI : [10.2991/prasasti-19.2019.5](https://doi.org/10.2991/prasasti-19.2019.5)

SOUCAILLE Alexandre, 2014. « Détour pour une anthropologie des ruptures : L'herméneutique événementiale face à la question du viol », *ethnographiques.org*, n°28. URL : <https://www.ethnographiques.org/2014/Soucaille>.

STANSELL Ann, 2014. *Memorialization and memory of southern California's St. Francis Dam disaster of 1928*, Maîtrise des arts en Anthropologie et Archéologie publique, Northridge, California State University. URL : <https://scholarworks.csun.edu/bitstream/handle/10211.3/125290/Stansell-Ann-thesis-2014.pdf?sequence=1>

STERN Monika & Jean-Pierre SAM, 2021. « Après la catastrophe, la musique. Le cas du festival humanitaire Vanuatu Wan Voes Kivhan » dans VELASCO PUFLEAU Luis & Laëtitia ATLANI-DUAULT (dir.), 2021. *Lieux de mémoire sonore. Des sons pour survivre, des sons pour tuer*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, "Le (bien) commun". URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03182455>

TANGDIALLA Randi & LOTONG Y., MATASIK A., NYHOF M., PASOLORAN O., MANGIWA, G., 2024. « Rambu Solo' in the perspective of Toraja young generation », *Revista de Gestao Social e Ambiental*, Miami, vol 18 n°4, p. 1-17. DOI : <https://doi.org/10.24857/rgsa.v18n4-122>

TAKEZAWA Shoichiro, 2016. « Par-delà le trauma », *Techniques & Culture*, n°65-66. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/tc.7789>

TEIXIDO Sandrine & Aurélien GAMBONI, 2021. « A tale as a tool. Enquêtes sur le maelström et le « devenir-abîme » des mondes », *Techniques et culture*, Suppléments au n°75. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/tc.15248>

THIEL Marie-Jo (dir.), 2008. *Les rites autour du mourir*. Presses Universitaires de Strasbourg.

THOMAS Louis-Vincent, 1980. *Le Cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Bruxelles, Editions Complexe.

—, 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris, Fayard.

THURGILL James, 2022. « Spectral geography: ghostly narratives and the construction of place in a haunted Tokyo suburb », *lo Squaderno*, n°62. URL : <http://www.losquaderno.net/?cat=199>

TILMANT Fanny, 2022. « Les signes de l'interaction esprit-humain », *Ateliers d'anthropologie*, n°52. DOI : <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/ateliers.17025>

TRUC Gérard, 2015. « Venir à Ground Zero, se souvenir du 11-septembre », *EspacesTemps.net*, Association Espaces Temps.net. URL : <https://www.espacestemp.net/articles/venir-a-ground-zero-se-souvenir-du-11-septembre/>

TZORTZIS Stéfan & Catherine RIGEADE, 2009. « Persistance et/ou transgression des pratiques funéraires en temps de peste », *Études sur la mort*, n°136, p. 53-72. DOI : <https://doi.org/10.3917/eslm.136.0053>

ULLBERG Susann, 2013. *Watermarks. Urban Flooding and Memoryscape in Argentina*, Stockholm University. URL : https://www.researchgate.net/publication/331199345_Watermarks_Urban_Flooding_and_Memorysca

pe In Argentina Stockholm Studies in Social Anthropology New Series 8 Stockholm Acta Uni
versitatis Stockholmiensis 315 pages

URBAIN Jean-Didier, 1998. « Peut-on commémorer sans tombe, sans traces ? » dans : DECHAUX Jean-Hugues (dir.), 1998. *Les familles face à la mort: Entre privatisation et resocialisation de la mort*, p. 293-303, Le Bouscat: L'Esprit du temps. DOI : <https://doi.org/10.3917/edt.decha.1998.01.0293>

VAN GENNEP Arnold, 1981. *Les rites de passage : étude systématique des rites : de la porte et du seuil, de l'hospitalité de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris : Éditions A. & J. Picard - (53-Mayenne : Imprimerie de la Manutention).

VAPNARSKY Valentina & Philippe ERIKSON, 2022. *Living ruins : native engagements with past materialities in contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*, Louisville, Colorado, University Press of Colorado.

VIGNATO Silvia, 2012. « Devices of oblivion: how Islamic schools rescue 'orphaned' children from traumatic experiences in Aceh (Indonesia) », *South East Asia Research*, Vol. 20, n°2, p. 239-261. DOI : <https://www.jstor.org/stable/23752540>

ARTICLES DE PRESSE :

BPNSULUT, 28 septembre 2018. « Festival Pesona Palu Nomoni (FPPN) 2018», *Blog Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Utara*. URL : <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbsulut/festival-pesona-palu-nomoni-fppn-20>

DAERAH, 28/09/2022, « Refleksi 4 Tahun Bencana Gempa, Tsunami dan Likuefaksi. Pemkot Palu Tabur Bunga di 3 Lokasi », *Netiz.Id*. URL : <https://netiz.id/daerah/baca/refleksi-4-tahun-bencana-gempa-tsunami-dan-likuefaksi-pemkot-palu-tabur-bunga-di-3-lokasi/>

HADI Lukman, 16 août 2023. « Cerita Anak Indigo Dimintai Tolong Arwah Gentayangan di Gedung Sejarah Surabaya », *TribunPalu.com*. URL : <https://suaraindonesia.co.id/news/features/64dcc6edc67f1/Cerita-Anak-Indigo-Dimintai-Tolong-Arwah-Gentayangan-di-Gedung-Sejarah-Surabaya#>

HAQIR Muhakir, 20 novembre 2019. « Hakim PN Palu Nyatakan Gugatan Pengusaha Korban Penjarahan Terhadap Presiden Tak Dapat Diterima », *TribunPalu.com*. URL : <https://palu.tribunnews.com/2019/11/20/hakim-pn-palu-nyatakan-gugatan-pengusaha-korban-penjarahan-terhadap-presiden-tak-dapat-diterima>

La Rédaction avec AFP, 28/10/2018. « Indonésie: Un mois après le séisme, Palu redoute la mousson », *Paris Match*. URL : <https://www.parismatch.com/Actu/International/Indonesie-Un-mois-apres-le-seisme-Palu-redoute-la-mousson-1584090>

Le Monde avec AFP, 3 octobre 2018. « Après le séisme en Indonésie, l'armée a ordre de tirer sur les pilleurs », *Le Monde*. URL : https://www.lemonde.fr/asi-pacifique/article/2018/10/03/indonesie-apres-le-seisme-et-le-tsunami-les-militaires-ont-ordre-de-tirer-sur-les-pilleurs_5364155_3216.html

MUHAKIR Haqir, 23 Septembre 2019. « Yakin Masih Ada Mayat Tertimbun di Area Eks Likuefaksi Warga Balaroa Pasang Bendera untuk Penanda », *TribunPalu.com*. URL : <https://palu.tribunnews.com/2019/09/23/yakin-masih-ada-mayat-tertimbun-di-area-eks-likuefaksi-warga-balaroa-pasang-bendera-untuk-penanda>

MUHAKIR Haqir, 13 novembre 2019. « Penuhi Kebutuhan Hidup, Penyintas Jajakan Kopi di Lokasi Eks Tsunami Palu », *TribunPalu.com*. URL : <https://palu.tribunnews.com/2019/11/13/penuhi-kebutuhan-hidup-penyintas-jajakan-kopi-di-lokasi-eks-tsunami-palu>

Pemerintah Kota Palu, 28 septembre 2021. « Refleksi Tiga Tahun Bencana Alam Gempa, Tsunami, dan Likuefaksi ». URL : <https://palukota.go.id/camat-mantikulore-menghadiri-acara-refleksi-tiga-tahun-bencana-alam-gempa-tsunami-dan-likuefaksi/>

RULIANSYAH Muh, 9 avril 2023. « Apa Itu Tari Balia ? Ritual Penyembuhan Gangguan Jin dari Suku Kaili Sulteng », *TribunPalu.com*. URL : <https://palu.tribunnews.com/2023/04/09/apa-itu-tari-balia-ritual-penyembuhan-gangguan-jin-dari-suku-kaili-sulteng>

RULIANSYAH Muh, 7 mai 2023. « Sejarah Tari Balia, Dipercaya Sebagai Ritual Penyembuh Bagi Masyarakat Suku Kaili », *TribunPalu.com*. URL : <https://palu.tribunnews.com/2023/05/07/sejarah-tari-balia-dipercaya-sebagai-ritual-penyembuh-bagi-masyarakat-suku-kaili>

SANGADJI Ruslan, 30 janvier 2019. « Central Sulawesi disasters killed 4,340 people, final count reveals », *The Jakarta Post*. URL : <https://web.archive.org/web/20211107010457/https://www.thejakartapost.com/news/2019/01/30/central-sulawesi-disasters-killed-4340-people-final-count-reveals.html>

SUPRAPTO, 18 juillet 2017. « Subhanallah, Wanita Sulawesi Ini Ngaku Lahirkan Biawak Diberi Nama Mansur », *TribunPalu.com*. URL : <https://wartakota.tribunnews.com/2017/07/18/subhanallah-wanita-sulawesi-ini-ngaku-lahirkan-biawak-diberi-nama-mansur#>

VIDEOGRAPHIE :

KOMBUD Ulujadi, 4 juin 2020. « Film Dokumenter Pompaura Ulujadi » [Vidéo], *YouTube*. URL : https://www.youtube.com/watch?v=rRPOmyHVkKA&ab_channel=KOMBUDUlujadi

Table des illustrations

Figure 1 : Photographie satellite du quartier de Balaroa	28
Figure 2 : Photographie satellite d'une partie du village de Petobo	31
Figure 3 : <i>Huntap</i> de Lere	37
Figure 4 : Maison du grand-père d'April à Balaroa	39
Figure 5 : Une maison en ruine à Pantai Lere	43
Figure 6 : Une maison en ruines bordant la zone rouge de Balaroa	43
Figure 7 : « Kinta n'est qu'un souvenir »	45
Figure 8 : « La maison aux souvenirs émouvants de Hanny a été détruite»	45
Figure 9 : Graffiti des zones rouges et vertes de Palu	50
Figure 10 : Carte réduite de Sulawesi-Centre	50
Figure 11 : La fosse commune de Poboya	106
Figure 12 : Tombes sur la fosse commune	111
Figure 13 : Enveloppement des restes du père d'Eddy	114
Figure 14 : Photographie de groupe lors de l'exhumation	114
Figure 15 : Monument d'Mpanau	129
Figure 16 : Monument de Bobby	132
Figure 17 : Graffiti à Komodo	150
Figure 18 : Mémorial temporaire dans le bureau du Lurah de Petobo	143
Figure 19 : Arche dressée dans le village de Petobo	138
Figure 20 : Stèle commémorative de Balaroa	148
Figure 21 : Capture d'écran de la vidéo sur le <i>Pompaura Ulujadi</i>	155