



HAL
open science

Birmanie. Par-delà l'ethnicité

François Robinne

► **To cite this version:**

François Robinne. Birmanie. Par-delà l'ethnicité. Editions Dépaysage. , 2021, Collection "Sous l'écorce", Amaury Levillayer, 9782902039166. hal-04181367

HAL Id: hal-04181367

<https://hal.science/hal-04181367>

Submitted on 15 Aug 2023

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

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

Copyright

François Robinne

Birmanie. Par-delà l'ethnicité



Préfacé par Michel Agier

dé p a y s a g e

À la lectrice, au lecteur

Maurice Godelier

Médaille d'or du CNRS

Prix de l'Académie française

L'anthropologie est la seule science sociale qui impose aux chercheurs de s'immerger de façon prolongée dans les modes de vie et de pensée d'une autre société que la leur et dont ils n'avaient jamais eu l'expérience dans leur existence. Peu à peu, l'anthropologue, s'il a réussi à nouer des liens d'amitié et de travail avec ceux qui l'avaient accueilli parmi eux, découvre et comprend leurs façons de penser et d'agir, et peut alors en témoigner parmi nous. Ce n'est pas seulement de leur temps présent qu'il va témoigner, car une grande part de l'identité d'une société est faite d'un passé toujours présent et de récits, de moments de gloire ou de blessure, à vif dans la mémoire.

Dans le monde où nous vivons, et où l'hégémonie séculière de l'Occident est en train de disparaître, mais n'est pas oubliée de ceux qui l'ont subie, où des puissances nouvelles revendiquent de continuer à se moderniser sans plus s'occidentaliser, la connaissance de ce que font et sont les sociétés autres que les nôtres, est plus que jamais importante et doit être partagée par les jeunes générations.

C'est pour ces raisons que l'initiative de créer une nouvelle maison d'édition, Dépayage, et de la consacrer en priorité à la publication d'ouvrages d'anthropologie est à la fois une entreprise courageuse et importante. On n'en saura jamais assez sur les autres, et grâce à eux, sur nous-mêmes.

Birmanie.
Par-delà l'ethnicité

Éditeur

Amaury Levillayer, PhD

Réalisation éditoriale

© Jean-Luc Didelot — cartographie et illustration originale
de la première de couverture

Joël Faucilhon — numérisation

Marie-Laure Jouanno — conception graphique, réalisation
et adaptation de l'illustration de couverture

Éric Levillayer — correction

© Olivier Mazoué — logotypes

Édité par

© Éditions Dépaysage, 2021

ISBN 978-2-902039-16-6

En application de la loi du 11 mars 1957 (article 41) et du code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992, toute reproduction partielle ou totale à usage collectif de la présente publication est strictement interdite sans autorisation expresse de l'éditeur. Il est rappelé à cet égard que l'usage abusif et collectif de la photocopie met en danger l'équilibre économique des circuits du livre.

François Robinne

Birmanie.
Par-delà l'ethnicité

Préfacé par Michel Agier

Directeur d'études à l'EHESS

Directeur de recherche à l'IRD

d é p a y s a g e

Préface

de Michel Agier

RETOURS SUR LE COSMOPOLITISME

Soixante-dix années de guerre civile, dont cinquante sous régime dictatorial, dans un pays en forme de mosaïque ethnique figée, peuvent donner l'impression que les ethnies et le nationalisme ont formé depuis l'Indépendance de 1947 la réalité de la vie collective des habitants de la Birmanie. Constitutionnellement, la forme du pays est celle d'un large centre – géographique et ethnique – où vit la majorité d'ethnie birmane et de religion bouddhique, entouré de zones-frontières peuplées de minorités ethniques et religieuses. Cette partition interne est mise en œuvre par le découpage administratif du pays en cent trente-cinq ethnies et trois citoyennetés distinctes, plus un statut de résident sans citoyenneté (le n° 11 de la très officielle *ethnic coding list* de l'adminis-

tration). C'est un régime par définition séparatiste et conflictuel voire, tout simplement, invivable. C'est dans cet imaginaire et ce gouvernement ethnopolitiques de l'État postcolonial que s'inscrit la tragédie du nettoyage ethnique des Rohingya, produits en « étrangers ennemis », résidant sans citoyenneté birmane sur le sol birman (le fameux n° 11), comme d'autres minorités du pays (ou de ses marges), mais de la manière la plus exacerbée et violente. La souffrance et l'indésirabilité des Rohingya d'aujourd'hui peuvent être celles d'autres minorités demain.

Pourtant, cette fiction politique ne correspond pas à la vie réelle des Birmans, dont l'anthropologue François Robinne observe depuis des décennies les échanges, les mélanges, les traductions et déplacements. Il y a mené ses recherches et une

bonne partie de sa vie depuis les années 1980. Il est donc mieux placé que quiconque pour parler de l'emprise essentialiste de l'ordre politique du pays et de ses effets violents, et pour en construire la critique *de l'intérieur*. Donné d'emblée comme cadre épistémique officiel de la nation, l'ordre identitaire a aussi déterminé le biais ethnociste des regards – internes et externes, politiques, journalistiques ou scientifiques – sur le pays. L'auteur le sait bien et nous le dit, car l'ouvrage est un récit personnel en même temps qu'une découverte des profondeurs anthropologiques du pays, un récit dans lequel l'anthropologue cosmopolite d'aujourd'hui raconte et explique comment ses enquêtes et son vécu l'ont amené progressivement depuis les cadres ethno-logiques de ses premières explorations (aux prises avec la fausse « évidence identitaire ») à l'analyse inter-ethnique puis transethnique, et enfin au cosmopolitisme qu'il théorise comme le cadre de la vie ordinaire de tous les humains. En outre, comme je l'ai fait moi-même à partir d'autres sources,

toute sa démarche montre que la critique du piège identitaire va nécessairement de pair avec celle du nationalisme non seulement politique, mais aussi méthodologique.

Cet ouvrage est un voyage, où les explorations ethnographiques nourrissent en permanence des élaborations théoriques *in progress*. Dans le cadre de cette préface, je relèverai trois raisons majeures de lire, commenter et travailler avec ce livre important. D'abord, François Robinne conteste et renverse la taxonomie naturaliste des « peuples et cultures » qui composeraient ladite mosaïque ethnique de la Birmanie dessinée selon le principe, classique en ethnologie mais aujourd'hui largement contesté, des tableaux d'identités culturelles figées comme des collections de plantes ou de papillons. Il rappelle, comme on le voit aussi dans les histoires africaine ou amérindienne, la part prise par le colon – britannique, ici – dans ce regard. L'administration coloniale a produit la « violence épistémique » (selon les termes de Gayatri Spivak¹) à l'origine de

1 — Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2020 [*A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1999].

ces classifications ethniques du sujet colonial au moment de la « pacification » des hautes terres birmanes à la fin du XIX^e siècle.

L'exemple des Kachin, au nord-est de la Birmanie, illustre bien cette déconstruction de l'ethnie. Si le clan (exogame) représente le cadre solide et effectif de l'organisation de la vie sociale (communautaire donc mais jamais fermée puisqu'intégrée dans des cycles d'échange généralisé), l'ethnie en revanche est une entité plus floue, essentiellement politique et relationnelle, alors même qu'elle se décline comme une identité crispée et figée. Et il n'y a pas d'encastrement parfait du ou des clans dans l'ethnie. Historiquement, l'inclusion du clan (ouvert) dans l'identité ethnique (fermée) est un raccourci qui est devenu le *modus operandi* de « l'État ethnique » défini en fonction de ces frontières ethniques extérieures à la logique réelle des existences. C'est ce raccourci erroné que l'auteur nomme « réification ethnique » et qui s'exprime essentiellement dans le champ politique national, et durablement.

Ensuite, le livre montre que la meilleure réponse possible à ces

fictions naturalistes et identitaires est l'observation ethnographique, longue et patiente, grâce à laquelle François Robinne a découvert des situations de plus en plus hétérogènes. Au cadre politique d'un État ethnociste et nationaliste, il oppose l'écheveau complexe des « carrefours sociaux », le point fort de sa démonstration. Défenseur d'une anthropologie situationnelle, résolument contemporaine et attentive aux dynamiques, crises et conflits, je ne peux que saluer et partager la démarche qui, tout en étant microlocalisée dans ses enquêtes, évite la classique myopie de l'ethnologue en ouvrant la focale vers le lointain sans perdre de vue le très proche.

François Robinne fait donc le choix, à partir des années 1990, d'observer les « réseaux d'échanges villageois » qu'il décrit très vite comme interethniques puis transethniques. Ce qu'on comprend en le lisant, c'est que c'est la réalité, et pas seulement l'enquête, qui est multilocalisée. Le mystère à comprendre est comment toute cette diversité « tient ensemble », écrit-il, ou forme des tous composites. La réponse se trouve dans les « carrefours sociaux » qui sont

au départ des « paysages hétérogènes ». Ces carrefours et paysages multilocalisés me sont familiers : ce sont, de mon point de vue, autant de *situations de frontières* qui caractérisent la condition cosmopolite en général, pour autant qu'on entende la frontière au sens large, c'est-à-dire comme tout ce qui met une personne, une culture et une identité à l'épreuve de l'altérité. Cette conception élargie suppose également que la frontière puisse être aussi bien spatiale (culture/nature, urbain/rural), géopolitique (nationale ou régionale), socioéconomique (frontières des classes), linguistique (incompréhensions, traductions et apprentissages des langues), religieuse (bouddhistes, animistes, chrétiens, musulmans), etc. Tout se joue, tout passe et tout se déconstruit et reconstruit aux frontières. L'enquête ethnographique et la longue fréquentation des hautes terres aux confins de l'Himalaya (là où vivent certaines des dites minorités) comme celles des enclaves de travailleurs birmans exilés à Bangkok, permettent de décrire ces carrefours sociaux et d'étudier leur « propension inclusive » en même temps que leur hétérogénéité. Cette approche, qu'on

pourrait qualifier, en paraphrasant Georges Perec, de multiples tentatives d'épuisement de paysages hétérogènes, est en effet, comme le souhaite l'auteur, une contribution importante à la réflexion sur la condition cosmopolite.

C'est sur ce dernier aspect que l'ouvrage est particulièrement riche et appelle le débat, et c'est la troisième qualité que je voudrais relever ici. Dans la vallée centrale de la Birmanie comme dans les hautes terres, plusieurs langues sont parlées, les caravanes commerciales passent depuis longtemps, la vie sociale des marchés, les casinos, les trafics, le pavot, la guerre, le tourisme, ou encore le « développement », toutes ces activités et mobilités contribuent à relier les lieux à un monde plus vaste qui produit d'autres contraintes, d'autres chemins d'émancipation, et d'autres « contenus ». La monétarisation a changé bien des rituels, notamment matrimoniaux, elle a réduit la temporalité des cycles d'échange, les fêtes et les processions voient affluer des touristes, les langues se croisent, tout se rencontre, s'hybride et se « bricole ». C'est ce qui amène François Robinne à considérer

rétrospectivement que cette réalité « transethnique » étudiée dans les années 1990, est déjà une première forme du cosmopolitisme.

En somme, l'ouvrage nous montre une société elle-même cosmopolite sous le gouvernement d'un État ethniciste. Ce désaccord profond sur la définition du pays est une clé essentielle pour comprendre à la fois la permanence d'une guerre interne depuis soixante-dix ans et la répétition du recours à la dictature qui ne peut qu'imposer par la force son ordre identitaire. On le pressent déjà, le dernier terrain de cette vaste enquête va nous mettre en présence à la fois de l'exil et d'une autre emprise, non plus directement identitaire mais économique, celle d'un capitalisme, sans bornes sociales ni limite politique, qui impose librement ses formes de sujétion aux travailleurs exilés.

En vivant en Thaïlande de 2012 à 2016, François Robinne retrouve les Birmans des hautes terres devenus travailleurs migrants à Bangkok et logés dans les « enclaves » qui leur sont assignées par leurs employeurs. C'est le prolongement de la même en-

quête. Les déplacements sont constants et font partie de la vie des villageois ou habitants des petits bourgs, vers les villes environnantes, l'Inde ou la Malaisie, et la Thaïlande. Ils sont donc bien « dans le monde » et en particulier dans le Sud-Est asiatique dans son ensemble, fait de multiples circulations vers les mégapoles et parfois de retours. Mais la dureté du régime birman, l'instabilité et la paupérisation ont favorisé l'exil massif des deux dernières décennies. On est impressionné par la dispersion des exilés birmans dans les mégapoles de Bangkok, Kuala Lumpur, Singapour, Hong Kong, Delhi, Dubaï et Dacca.

Les enclaves de Bangkok abritent des travailleurs birmans de différentes origines, mais aussi laotiens et cambodgiens, bouddhistes, musulmans et chrétiens. C'est un monde de la diversité et de la précarité dans tous les sens du terme. Existant depuis les années 2010, il s'agit d'une variante de campements de travailleurs qu'on trouve ailleurs dans le monde, par exemple au Qatar, au Brésil, en Italie, etc. Pour les Birmans, ils s'ajoutent et se distinguent à la fois des très vieux camps de réfugiés karen à la frontière

entre Thaïlande et Birmane, et des immenses et plus récents camps des Rohingya au Bangladesh. L'hébergement est individuel et lié au contrat de travail. Minimale en espace (des chambrées de six à huit mètres carrés), en temps (une mobilité collée à la rotation des chantiers) et en sociabilité (un isolement par manque de temps, d'espace, d'énergie), la vie est marquée par la « désocialisation » (plusieurs fois j'ai lu « désolation »). Plusieurs fois, l'observateur y éprouve le silence d'un hors-lieu privatisé. Il y voit non pas un enfermement pénal, mais l'absence de choix, d'espace et de temps libre entre la chambrée de l'enclave et le chantier... On peut donc être à la fois subalterne dans le travail et indésirable dans la vie urbaine. La séparation des familles, les enfants laissés aux soins des parents dans le village d'origine, comme l'enclavement, les dures conditions de travail et l'exil lui-même, ne laissent pas de temps ni de liens pour faire communauté...

Je comprends bien cette impression finale de vide qui marque François Robinne au bout de ce parcours si riche, mais je ne me résous pas entièrement à rester sur cette seule impression de

désolation. La question reste de savoir ce qui fait « tenir » les personnes qui sont là, dans une telle immédiateté et un tel vide social. Quels recours imaginaires, intimes, inventent-ils et quelles formes minimales de communication les relient ? Sans doute conviendrait-il de repartir de ces destins individualisés et, à nouveau, de changer d'échelles, en considérant que ce moment des enclaves est, comme le dit d'ailleurs l'auteur, éphémère – quelques mois – dans un parcours où tout un « paysage hétérogène » plus vaste compose le cadre de leur vie sociale, tout en reconnaissant qu'on peut aussi s'enliser dans l'éphémère. Si la condition cosmopolite peut être vécue sous le signe de l'individualisation – et c'est là un trait majeur des parcours migratoires –, sans doute l'enquête longitudinale sera-t-elle une réponse possible à l'impression d'abandon laissée par l'observation d'espaces particuliers qui ne sont qu'une partie, si l'on a bien compris, des paysages composés dans lesquels ils peuvent encore, peut-être, faire sens pour celles et ceux qui y vivent.

Ces questions n'empêchent pas de noter qu'on a bien là une

dimension importante que je veux encore renforcer : c'est la démonstration que le cosmopolitisme n'est pas un irénisme naïf contrairement à l'image qu'en a l'entendement commun. C'est un état de fait, et le constat que chaque humain aujourd'hui peut faire l'expérience de son appartenance au monde par l'épreuve de l'altérité quelle qu'elle soit, où qu'il soit et dans des conditions sociales très inégales, l'épreuve d'une des multiples frontières qui le distinguent et le relient aux autres. C'est autre chose que la prise de « conscience cosmopolite », comme a pu le défendre le sociologue Ulrich Beck, et autre chose encore que le monde enchanté des élites économiques et politiques de la scène internationale qui, dans leur bulle globale, ignorent les frontières.

Cela m'amène à une autre proposition conclusive de ce livre, qui peut susciter un débat intéressant. Pour défendre et peut-être rendre plus audible l'idée d'une condition cosmopolite comme condition humaine, François Robinne va jusqu'à opposer sa conception à celle qui voit le cosmopolitisme dans la migration, la mondialisation et l'urbanité. Je ne partage pas cette position,

mais elle permet de reprendre et de préciser la problématique du cosmopolitisme. Beaucoup de chercheurs, et j'en fais partie, ont abordé le cosmopolitisme à partir de la grande ville et des migrations. J'ai moi aussi « découvert » la condition cosmopolite à partir de l'expérience des migrants, mais pour la réinterroger à partir d'autres situations de frontière au sens large (raciales ou culturelles par exemple) alors qu'elles n'étaient pas directement liées à la migration. Et d'ailleurs, c'est à partir d'une expérience de recherche auprès des migrants de Bangkok que François Robinne a lui-même repensé ses terrains plus anciens (d'abord appréhendés comme ethniques, interethniques ou transethniques) et les a redéfinis comme des carrefours hétérogènes et cosmopolites, ce qui rend sa démarche et son récit particulièrement riches. De mon côté, il m'a semblé que, si la condition migrante est exemplaire de la condition cosmopolite, parce que l'expérience des autres et du monde y est exacerbée, souvent concentrée et parfois conflictuelle, elle n'en est pas exclusive. Ce regard porté sur les situations de migration éclaire à rebours le cosmopolitisme de celles et ceux qu'on dit ou qui se diront eux-

mêmes « autochtones », quelle que soit d'ailleurs la traduction politique de ce sentiment d'« autochtonie », alimentant l'extrême droite en Europe alors qu'il mobilise les révoltes contre le pillage étatique et capitaliste des territoires autochtones en Asie du Sud-Est ou en Amérique latine. Dépasser cette distinction entre les personnes qui se déplacent et celles qui ne sont pas en déplacement permet d'observer les effets de leur coprésence dans les deux sens : les locaux dans leur immobilité sont également transformés par la venue des touristes, commerçants ou migrants qui eux-mêmes se transforment en rencontrant les locaux. C'est tout aussi essentiel pour comprendre la communauté des enjeux contemporains à l'échelle mondiale, aussi locaux et localistes que soient notre quotidien et notre vision des choses. Nous avons tous éprouvé récemment, ou éprouvons encore, immobiles, cette réalité, vivant aux échelles locales, mondiales et dans nos corps mêmes le cosmopolitisme forcé que représente la circulation d'un virus sur l'ensemble de la planète en suivant simplement

le parcours des réseaux de relations sociales, dans les mondes du travail, du tourisme, de la religion, des sociabilités en général. Ce fut une expérience visible par tous de *vie commune à l'échelle mondiale* incluant même celles et ceux qui rejettent la mondialisation et lui opposent la localité des existences².

À la question de savoir ce qu'est le cosmopolitisme, l'ouvrage de François Robinne en ajoute deux autres : « le cosmopolitisme de qui ? » et « de quel "monde" parle-t-on en nommant le cosmos ? ». Il offre à la première question un répertoire de réponses d'une exceptionnelle richesse ethnographique. Et il ouvre des pistes pour aborder la seconde qui, coincée entre les nationalismes, les politiques sécuritaires et les multiples autochtonies, doit encore trouver sa voie. Le monde, est-ce toute altérité ? Tout ce qui arrive et dérange un état des choses en place ? Une multitude de mondes contemporains les uns des autres et plus ou moins reliés ? Ou encore le monde dans son entièreté d'aujourd'hui – la planète Terre qui dessine à ce jour notre der-

2 — J'ai consacré à cet événement et à ce qu'il nous apprend des frontières et des échelles de notre vie commune, un essai : *Vivre avec des épouvantails : le monde, les corps, la peur*, Paris, Premier parallèle, 2020.

nière frontière commune? C'est tout cela ensemble, un monde que nous habitons en partageant aussi l'enjeu d'une responsa-

bilité cosmo-politique sur ce « nous » multiple des humains et sur toutes les formes de vie qui partagent la même planète.

မြေပြင်မှ ကျွန်တော့် ဧည့်သည်များကို ဖက်များ

ဦးမောင်မောင်

မြတ်သူထွန်း

ကိုမိုး

လစိုင်း

အော့ခဲတေ

မငြိမ်း

ဆိုတို

နှင့် ကျွန်တော့် ကိုကြိုဆိုသူများအားလုံးသို့

ကိုဥက္က

À mes compagnons sur le terrain
U Maung Maung
Myat Thu Thun
Ko Mo
La Seng
Ukte
Ma Nyen
So Toe

Et à vous tous qui m'avez accueilli

Ko Okka

Quelle partition ?

Bangkok, 2012. Un horizon de tours, partout, des écrans géants criards sur les façades, boissons gazeuses et stars du football à l'affiche, des autoroutes aériennes qui serpentent, l'arrière-fond sonore du trafic urbain, feux avant et arrière des voitures façon rayons laser, et des vols de cigognes. C'est, aussi loin que porte mon regard, le paysage qui s'offre à moi. Encore quelques friches marécageuses, certaines comblées de remblais, surélevées, en voie d'assèchement, certaines plantées d'alignements de baraques, d'autres encore avec assez d'herbe pour les derniers troupeaux de vaches à bosse de la mégapole, des varans parfois, des serpents sans doute aussi. Difficile de voir précisément du haut de mon balcon, au vingt-cinquième étage. Un peu trop haut pour les moustiques. Mais à bonne distance pour distinguer les discussions en contrebass. C'est du birman, impossible de s'y méprendre.

Et donc ?

Et donc, comment embrasser, dans un même regard, les travailleurs migrants entassés dans les enclaves de tôle ondulée au pied des *malls* et autres condominiums vertigineux du centre-ville de Bangkok et les villages des hautes terres de Birmanie ? Doit-on s'en tenir au fait que villages et enclaves ont en commun de concentrer une très forte diversité de populations – Birmans (Bamar), Môn, Sgaw et Pwo Karen, Pa-O, Palaung, Shan, Kachin, etc. –, formant un patchwork aux langues mutuellement incompréhensibles ? Doit-on considérer que les sentiers des essarts sont de plus en plus les sentiers de l'exil, que les conditions de vie en Birmanie sont telles (à travail égal le salaire est trois fois plus élevé en Thaïlande qu'en Birmanie) que la jeune génération quitte les villages pour les villes, que le transnational devient la norme ?

C'est un fait, les villes n'ont pas l'apanage de la condition cosmopolite et celle-ci n'est pas réductible à la seule globalisation. Par son universalité, la condition cosmopolite est un trait commun, dans l'espace et dans le temps, au milieu urbain et au milieu rural, aux villages de montagnes comme aux enclaves de Bangkok ; car telle est la condition humaine, et c'est tant mieux. Pour autant, est-ce une raison d'articuler villages des hautes terres et enclaves urbaines ? Et comment ne pas vouloir dissocier l'intensité des partenariats, constitutive des formations identitaires en milieu villageois, de la radicalité des conditions de vie en situation d'exil, lorsque les mobilités multiples sont la règle et la tôle ondulée l'unique horizon ? Comment naviguer dans cet espace fragmenté d'ouvriers-paysans quand tout semble éloigner les paysans des ouvriers hormis leur parcours de vie ?

Ce n'est paradoxalement pas tant la distance (le gouffre) séparant les villages des hautes terres de Birmanie des enclaves de Bangkok qui importe ici. Ce qui compte bien davantage est l'écart entre d'un côté, l'idée que se font ouvriers et paysans de l'adhésion communautaire et, de l'autre, la formation en Birmanie d'un État-nation porté par les élites. D'un côté la dynamique transethnique des réseaux d'échanges et d'entraides, de l'autre la logique nationaliste d'essence ethnique et religieuse. De manière remarquable, là où le déterminisme ethnique est tenu pour secondaire par la base, il est érigé au plus haut sommet de l'État comme l'un des fondamentaux de la Birmanie contemporaine. Il s'agit même, sans doute, de la seule véritable constante dans ce pays malmené de toutes parts sur le plan politique. Depuis 1947, date de la signature du traité de Panglong, prélude à la première Constitution postbritannique en vigueur l'année suivante, la diversité culturelle est devenue enjeu existentiel, une auréole identitaire qu'on ne lui connaissait pas autrefois. C'est donc bien d'un choix politique dont il s'agit ; et celui de la Birmanie est tout entier contenu dans sa « mosaïque d'ethnies » et l'affirmation d'un État-nation.

Parcourir les pages colorées et exotiques des ouvrages et documentaires sur les hautes terres de Birmanie, c'est, de manière générale, passer d'une population à l'autre à la manière des rubriques dans une encyclopédie, l'acuité et la tolérance de Diderot et d'Alembert en moins. À la manière d'un catalogue Manufrance (sans préjugé

aucun, car feuilleter celui de mon année de naissance est toujours un plaisir renouvelé, avec ses dessins improbables d'armes à feu et de cycles) ou d'un cadre où sont épinglés les superbes papillons des Tropiques, ou encore de l'un de ces guides fort utiles pour identifier les espèces florales, classées par couleur, du massif des Écrins. L'art et la taxonomie s'y croisent dans les domaines de la botanique, de l'entomologie ou des techniques. Quelques doutes subsistent toutefois sur la portée de l'exercice appliqué aux sciences humaines. D'autant que c'est vers un tout autre type de composition que m'ont conduit les populations de Birmanie : partout où j'ai pu mener des enquêtes, la texture sociale birmane ébauche un paysage hétérogène au sein duquel les marqueurs culturels, ethniques ou religieux, pris isolément, ne font pas beaucoup plus sens qu'un alignement de timbres sur une enveloppe – sans rien enlever, s'entend, de la beauté des très longs timbres birmans.

Afin de sortir du « piège identitaire » dont parle Michel Agier¹ et dans lequel voudrait nous entraîner la Birmanie contemporaine, c'est sur un tout autre mode que j'ai choisi d'évoquer la question de l'altérité, privilégiant au déterminisme culturel un paysage tout en contrastes, tel qu'il se donne à voir en filigrane, en tous les cas comme je le vois. Un paysage sans réel début ni fin, à la perception variable aux yeux de chacun, dont l'enchevêtrement des formes et des contours laisse deviner d'autres enchevêtrements de partenariats et de réseaux qui, eux-mêmes, sont intégrés à d'autres carrefours sociaux. Ce faisant, il ne s'agit pas d'un choix idéologique. Quoique. Ce début du XXI^e siècle nous rappelle en effet combien le combat contre la notion même de « race », y compris dans son usage anglo-saxon prétendument édulcoré, est l'un des enjeux de notre époque. Il est certainement plus confortable d'extraire pour mieux cataloguer, spécifier, relier, opposer, plutôt qu'embrasser le tout composite afin d'en évaluer la consistance. Un choix d'autant plus inconfortable que la tendance générale est à la multiplication des communautarismes et au développement des nationalismes dans le sillage de la globalisation. Avec pas moins de cent trente-cinq groupes ethniques officiellement reconnus, la Birmanie a depuis longtemps fait sienne cette approche essentialiste. En tant que conseillère spéciale de l'État, Daw Aung San Suu Kyi s'est fixé pour objectif prioritaire la

1 — Agier 2013b.

construction d'un État fédéral sur une base ethnicisante ; raison pour laquelle le « processus de paix » s'est opéré dans la douleur. D'autant qu'aux conflits interethniques est venu se superposer un nationalisme bouddhique des plus virulents. En quelques années, Daw Suu est ainsi passée du statut d'opposante à la junte récompensée en 1991 par le prix Nobel de la paix, à celui d'avocate de son pays devant le tribunal de la Cour pénale internationale à La Haye, réfutant toute intention génocidaire de l'armée birmane à l'encontre des Rohingya, villageois musulmans établis à la frontière du Bangladesh et de la Birmanie. Bien que désavouée sur le plan international, elle ne perd à aucun moment la confiance populaire et son parti, le National League for Democracy (NLD), gagne haut la main les élections de novembre 2020. Qui aurait alors imaginé que le coup d'État militaire du 1^{er} février 2021 l'enverrait de nouveau en résidence surveillée avant de plonger le pays dans un dramatique bain de sang ? D'une certaine manière, ce coup d'État ne fait que pointer les errances, ces dernières décennies, d'une politique où les nationalismes l'emportent sur la notion même de citoyenneté. À cette différence près qu'ici les ennemis désignés ne sont plus seulement les minorités ethniques et religieuses, mais bien l'ensemble de la société civile. Violences illégitimes d'une armée tournée contre son peuple.

Mêlant sans vergogne singulier et pluriel, les couples « État/ethnies », « État/nations », « nationalismes d'État » s'entrechoquent avec d'autant plus de facilité que l'air du temps est aussi à l'oubli. L'oubli de décennies de guerre civile qui ont ensanglanté, fractionné et humilié le pays et ses habitants depuis l'indépendance en 1948. En lien étroit avec le processus de transition démocratique et le projet fédéral qui lui est attaché, de nouvelles poches conflictuelles voient le jour, se font et se défont au rythme des alliances, se recomposant ici et là, à l'est dans les États Shan, Karen et Môn frontaliers avec le Laos et la Thaïlande, au nord dans l'État Kachin limitrophe de la Chine, à l'ouest dans l'État d'Arakan et l'État Chin à la frontière bengalo-indo-birmane. La résilience des conflits interethniques semble impuissante à tirer la sonnette d'alarme faute d'une vision plus globale menée sur le long terme, faute également d'une nécessaire introspection de toutes les forces en présence, deux conditions nécessaires pour prétendre sortir le pays du marigot identitaire dans

lequel il s'embourbe. Dans un tel contexte, fondé sur l'ostracisme de l'autre, je souhaite que cette partition « par-delà l'ethnicité », du fait des enjeux contemporains qu'elle recouvre, soit aussi audible que possible, à défaut d'être mélodieuse : on y entendra en effet plus d'ennemis, de guerres, de tortures, d'exils et de fragmentations sociales que de paysages harmonieux.

Plutôt que de « racialiser » dans une approche exclusive qui ne dit pas son nom, j'ai fait le choix de « paysager » dans une approche inclusive, substituant à la démarche encyclopédique, aussi raisonnée soit-elle, son exact contraire qu'est la mise en avant d'un langage rituel commun. Il s'agit d'un regard projeté sur une certaine réalité sociale, celle des dynamiques relationnelles au sein d'« espaces-carrefour » pris pour objet d'étude. Ceux-ci sont envisagés non seulement dans toute leur complexité et leur diversité, mais aussi dans le maillage d'éléments *a priori* disparates ; un maillage dont les formes de répartition ou d'intra-agencement se trouvent à ce point enchevêtrées qu'un territoire y puise sa consistance. Plutôt qu'une question de cohérence fondée sur des discours et des pratiques autour desquels tout groupe constitué cherche à s'identifier, ce qui fait sens au sein d'un espace-carrefour « est une question de consistance : le "tenir-ensemble" d'éléments hétérogènes² ». C'est en tout cas l'esprit de cet ouvrage consacré aux formations du social dans toutes ses dimensions composites, sans rien ignorer des particularismes ethniques, religieux ou culturels, mais en les intégrant comme parties constitutives d'un tout inextricable. Quelque chose d'un biotope hébergeant un ensemble hétéroclite de formes de vies consubstantielles, dont le propre est le mouvement perpétuel. Que l'on touche à l'une ou l'autre et c'est l'ensemble qui vacille ou frémit, s'épanouit ou se replie. Ainsi en est-il d'un paysage hétérogène, plus subtil et consistant que n'importe quelle forme d'isolat ethnique et culturel. Je rejoins en cela l'anthropologue Marc Abélès dans son analyse des configurations supranationales de l'Union européenne, lorsqu'il s'interroge sur les « effets de cette confrontation permanente entre des identités différentes, entre des langages et des traditions administratives hétérogènes dans une entreprise politique commune³ ». « Une entreprise politique commune », c'est bien toute la problématique de la Birmanie contemporaine.

2 — Deleuze et Guattari 1980, p. 398.

3 — Abélès 2008, p. 142.

Une « entreprise (politique) commune » que je déclinerai à travers quatre mouvements. Les conditions très contraignantes d'enquêtes en dictature, et avec elles la définition de l'objet anthropologique centrée sur les espaces-carrefour, seront envisagées dans un premier mouvement. Parcourant les hautes terres de Birmanie et la vallée de l'Irrawaddy, le deuxième mouvement nous entraînera à travers les réseaux bouddhiques et chrétiens, pèlerinages, fêtes de pagodes ou cérémonies claniques, afin de montrer d'une part le maillage parfois très étendu des relations villageoises et, d'autre part, la propension inclusive des paysages hétérogènes. Par contraste, le troisième mouvement nous introduira aux années de guerre civile, à la vision communautariste des élites et à la politique de réification ethnique engagée par le pouvoir central birman depuis l'Indépendance. Résultante de cette politique ostracisante, la dérive transnationale des flux migratoires est envisagée dans le quatrième et dernier mouvement, nous faisant pénétrer dans l'univers de la tôle ondulée des enclaves des travailleurs migrants du centre-ville de Bangkok. À ce propos, je me suis longtemps demandé la raison pour laquelle ces friches immobilières m'ont donné tant de fil à retordre pour en comprendre le sens et la portée. Cela tenait-il à leurs spécificités propres, en lien avec leur émergence récente ? À moins que ce ne soit par défaut, par une sorte d'effet miroir, que ces enclaves mettent au jour un faisceau de correspondances entre, d'un côté, les formes plus usuelles d'organisations sociales rencontrées en situation d'exil et, de l'autre, les réseaux villageois des confins himalayens que sont les hautes terres de Birmanie.

« Mouvements » plutôt que chapitres, car si le tourisme de masse contribue profondément à remodeler les sociétés rurales, et si les flux migratoires contribuent à la recomposition des paysages urbains, ce qui fait sens n'est pas tant l'évolution linéaire d'un carrefour social que son processus de métamorphose⁴. À la différence d'un changement qui implique une rupture, un avant et un après, une métamorphose suggère une mutation, la même chose devenue autre. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, il est question de divinités, de héros ou de gens ordinaires mués en forces de la nature, à la manière des avatars des divinités du panthéon hindo-bouddhique descendant sur terre. Mais s'il fallait retenir une comparaison, je ferais plutôt référence

4 — Egreteau & Robinne 2016, Robinne 2007b et Robinne 2000.

au processus inhérent à la malemort en Birmanie par lequel les ennemis des rois de Pagan (XI^e-XIII^e siècles) ont été érigés en divinités populaires une fois éliminés. Les métamorphoses envisagées ici ne relèvent pas d'une transformation d'ordre physique ou biologique, mais d'ordre conceptuel. Cette transformation amène à l'exploration de paysages hétérogènes dans ce qu'ils peuvent avoir de plus malléable et poreux, de plus insaisissable par conséquent, de plus antinomique souvent, tel un oxymore articulant création et résilience.

Chaque espace-carrefour pris pour objet d'étude offre la possibilité d'un regard nouveau, à la manière d'une partition musicale envisagée dans toutes ses composantes et ses déclinaisons. Dans ses *Variations Goldberg*, Bach décline toutes les nuances autour d'un thème fondé sur le motif de basse, partant du même point pour revenir au même point, dans l'intervalle duquel on trouve toute une palette de styles, de rythmes et de tonalités, de couleurs aussi ; entre ce même point de départ et d'arrivée, la métamorphose a opéré, le point d'arrivée n'est plus identique au point de départ, tout comme un papillon ne redevient pas chrysalide. Les pieds sur terre, car la réalité n'est pas celle-là. Présence britannique un siècle durant, coup d'État militaire en 1962, cessez-le-feu dans les années 1990, tourisme de masse au tournant des années 2000, transition démocratique à partir des années 2010, le tout se déroulant sur fond de décennies de guerre coloniale, de dictatures et de guerre civile, de nationalismes ethniques et religieux. Mais quelle que puisse être l'intensité des ruptures politiques, le paysage hétérogène s'adapte dans le même temps où le mécanisme de la métamorphose opère. Ce sont d'ailleurs moins des ruptures que des hiérarchies qui s'effondrent localement. Car ce n'est pas dans des structures politiques aussi figées que fragiles que s'exprime un paysage hétérogène, mais à travers un faisceau d'échanges et de partenariats dont le propre est la résilience, laquelle permet l'adaptation, le renouvellement, la réinvention.

C'est par un jeu de décentrement, dans l'articulation des dynamiques, des contrastes et des paradoxes que le mouvement perpétuel d'un carrefour social puise sa consistance, se ressource, se forme, se recompose. Selon cette acception, il est possible de lire indépendamment les uns des autres les différents mouvements de la partition, à la condition de ne pas envisager chacun d'eux comme

la partie du tout, mais comme autant de variations sur un même thème. Chaque mouvement de l'ouvrage est potentiellement autonome, quand bien même les enquêtes en dictatures, la construction d'un État-nation et la formation de paysages hétérogènes sont consubstantielles à l'ensemble de l'ouvrage. Tout comme peuvent être abordées indépendamment l'une de l'autre la sociographie des enclaves des travailleurs migrants, les formes de l'adhésion communautaire en milieu rural ou urbain, ou encore l'énoncé de valeurs mutuellement intelligibles quelle que soit la dominante bouddhique ou chrétienne rencontrée ici et là. Le sens contenu isolément est toutefois un peu différent – car il est intrinsèque au sujet abordé – de celui que revêt l'articulation d'ensemble. Si ces thèmes sont autant d'indications de tempo, de tonalités et de contextes variés, ils résonnent comme un dialogue entre différents instruments au sein d'une même partition.

Et il est bien sûr possible de lire dans leur succession les quatre mouvements que comporte l'ouvrage. À condition, toutefois, de ne pas les réduire à une forme d'histoire linéaire, ce qu'ils ne sont pas, car il ne s'agit pas de partir d'un point, les villages, pour arriver à un autre, les enclaves, entre lesquels s'interpose l'État-nation. Ces mouvements ne se succèdent pas : ils se déroulent dans un même espace-temps qu'est la Birmanie contemporaine, incluant son lot de réfugiés et de migrants au développement exponentiel. Les enclaves de travailleurs migrants du centre-ville de Bangkok envisagées en fin d'ouvrage et les villages des hautes terres de Birmanie considérées en ouverture m'ont en effet permis de retrouver les mêmes gens, tout du moins des personnes ayant des origines communes, dont la condition cosmopolite est, dans les deux cas, un trait similaire de la vie au quotidien. En considérant les enclaves de Bangkok, c'est bien de la Birmanie contemporaine dont il s'agit et non d'un questionnaire sur la propension inclusive de la mégapole, l'aptitude à habiter le transnational ou encore la problématique de la cité globale⁵. Si les flux migratoires ont tendance à s'intensifier et à se renouveler dans le sillage de la globalisation et de l'instauration de couloirs de développement dans le cadre de l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est (ASEAN) – l'équivalent asiatique de l'Union européenne –, les mouvements de populations, des basses terres vers les hautes

5 — Sassen 2016, Bastide 2015, Agier 2015 et Roy & Ong 2011.

terres ou du rural vers l'urbain, se sont de tout temps croisés, au national comme à l'international, ce n'est pas un fait nouveau. Ce qui l'est en revanche, c'est leur intensité et leur proportion.

Voyager dans l'hétérogénéité n'est donc pas réduire un paysage social à la diversité de son peuplement, ni même se limiter aux formations et recompositions du social qu'un tel carrefour induit ; c'est aussi, et surtout, associer les formes conceptuelles de la condition cosmopolite. Astrologie, alchimie, culte des esprits et bouddhisme sont en Birmanie parties constitutives d'un tout, sur le court terme de la vie immédiate pour les premiers, sur le cycle sans fin des renaissances pour le second. C'est également dans le sens d'une « totalité hétérogène⁶ » qu'il faut comprendre les parcours thérapeutiques intégrant tour à tour un bonze, un médium, un spécialiste de la médecine traditionnelle, un médecin allopathique et tout autre spécialiste pour lesquels la langue française manque de mots. C'est accepter aussi le fait que, si l'on plonge en Birmanie dans le bouddhisme theravada, il est entendu qu'être birman n'est pas seulement être bouddhiste comme le laissent entendre les bouddhistes birmans. Les chefferies claniques des hautes terres, chamaniques pour la plupart avant d'être christianisées, nous rappellent, s'il le fallait, à quel point la Birmanie est une plaque tournante, sur le plan géographique comme sur le plan démographique et conceptuel. Le sens d'une totalité hétérogène, c'est aussi intégrer le fait que des aires linguistiques et culturelles en viennent à se former au-delà de seules situations de contact, d'emprunt voire de syncrétisme. À un moment ou un autre, il faut accepter de traverser les composantes bouddhistes, chrétiennes, hindoues ou musulmanes, tout comme de dépasser l'inventaire des langues, des spécificités patrimoniales et des formes d'organisations sociales dès lors que la pluralité dessine les contours d'un même paysage hétérogène. Concevoir *in fine* qu'un paysage hétérogène fait sens et produit du social, c'est en tout cas l'ambition de cet ouvrage, à tout le moins de contribuer sous cet angle au débat sur la condition cosmopolite.

Penser l'hétérogénéité n'est pas une idéologie. Il s'agit davantage d'effleurer la condition humaine en général, la société birmane en particulier, au jour le jour, à travers les réseaux d'échanges et les réseaux d'entraide, les partenariats dans ce qu'ils peuvent avoir de

6 — « La notion de totalité est essentielle, car elle permet de rendre compte à la fois de la diversité, de l'hétérogène, et du multiple, soit d'une société, soit d'un ensemble de sociétés, tout en postulant une unité interne, des liens essentiels entre ses différents éléments », selon Lazarus 1996, p. 108.

plus quotidien ou au contraire de plus ritualisés, au sein desquels émerge une forme élaborée – le plus souvent informelle – de l'adhésion communautaire. Car habiter les hautes terres de l'autochtonie ou habiter le transnational en situation d'exil, ce n'est pas tenter de rapprocher les contraires. Au-delà des contingences urbaines et rurales, c'est tenter de comprendre les formations et recompositions du social à travers le prisme relationnel. Autochtonie *versus* transnational, quel que soit le contexte, ces variations sur un même thème sont tout le contraire d'un regard éloigné ou distancié ; c'est un regard de proximité, un regard croisant celui des paysans et des ouvriers, des artisans et des commerçants, des misérables et des migrants, des méritants et des croyants, du petit peuple et de la classe moyenne à même de se reconnaître dans la grammaire commune qu'ils déclinent.

Par-delà l'ethnicité, donc⁷.

Dans cette épistémologie du vécu, que j'appelle volontiers anthropographie – je reviendrai sur ce terme –, les cérémonies processionnelles dessinent en profondeur des paysages hétérogènes. C'est dans la cyclicité que s'organisent les offrandes de nourriture faites aux moines bouddhistes, que se régulent les fêtes de pagodes et que s'inscrivent les différentes formes de partenariats. Réunissant bonzes, pèlerins et marchands du temple, elles combinent les dimensions rituelles, économiques et cosmopolites, condensé en quelque sorte de la société birmane, quand bien même elles ne sont pas toute la société birmane. S'y exprime en effet une forme de langage rituel commun dont les composantes laïques et religieuses transcendent les appartenances communautaires. Sans doute eut-il été plus simple de prendre pour exemple une fête de pagode type, mais en faisant le choix de différentes fêtes de pagodes prises pour exemple, c'est celui d'un même cadre conceptuel dont il s'agit : une même norme débouchant sur différentes formes.

La cérémonie de l'Ananda à Pagan, tout d'abord, siège des premières royautés bouddhiques et pôle historique de la Birmanie moderne ; à travers elle, c'est tout un pan du mode opératoire de l'appropriation du fonds légendaire birmano-bouddhique qui se profile, norme autour de laquelle se conçoivent et se modulent localement les carrefours sociaux jusque dans leurs marges les plus reculées. La cérémonie du village de Wa-Kyi-Myaung, ensuite, sur

7 — L'expression « par-delà l'ethnicité » est rendue en birman par *lumyo su* (« groupement d'espèce de gens ») *thèk kyaw lon bi* (« monter, dépasser »), soit, dans la graphie birmane : လူမျိုးစုထက်ကျော်လွန်ပြီး.

les hauts plateaux de l'État Shan ; paganiste dans ses composantes animiste et bouddhiste, la cérémonie est une mise en scène rituelle spectaculaire du partage de mérites, solde de tout compte de l'année écoulée censé impacter la vie future. Elle est aussi représentative de l'étendue des réseaux villageois dans la construction territoriale dont les cérémonies processionnelles constituent la forme la plus élaborée.

Mais à dire vrai, il me faut ici ajouter une raison supplémentaire, plus ludique, à cette sélection de fêtes de pagodes. L'envie de partager le plaisir qui m'a été donné, une semaine durant, de descendre l'Irrawaddy sur un radeau de jarres, dont l'énormité dépasse l'entendement ; de partager le ressenti face au caractère intemporel d'un convoi de pèlerins composé d'une petite vingtaine de chars à bœufs d'une lenteur imperturbable, qui bouscule toute chose connue de notre conception du temps ; de partager l'émotion des pèlerins lors du lancement épique de fusées artisanales – il n'y a eu cette année-là ni morts ni blessés graves – accompagnant le retour de Sakra. Mais, je le répète, être birman n'est pas seulement être bouddhiste, et les fêtes de pagodes ne constituent qu'un mode opératoire parmi d'autres des espaces transethniques. Je montrerai ainsi que les sphères du christianisme et les organisations sociales de type clanique s'inscrivent elles-mêmes dans des dynamiques débordant leurs propres limites identitaires. À travers ces formes rituelles, c'est aussi un faisceau relationnel profondément ancré dans le tissu social, toujours prêt à rebondir au vu des intérêts de chacun, qui se met en place ; la concomitance des différents réseaux d'échanges et d'entraides, mais aussi leurs convergences, structurent tout autant un espace-carrefour qu'elles concentrent, pour cette même raison, l'intérêt des pouvoirs centraux.

Écouter les gens, faire parler leurs mots, tenter d'en comprendre le sens, l'épistémologie du vécu passe par la parole donnée. Elle apparaît en filigrane tout au long de cette partition, de façon certes plus poignante parmi les travailleurs migrants, du fait de leurs trajectoires transnationales, de leurs années d'errances, des enfants au loin, et de la tôle ondulée pour horizon. Elle implique aussi un regard réflexif sur mon propre parcours d'anthropologue et mon cheminement intellectuel : rapport au terrain et à ses difficultés d'accès, aux conditions d'enquêtes en dictatures, à la perception

du temps au rythme des chars à bœufs et des radeaux de jarres le long de l'Irrawaddy; navigation entre doutes, tâtonnements et fourvoiements dus à la pluralité linguistique et culturelle dans laquelle les terrains m'ont entraîné; oscillation, dans un tel contexte, de l'objet anthropologique lui-même, passant du champ des relations interethniques à celui des espaces transethniques et, finalement, aux paysages hétérogènes, sans que les frontières conceptuelles soient aussi distinctement marquées. Afin de rendre compte au plus près de cette imbrication des terrains et des concepts, j'ai choisi de faire la part belle, par petites touches, aux anecdotes policières, aux expériences improbables, et à toutes ces rencontres – compagnons de terrain à qui cet ouvrage est dédié, mais également informateurs et diplomates – hors desquelles la compréhension de l'autre ne serait pas tout à fait la même et l'anthropologie plus tout à fait elle-même.

De carrefours sociaux en paysages hétérogènes, au cœur d'une dynamique relationnelle de réseaux d'échanges et de réseaux d'entraïdes, de pèlerins et de marchands du temple, de migrants et de réseaux sociaux, d'alliances et de ruptures, de bricolages et d'assemblages⁸, les auréoles ethniques et religieuses ont tendance à perdre de leur éclat, à devenir des paramètres parmi tant d'autres d'une sphère du social autrement diffuse et complexe. Face à la vision des pouvoirs centraux enfermés dans leur construction d'un État fédéral sur une base ethnique, face au discours des élites enfermées dans la construction d'un État-nation source de conflits, face au déterminisme ethnique plaçant les nationalismes au-dessus de la citoyenneté unique, je crois nécessaire, avec la connaissance de la Birmanie qui est la mienne, d'évaluer la consistance des « espaces de dispersion ».

À vouloir ainsi imposer un « espace de dispersion » sur un catalogue ou sur des « tables de différences⁹ », en d'autres termes en concevant la propension identitaire des carrefours sociaux pris pour objet d'études, d'aucuns objecteront que ce parti pris – et ils auront raison, car c'en est un, assumé – revient seulement à embrasser la condition cosmopolite pour mieux détourner les yeux de l'évidence communautaire. Je leur répondrai par une question plus substantielle de mon point de vue : dans quelle mesure le choix d'embrasser l'hétérogénéité des paysages sociaux préjuge-t-il de la possibilité de sociétés hétérogènes ?

8 — Savage 2020, Constable 2018 et Collier & Ong 2005.

9 — Foucault 1969, p. 53.

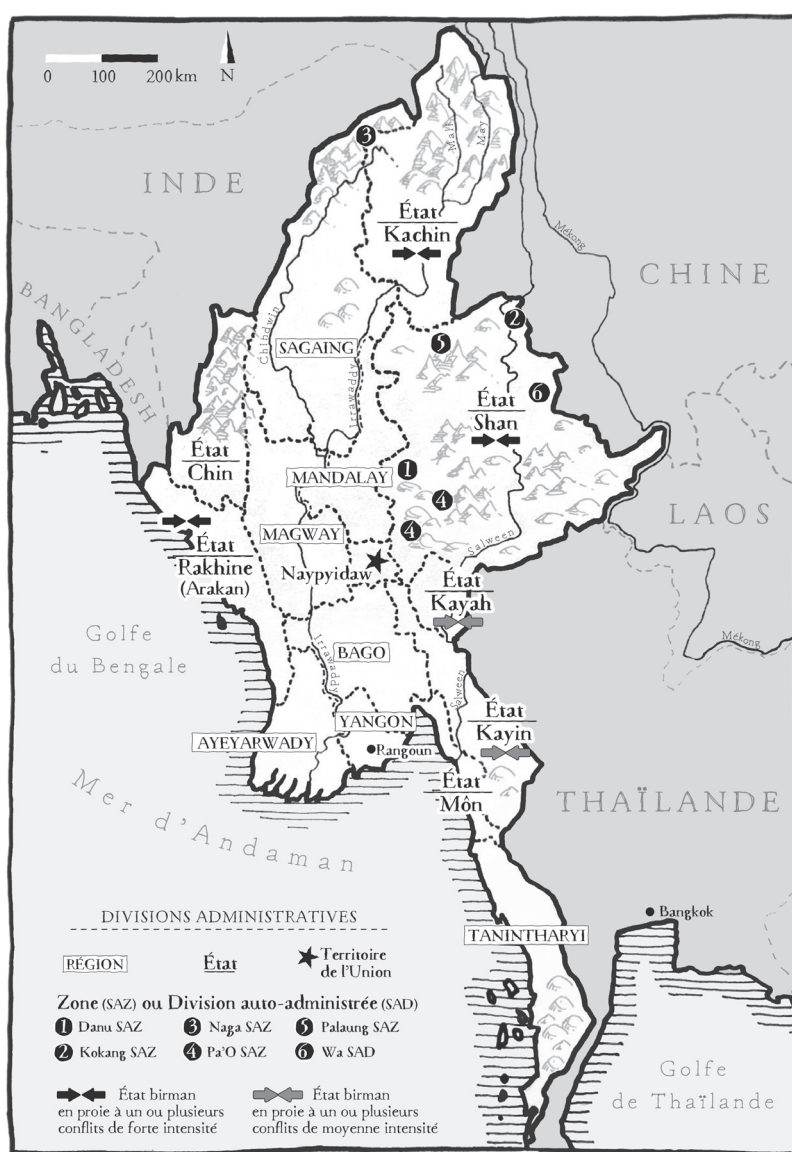


Figure 1 — Carte administrative de la Birmanie contemporaine.

Enquêtes en dictature

LA PARABOLE DU FILS PRODIGE

En 2017, soit plus de trente ans après avoir subi un contrôle inopiné dans un village de Birmanie centrale – contrôle à la suite duquel je fus reconduit *manu militari* dans le premier train pour Rangoun (Yangon) –, l'ex-directeur de l'Institut des langues étrangères fronça les sourcils, ploie les épaules alourdies par le souvenir et éjecte sa chique lorsque je viens le saluer, ne pouvant s'empêcher de revenir sur les rappels à l'ordre qu'il dut subir alors par ma faute de la part de son général ministre. « Voyons professeur, cela remonte à plus de trente ans ! », tenté-je, passablement dépité. L'anecdote prêterait à sourire si les menaces ne s'appliquaient aux maîtres comme aux petites gens, villageois et informateurs, qui, ouvrant grand leurs portes à l'étranger parlant leur langue – je bafouille en réalité un charabia teinté de normanditude à peine compréhensible mais suffisant pour gagner la confiance – prennent par ce seul geste un risque inconsidéré pour eux-mêmes et leur entourage. Ce contexte d'interdits et de suspicion généralisée constitue une entrave aux enquêtes en Birmanie, en plus d'être une charge lourde de responsabilités sur le plan humain.

En 1983-1984, nous sommes en tout et pour tout dans le pays deux boursiers étrangers, hébergés pour un an à l'université de Rangoun, avec interdiction de sortir de la capitale, sauf autorisation improbable. Dans les rues vides et défoncées de la ville circulent de vieux bus brinquebalants de l'époque japonaise que tout le monde garde en mémoire (ossature bois, bas de plafond, grappe humaine débordante), un « Chevrolet¹ » péremptoire peint en grosses lettres

1 — D'où le nom
Chetpalet,
la prononciation
birmane de Chevrolet,
de ces vieux bus de
marque américaine.

sur la plaque arrière; des side-cars (*sai-ka* en birman) dont les pilotes tirent des deux mains le guidon tout en forçant sur les pédales, avec deux sièges passagers dos à dos et un panier de courses sur le porte-bagage renforcé, brin de causettes assuré; aussi, la déjà vieille Volkswagen orange de mon professeur de birman; et d'inquiétantes et lourdes berlines noires du régime soviétique alors tout puissant. L'époque des pièces de monnaie carrées ou rondes à franges, les *pya*, des tickets de rationnement et des coopératives d'État, les fameuses *ta-ma-wa-ya-ma*, avec leurs étals de mauvais riz dont l'évocation prête encore à sourire: *nga-sein*, « mon diamant », disparu en même temps que s'effondra le régime dit de « la voie birmane vers le socialisme ».

Lorsqu'en 1993 le permis de séjour passe d'une à quatre semaines, nombre de chercheurs occidentaux se sont déjà tournés vers d'autres pays. Conduite par Denise Bernot, la petite équipe française constitue la valeureuse exception. Les conditions de travail sont drastiques. L'interdiction pour les étrangers de loger chez l'habitant reste le mot d'ordre; le contrôle des déplacements est systématique, y compris pour les Birmans au-delà de leur division administrative; l'accès aux États périphériques dans les hautes terres des confins himalayens est exclu, à quelques destinations touristiques près.

La dictature militaire enferme la Birmanie dans une chape de peur, d'humiliation et de propagande depuis le coup d'État de 1962. À la junte du général Ne Win succède, en 1989, celle du général Saw Maung, puis celle du général Than Shwe (durant laquelle Daw Aung San Suu Kyi est placée en résidence surveillée), enfin celle du général Tein Sein, passé à la vie civile. Malgré les élections de 2012, de 2015 et de 2020, avec dans leur sillage l'espoir d'une transition démocratique à laquelle met un terme le coup d'État du général Min Aung Hlaing en février 2021, le pays n'en finit pas de se replier sur lui-même et sur sa spirale de nationalismes xénophobes. C'est peu dire que le contexte politique influe mes propres recherches et enquêtes de terrain et que décider de travailler dans un tel contexte sur la question des minorités ethniques et religieuses relève souvent de la gageure.

Le rapport conflictuel du pouvoir central aux minorités (car nous sommes bien dans cette figure imposée) imprègne l'histoire

moderne et contemporaine de la Birmanie. La conquête britannique et les campagnes dites de « pacification », à fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, sont ponctuées de recensements, de rapports circonstanciés, de relevés détaillés des voies de communication, de commentaires fouillés sur les productions agricoles et de volumineuses ethnographies. C'est, au total, un catalogue très complet des us et coutumes des populations établies sur les hautes terres du pourtour frontalier qui est porté à notre connaissance. George Abraham Grierson, linguiste irlandais et administrateur de l'Inde Britannique, en poste au Bihar et au Bengale, compte parmi les précurseurs à s'être engagés dans l'une des toutes premières classifications savantes de l'Empire Britannique des Indes : le monumental *Linguistic Survey of India* constitue le point d'orgue de son œuvre². Pour le rédiger, il adresse un questionnaire aux administrateurs et missionnaires en poste dans les régions les plus inaccessibles. Conforme à l'idéologie coloniale et chrétienne ambiante, le questionnaire se compose de trois parties empreintes d'ethnocentrisme :

- un répertoire de termes anglais et leur traduction vernaculaire à l'origine de lexiques d'autant plus précieux que nombre de langues sont en voie d'extinction quand d'autres, il est vrai, voient le jour ;
- la traduction vernaculaire de la parabole biblique du fils prodigue ;
- la version locale du mythe du déluge du fait de son universalité³.

2 — Grierson 1897
et Grierson 1927.

3 — Abhakorn 1999.

4 — Agier 2013b,
p. 67.

L'empire colonial modèle sur cette base ethno-linguistique des races, des tribus primitives, des ethnies, des indigènes coupeurs de têtes et mangeurs de cuisses, et quelques-uns de ces « monstres anthropologiques⁴ » dans lesquels puisent les nationalismes ethniques et religieux ainsi qu'une classe politique imbue d'elle-même, enfermée dans ses convictions. Figées comme une collection de papillons dans leur cadre taxonomique, les minorités ainsi répertoriées et cataloguées en viennent à former une « mosaïque ethnique » d'une grande complexité, vision culturaliste, condescendante et paternaliste de la sauvagerie. C'est l'époque des grandes expositions universelles et des sculptures monumentales qui, de l'esplanade du musée de la gare d'Orsay à Paris aux escaliers de la gare Saint-Charles à

Marseille, montrent côte à côte la femme occidentale parée de ses lourdes étoffes et les femmes indigènes aux seins prometteurs. Ainsi cataloguées, isolées, déshumanisées sous couvert d'humanisme, les « races » gagnent en reconnaissance dans le même temps où se met en place la logique coloniale du diviser pour régner. Il ne s'agit pas que d'une formule : créer des nations c'est fabriquer des ennemis, et la Birmanie est passée maîtresse en la matière.

Expression malheureuse s'il en est pour désigner les campagnes meurtrières successives engagées à partir de 1891 par les Britanniques, la « pacification » des hautes terres insoumises justifie l'envoi de contingents militaires, à commencer par la frontière indo-birmane dans les territoires chin, lushai et manipuri. S'agissant de rapports rédigés par les administrateurs eux-mêmes, les récits des Britanniques relatant les étapes de la « soumission des tribus sauvages », réputées idolâtres, coupeuses de têtes et mangeuses de cuisses⁵, ainsi que les représailles à l'encontre des « villages rebelles », sont remarquablement détaillés⁶. Ces rapports de l'administration coloniale ont pour corollaire, localement, l'érection de majestueuses pierres gravées, hommage ultime des populations encore sans écriture à leurs chefs claniques ayant combattu les bataillons de l'armée britannique, véritables chefs-d'œuvre d'un art autochtone contemporain en passe de disparaître, grignotés par les lichens, battus par la pluie, éclatés par les écarts thermiques, quand les pierres mémorielles ne servent pas de matériau de construction ou au franchissement d'un gué⁷. Ces témoignages d'un siècle de violence coloniale font écho aux décennies de guerre civile du siècle suivant, à la politique de la terre brûlée qui enflamme les hautes terres de Birmanie et l'ensemble du pays pendant les années de dictature. La résurgence de conflits contre lesquels vient buter l'éphémère transition démocratique en constitue le prolongement.

Pacification militaire et conversion religieuse sont, à peu de chose près, concomitantes de cette photographie datant vraisemblablement de 1908 dans la région de Tedim. Les révérends baptistes Carson (1869-1941) et Cope (1862-1938) y sont représentés aux côtés du prophète Pau Cin Hau (1859-1948). Toujours actif, le mouvement messianique Lai Pian a toutefois subi les affres d'un schisme au milieu des années 1990 à l'origine du mouvement connu sous le nom

5 — Par référence au partage très codifié de la viande sacrificielle entre les membres du clan : Stevenson 1968 [1943] et Danel-Fédou & Robinne 2007.

6 — Carey & Tuck 1976 [1896] et Crosthwaite 1912.

7 — Lehman 1963 et Robinne 2015.

de Siam Sawn. Dans son texte fondateur, le prophète Pau Cin Hau s'attarde longuement sur un fait historique, anodin sans doute dans sa formulation s'il ne faisait écho à l'univers de la tôle ondulée des enclaves de travailleurs migrants à Bangkok. Il s'agit, à plus de cent ans d'écart, de l'importance de la tôle ondulée dans le destin des sociétés. Voici les paroles du prophète :

En ce temps-là [1876], mon grand-père Kochim était chef de Tedim, un grand et puissant village de montagne. Madame Nwam Dham [qui aurait la première reçu la révélation de Dieu], répétait que, parmi toutes les personnes érudites et intelligentes, Dieu (Pashan) avait désigné Pau Cin Hau. Le chef Kochim projetait de [recouvrir] les maisons de tôles ondulées. Afin d'en acheter, il envoya au Manipur [État indien voisin] des défenses d'éléphants en très grande quantité. Malgré leur nombre vraiment important, il ne reçut en retour qu'une seule tôle ondulée. Dieu fit alors cette révélation à Nwam Dham : « Kochim doit renoncer à son souhait ; dis-lui que s'il veut des tôles ondulées, je prendrai son fils Hau Za Kham et je prendrai aussi sa mère Cin Ngul et je détruirai Tedim. » En entendant le message de Nwam Dham, Kochim se mit en colère : « [Comment se fait-il que] Nwam Dham sache tout et ait tout entendu ? » Il ordonna alors de la tuer puis de faire des offrandes à l'esprit de la fontaine Twi-Pi à qui les villageois font habituellement des aumônes. Pour les offrandes ils utilisèrent beaucoup de paniers remplis de riz qu'ils apportèrent à son grand-père Hau Ywe. Dieu, en colère, dit à Nwam Dham : « Je suis le Créateur qui a donné la vie, celle des pauvres comme celle des riches, et Kochim en personne me doit la vie. C'est parce qu'il s'est opposé à moi que j'ai pris son fils et sa mère. C'est parce que Kochim était en désaccord avec moi qu'il n'a plus d'héritier et je vais maintenant détruire Tedim. » Comme annoncé, le fils de Kochim décéda peu après. Le jour de l'enterrement de Hauza Kham, Dieu prédit à Nwam Dham : « Si les habitants restent à Tedim, je détruirai l'esplanade en teck [sur pilotis à flanc de colline] et les poutres croisées servant de support au plancher à l'entrée des maisons. Que je les détruise et Tedim

ne sera plus que ruine. Mais que je n'y parvienne pas et Tedim sera préservé. » La veille de l'enterrement, Nwam Dham dit à Pau Cin Hau : « Le jour de l'enterrement de Hauza Kham, Dieu m'a fait savoir qu'il détruirait les esplanades et que personne ne devait s'y tenir. » Comme l'avait annoncé Nwam Dham, Pau Cin Hau fit cette prophétie : « Vous tous villageois, quittez Tedim sans vous occuper de personne. » Mais les villageois refusèrent en disant : « Il est impossible de briser ces énormes esplanades en teck, même s'agissant de Dieu, parce que leurs piliers sont épais de six pouces. » Alors Pau Cin Hau répondit : « Je crois en la parole de Dieu et ne resterai pas sur l'esplanade le jour de l'enterrement de Hauza Kham. » Il est donc resté à l'écart. Et quand il était là, tandis que les villageois portaient à l'extérieur de la maison le cadavre de Hauza Kham, les poutres de l'esplanade se sont écroulées, entraînant dans leur chute les villageois. Peu après, le fils du frère de Hauza Kham [il s'agit de Hau Cin Khup] devint l'héritier comme Dieu l'avait prédit. Le dix mars 1889 du calendrier chrétien, le gouverneur militaire anglais, le capitaine Raikes et son contingent incendièrent Tedim⁸.

Une analyse minutieuse montrerait que la prophétie s'appuie sur des événements s'étant réellement déroulés. Quoi qu'il en soit, les populations des montagnes se sont plus vite ouvertes aux christianismes et aux cultes messianiques qu'elles ne se laissent dépecer par l'administration coloniale. L'une des propensions des esprits étant leur forte appétence en offrandes et autres sacrifices d'animaux, le chamanisme se révèle, à efficacité symbolique similaire, avoir un coût d'autant plus difficile à supporter par les populations locales que le Dieu unique des missionnaires paraît moins exigeant. Et quand bien même la partie n'est pas, tant s'en faut, représentative du tout, les mythes locaux et autres récits étiologiques présentent à ce point des similitudes avec les textes bibliques – le déluge est l'un d'eux – sur l'origine du monde que le processus de conversion s'en trouve facilité. À tout le moins pour ce qui concerne les populations se positionnant hors de la sphère bouddhique, le bouddhisme, paganiste et intégrateur par excellence, étant très largement imperméable au prosélytisme chrétien.

8 — D'après les paragraphes 5 à 24 du livre apocryphe *Lai Pian* attribué au prophète Pau Cin Hau, un texte rédigé en mauvais birman que j'ai eu beaucoup de mal à traduire, malgré l'aide de Maé. Les noms propres et les faits mentionnés corroborent les écrits britanniques. En novembre 2005, je suis reçu au village de Tek Lui par le prophète Kham Sa Hpa, responsable du schisme avec le mouvement *Lai Pian* et fondateur en 1995 du mouvement *Siam Sawn*. Son épouse et lui ont revêtu pour l'occasion une longue toge blanche pourvue d'ailes dans le dos, à la manière des anges : « Mon âme a voyagé au trentième niveau céleste à la rencontre de Dieu », témoigne-t-il lors de cet entretien.

L'une des priorités des premiers missionnaires est de traduire la Bible, avec tout ce que cela implique de difficultés pour rendre compte des concepts chrétiens à travers les abstractions et les terminologies locales. Et pourtant, hormis de remarquables exceptions – *Yesu* employé à ma connaissance par l'ensemble des communautés chrétiennes de Birmanie, ou également *Hktristan* et *Katholik* qui sont en jinghpaw des néologismes d'origine anglo-saxonne –, la plupart des termes chrétiens sont dérivés d'expressions vernaculaires :

- Le paradis, *sumsing mundan* en jinghpaw, littéralement la « région céleste » du panthéon chamanique ;
- l'Enfer, *narai mung*, expression jinghpaw par référence au « pays des mauvais esprits » ;
- la Bible, *chyum* en jinghpaw et en zaiwa, « livre », ou *chyum laiga*, « livre saint ». Une représentation figure au sommet des mâts sacrificiels sur l'esplanade de Shatapru à Myitkyina, capitale de l'État Kachin ; prononcé *chyam* en birman, ce même terme accolé à *Dhamma*, la Loi universelle, dans l'expression *Dhamma khyan sa*, littéralement « Loi + livre + écriture », désigne la Bible par les chrétiens et le Coran par les musulmans de Birmanie ;
- l'âme est une réappropriation des termes jinghpaw *numla* ou *minla* et des termes achid *tzaw pyaw*, ou encore *winyi* en pâli-birman ;
- le carême est rendu par *laban*, du nom des poteaux sacrificiels érigés à l'entrée d'un village quelques jours durant, avant les semis, en signe de fertilité, indiquant aux étrangers l'interdit rituel ;
- Dieu, *Karai Kasang* en jinghpaw et dans plusieurs langues voisines ; *Wüsa* en lisu, d'après un terme désignant à l'origine un esprit supérieur, devenu dans son acception chrétienne le « Créateur » ; *Yum Sing I Wa* en zaiwa, littéralement « maison + propriétaire + père » ; *Maung Su* en lachid. Les Sgaw Karen emploient quant à eux un dérivé de Yaveh, *Yua*.

Au sein des sociétés chamaniques chez qui prévalait jusqu'à dernièrement la tradition orale, la création d'un alphabet adapté à chaque langue et dialecte puis la traduction en langues vernaculaires des

Évangiles constituent un enjeu identitaire fort, au point parfois d'en devenir conflictuel. Pour des raisons politiques, les Lisu continuent d'être identifiés comme l'un des sous-groupes kachin alors même que leur langue, leur organisation sociale et leurs mythes diffèrent du tout au tout⁹. Ils sont majoritaires le long de la frontière chinoise, et on les retrouve côté birman le long d'un territoire allant du nord de l'État Kachin au nord-est de l'État Shan et bien au-delà encore, au Laos et au nord Thaïlande. Et pourtant, ils n'ont eu longtemps à leur disposition que des textes religieux, Bibles ou cantiques, dont la traduction fait appel à des caractères birmans, karen ou jinghpaw, c'est-à-dire des alphabets inadaptés à la langue et aux dialectes lisu¹⁰. La frustration est telle qu'elle débouche sur la volonté de créer une congrégation religieuse autonome : une Lisu Baptist School ouvre pour la première fois ses portes en 1967 à Myitkyina, capitale de l'État Kachin ; elle est transférée à Maymyo (l'actuelle Pyin Oo Lwin) sur les hauteurs de Mandalay, entérinant ainsi l'émergence en Birmanie d'un mouvement panlisu distinct du mouvement pankachin et de la toute-puissante Kachin Baptist Convention (KBC).

Les conditions sont donc réunies pour que le monothéisme prenne l'ascendant sur les cultes chamaniques. Au tournant du XXI^e siècle, la pression sociale faisant, les derniers mécréants brûlent de leur propre chef les effigies et toute autre forme de culte aux esprits afin de sortir de l'isolement économique et social dans lequel ils se trouvent *de facto* confinés. Il ne s'en faut que de quelques années pour que j'assiste dans l'État Kachin aux feux rédempteurs effectués sur la place publique, et c'est tant mieux d'une certaine manière, car détruire des objets de culte renvoie à trop de réminiscences contemporaines. En revanche, j'ai vu les dessins d'armes à feu remplacer les motifs de fertilité le long des mâts sacrificiels en signe d'insoumission aux pouvoirs centraux. Rien n'est figé dans les sciences humaines, surtout pas la sphère religieuse où schismes et conversions sont du pain bénit pour l'anthropologue.

Quoi qu'il en soit, c'est à cette époque de « pacification » et d'évangélisation des hautes terres que paraissent des monographies qui marquent les premiers pas de l'ethnologie et des courants évolutionnistes et fonctionnalistes. La malaria a beau décimer les zélés soldats de Dieu et de la Couronne, ceux qui meurent sont aussitôt

9 — Dessaint & Ngwâma 1994.

10 — Robinne 2007b.

remplacés par de nouveaux arrivants¹¹. En Birmanie, les ouvrages sur les minorités se multiplient, notamment sur les Chin et les Naga, à la frontière indienne, dont les monographies restent des modèles du genre¹². La culture matérielle, la vie religieuse et l'organisation sociale y sont décrites avec la même ambition d'exhaustivité et d'objectivité auxquelles est alors assujettie la reconnaissance scientifique ; la monographie reste d'ailleurs longtemps un genre incontournable si l'on songe aux ouvrages de Georges Condominas, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Goo*, en 1957, ou de Lucien Bernot, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental*, en 1967, qui marquent de leur empreinte l'ethnologie française des années 1970 et 1980¹³. En publiant respectivement *Une sous-caste de l'Inde du Sud*, consacré à l'organisation sociale de villageois spécialisés dans l'agriculture et l'extraction minière de blocs de calcaire et *Pul Eliya*, une monographie villageoise de Ceylan, l'actuel Sri Lanka, Louis Dumont en 1957 et Edmund Leach en 1961 montrent que les plus grandes théories ont pour ressort les enquêtes de terrain les plus fouillées¹⁴.

Sous l'influence de Claude Lévi-Strauss, l'analyse des systèmes de parenté – envisagés à travers le prisme désormais très controversé de l'échange de femmes – constitue le focus incontournable de l'anthropologie moderne. Rien d'étonnant, dans ce contexte, à ce que l'analyse du système social connu sous le nom « d'échange généralisé », par référence aux « clans donneurs et aux clans preneurs de femmes » des Jinghpaw-Kachin à l'extrême nord de la Birmanie, occupe une place prépondérante des *Structures élémentaires de la parenté*¹⁵.

S'appuyant sur les mêmes sous-groupes kachin, Edmund Leach montre, à la même époque, dans son ouvrage *Political Systems of Highland Burma*, que les structures sociales et politiques des sociétés dites « traditionnelles », loin d'être les objets figés dans lesquels les réduisaient tacitement les ethnologues, sont structurellement en équilibre instable¹⁶. Elles sont mues par une dynamique oscillatoire selon laquelle le délitement de type anarchiste des systèmes démocratiques dits *gumsa* en vient à produire une réaction autocratique dite *gumlao* dont les dérives autoritaires ou totalitaires produisent elles-mêmes un retour démocratique, et ainsi de suite. Leach montre également que l'organisation sociale des sous-groupes kachin participe d'un langage rituel commun étendu à l'ensemble des sphères

11 — Maung Shwe Wa 1963 et Bareigts 2003.

12 — Hutton 1969 [1921], Mills 1922, Mills 1926, Parry 1932, Furer-Haimendorf 1939 et Stevenson 1968 [1943].

13 — Condominas 1957 et Bernot 1967.

14 — Dumont 1957 et Leach 1961.

15 — Lévi-Strauss 1967 [1949].

16 — Leach 1972 [1954].

sociales, qui déborde par conséquent la dichotomie durkheimienne sacré/profane¹⁷. Il prend pour exemple les alliances matrimoniales entre clans donneurs et clans preneurs de femmes, respectivement *mayu* et *dama*, qui, loin d'être enfermées dans le caractère immuable qu'on leur prête, sont au contraire adaptatives, empreintes de stratégies sociales hiérarchisées et intégratrices. Hiérarchisées car « dans de très nombreux cas, il n'y a aucune différence significative entre le rang d'un lignage *mayu* et celui de son *dama*. Pourtant le lien *mayu/dama* implique toujours qu'au sein d'une même communauté les *dama* sont les vassaux des *mayu*¹⁸ ». Intégratrices car, dans la réalité, la dynamique segmentaire permet des retournements d'alliance selon que les uns et les autres mobilisent tantôt le référent mythique des clans tantôt la dimension sociale propre aux lignages.

Ce qui par conséquent pouvait faire figure d'entorses à la règle rentre dans le domaine de l'acceptable dès lors que le principe exogamique et le rapport *mayu/dama* sont considérés par tous comme ayant été respectés. De tels aménagements ne sont bien sûr rendus possibles qu'à la condition de faire d'importantes concessions de part et d'autre concernant le « prix de la fiancée », les échanges de biens rituels et autres compensations matrimoniales. L'accord conclu au cas par cas est alors dûment consigné sur un cahier d'enregistrement pour solde de tout compte. En démontrant que les sociétés dites « traditionnelles », en fait de tradition, évoluent dans la dynamique intrinsèque de leurs structures sociales et politiques et des sphères relationnelles qu'elles sous-tendent, Leach contribue de façon décisive au renouvellement de l'anthropologie sociale.

Lucien Bernot l'a rappelé, les montagnards dans cette région du monde sont, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, mieux connus que les populations des basses terres, civilisations bouddhistes et rizicoles à qui l'on doit les cités telles qu'Angkor et ses sculptures de pierre dans la jungle du Cambodge (bien dégarnie, la pauvre), Pagan et ses monumentales voûtes en briques dans la zone sèche de Birmanie centrale, ou encore Borobudur à Java qui concentre en un seul site la représentation cosmique de l'ordre social¹⁹. L'indépendance de la Birmanie en 1948 inverse la tendance avec la multiplication des conflits qui rendent inaccessibles les hautes terres. Les Constitutions successives postindépendance voient l'émergence et le renforcement

17 — Leach 1972 [1954], p. 35.

18 — *Ibid.*, p. 106 et p. 112.

19 — Symbiose d'un ordre socio-cosmique duquel j'aime rapprocher ce passage des *Mémoires d'Hadrien*, de Marguerite Yourcenar, paru chez Plon en 1951 où l'empereur se confie : « J'ai toujours été l'ami des astronomes et le client des astrologues. La science de ces derniers est incertaine, fautive dans le détail, peut-être vraie dans l'ensemble : puisque l'homme, parcelle de l'univers, est régi par les mêmes lois qui président au ciel, il n'est pas absurde de chercher là-haut les thèmes de nos vies, les froides sympathies qui participent à nos succès et à nos erreurs. »

d'un État-nation à dominante birmane et bouddhiste, entraînant dans son sillage la montée de nationalismes ethniques. Les années 1960 sont placées sous le signe de la centralisation des chefferies locales au profit d'entités ethniques militarisées, sous influences (conjuguées ou contraires) du parti communiste chinois soucieux d'exporter sa révolution culturelle, de l'armée en déroute du Kuomintang et des tout-puissants seigneurs (saigneurs) de la drogue. Les années 1970 et 1980 portent la cicatrice de la guerre civile généralisée qui, en réalité, couvre sept décennies, de l'Indépendance à nos jours, tandis que les cessez-le-feu des années 1990 restent fragilisés par l'absence de vision politique.

La Birmanie contemporaine est ainsi prise en étau entre deux forces endogène et exogène aux effets conflictuels convergents : d'un côté la nature même de sa politique nationale, véritable machine à produire des nationalismes et à fabriquer des ennemis, de l'autre la globalisation et la propension à générer dans son sillage de nouvelles formes de communautarismes ethniques et religieux. Le début du XXI^e siècle voit *in fine* la résurgence de conflits ethniques et de nationalismes bouddhiques. Interroger les paysages hétérogènes nécessite au préalable de prendre ses distances avec les égarements originels de l'ethnologie et de l'ethnographie, engoncés qu'ils sont dans leur étymologie, pour leur préférer le décentrement contenu par essence dans l'expression « paysage de l'anthropographie ».

PAYSAGE DE L'ANTHROPOGRAPHIE

Dans ces conditions répressives et conflictuelles, la région du lac Inlé est le site le plus accessible, sinon le seul, lorsque j'y parviens en 1994. Le contexte politique écarte l'option d'une monographie villageoise à laquelle je me destine ; inutile, même, de songer à rester ne serait-ce qu'une nuit chez l'habitant. Rodées par des décennies de pratiques, la surveillance de l'autre, la suspicion et la délation forment quelques-unes des clés du système sécuritaire totalitaire. Si les autorités jugent inutile de suivre vos déplacements, c'est qu'elles savent être immédiatement tenues informées de l'endroit où vous arrivez. Tout écart – ou jugé comme tel – doit être rapporté au chef de quartier ou de village qui relaie l'information au responsable de

groupe de quartiers ou de villages, et ainsi de suite, de supérieurs hiérarchiques en supérieurs hiérarchiques jusqu'aux plus hautes sphères décisionnelles de la nation dont dépend le déroulement de la vie locale dans ce qu'elle peut avoir de plus insignifiante.

Comment ne pas se souvenir de cet épisode dans les années 1980, lorsqu'après avoir passé une nuit à Rangoun chez des amis birmans, une voiture surmontée d'un haut-parleur réveille le quartier tôt le matin, faisant des allers-retours dans la rue en répétant en boucle ce message : « La loi interdit de loger les étrangers, la loi interdit de loger des étrangers... ». Ou de cette autre situation dans les années 1990 lorsqu'on vient me prévenir que des hommes en civil s'en prennent à Ko Mo, lui demandant comment il se fait que nous étions à l'aube à l'autre extrémité du lac, et moi de venir en colère les toiser ; moins fier lorsque je suis par la suite convoqué au poste de police. Comment ne pas garder à l'esprit cette situation si courante lorsque, croyant parler à l'ami qui m'accompagne, je me rends compte au bout d'un moment qu'il n'y a plus personne d'autre que des inconnus aux mauvaises ondes reconnaissables entre toutes. De cet inconnu qui vient vers nous, avec ce doute : ami ? Ennemi ? De cette voiture, la seule depuis des heures, vers laquelle nous nous précipitons, La Seng et moi, pour faire du stop sur une piste des environs de Putao, à l'extrême nord du pays : « C'est vous que nous recherchions », disent les occupants sur un ton qui ne trompe pas en nous scrutant derrière leurs fausses Ray-Ban.

Aux contraintes imposées par le poids pesant de la dictature répond assez rapidement un choix conceptuel qui, sans rien retirer des difficultés d'accès au terrain, permet peu ou prou de les contourner. Ce choix consiste à prendre pour objet d'étude la région du lac Inlé dans son ensemble, lac et collines confondus, embrassant ainsi dans toute sa complexité le paysage hétérogène plutôt que de se concentrer sur tel ou tel groupe ethnique ou de choisir un village en particulier. Véritable carrefour de langues et de dialectes, les populations intha, taungyo, danu, pa-o, danaw, shan et birmanes s'y entremêlent en un brassage inextricable que renforcent et transforment, hier comme aujourd'hui, les dynamiques migratoires. Ils constituent un concentré de la diversité linguistique et culturelle dont est plus largement empreinte la Birmanie et qui, dans son prolongement

ultime, contribue à la difficulté de considérer l'Asie du Sud-Est comme une aire culturelle à part entière. Mais c'est précisément en s'émancipant du déterminisme culturel, en embrassant cette diversité intrinsèque prise pour objet d'étude que tout carrefour trouve son expression sociologique²⁰. L'exercice n'est pas simple dès lors que, dans le sillage de la globalisation et de la montée des nationalismes et autres populismes, l'approche culturaliste et communautariste semble de nouveau devoir l'emporter sur toute autre considération.

Pour rappel, l'Asie du Sud-Est, insulaire et continentale, ne compte pas moins de six grandes familles linguistiques – dont quatre pour le seul État Shan du Sud – auxquelles il convient d'ajouter les différents sous-groupes et, au sein de ceux-ci, les différents dialectes. Entendons-nous bien, par familles linguistiques, il faut imaginer des langues aussi différenciées que le français ou le chinois, le remarquable étant qu'en Asie du Sud-Est comme dans la région d'Inlé ou partout ailleurs en Birmanie, les locuteurs de différentes familles linguistiques sont en situation de forte imbrication, voire d'enchevêtrement inextricable. Bien qu'un peu fastidieuse, l'énumération des familles linguistiques est éloquente et se passe de commentaires :

- famille miao-yao, hmong, aux frontières chinoises et lao ;
- famille thaïe-kadaïe dont les locuteurs sont établis dans l'Assam indien, dans les États Kachin et Shan de Birmanie, au Laos et en Thaïlande jusqu'à l'île de Hainan²¹ ;
- famille tibéto-birmanne répartie dans toute la Birmanie et au-delà : Birmans, Arakanais, Chin Lai et Chin Zo – Zomi côté birman et Mizo côté indien – à partir duquel le concept de Zomia a été forgé pour désigner les populations des régions montagneuses des confins himalayens et réduire ainsi, sous couvert de ce seul ethnonyme, les quelque quarante-cinq sous-groupes chin ayant une reconnaissance officielle, ou encore Rawang, Lachid, Lawngwaw ou Maru, Jinghpaw, Zaiwa, Nung-Lungmi, Lisu ou Lamun pour ne citer que quelques-uns des sous-groupes kachin, et bien d'autres tels les Intha, les Taungyo, les Danu, la liste est quasi innombrable ;
- famille karen à la frontière de la Birmanie et de la Thaïlande, mais également dans le delta de l'Irrawaddy : Pa-O, Bwaw, Sgaw, Kayah ou Padaung, etc. ;

20 — Écrivant ces lignes, je songe au *Chercheur d'or* de Le Clézio, paru chez Gallimard en 1985, quand Alexis découvre que « la configuration de l'Anse aux Anglais est celle de l'univers. Le plan de la vallée, si simple, à chaque instant n'a cessé de s'agrandir, de se remplir de signes, de jalons. Bientôt cet entrelacs m'a caché la vérité de ce lieu ».

21 — Une aire très vaste dont on retrouve la marque dans les terminologies vernaculaires. Qu'il s'agisse de « Ahom », du nom des royaumes aujourd'hui assimilés mais dont est dérivé le toponyme Assam, de « Khamti » employé pour désigner des populations thaïes au nord de l'État Kachin, ou encore de « Shan » dont la transcription *hysam* ၵႁႃး est sans équivoque, c'est bien dans tous les cas de Siam dont il s'agit, appellation ancienne de la Thaïlande.

- famille austro-asiatique : Vietnamiens, Cambodgiens, Wa, Môn, Palaung-Ta-An, Danaw, etc. ;
- famille austronésienne : Moken-Salung et autres populations du monde malais.

Ces différentes familles linguistiques et leurs sous-groupes sont de manière générale cartographiés séparément, par souci légitime de clarifier le salmigondis. Quelques auteurs se sont essayés à réunir les différentes familles sur une seule et même carte. C'est en particulier la démarche qu'a entreprise pour la « Pléiade » l'ethnologue Georges Condominas dans son importante présentation de synthèse consacrée à l'Asie du Sud-Est continentale : un grossissement focal sur les groupes « ethnolinguistiques » disséminés dans le Nord donne à voir une situation encore plus complexe²². Bien que les composantes de chaque famille et leurs distributions respectives aient été simplifiées, le résultat de cette juxtaposition est une carte quasiment illisible tant les familles linguistiques, les groupes et les sous-groupes qui les constituent apparaissent enchevêtrés. Et encore sommes-nous loin de l'imbrication de peuplement qui prévaut en Asie du Sud-Est de manière générale, en Birmanie tout particulièrement. L'État Chin apparaît de manière uniforme sur les cartes ainsi dressées, alors même que les linguistes y reconnaissent l'un des espaces parmi les plus complexes qui puissent se concevoir. Les Chin eux-mêmes s'accordent pour dire que les quelque quarante-cinq sous-groupes répertoriés sont bien en deçà de la réalité²³. Et ce, sans faire état, bien sûr, de la présence d'autres familles de langues, telles les personnes d'origine indienne, bengalie et gurkha. La toute petite région du lac Inlé apparaît généralement de façon uniforme, omettant de préciser – sans doute par manque de place et de lisibilité – qu'elle ne réunit pas moins de quatre familles linguistiques et de nombreux sous-groupes.

C'est pourtant cet enchevêtrement et cette illisibilité qui font sens. Le seul regard porté sur cette carte incompréhensible représentant d'un seul tenant toutes les familles linguistiques nous fait comprendre la volonté qui s'est très tôt imposée d'isoler chacune d'elles et chacun de leurs sous-groupes pour mieux les classer et les ranger dans des boîtes qu'il serait ensuite commode de remplir

22 — Condominas 1978, p. 290-291 et p. 296-297.

23 — Sur la question de la complexité linguistique dans l'État Chin et le problème du nombre de langues à introduire, voir Salem-Gervais & Van Cung Lian 2020.

de marqueurs culturels, puis, éventuellement, le moment venu, de manipuler. Rien n'est plus insupportable à l'esprit humain que de ne pouvoir cataloguer et placer une étiquette sur la tête de chacun. Afin d'illustrer la puissance du présupposé et du déterminisme ethnique, j'ai choisi l'exemple suivant du fait de la renommée de son auteur, le professeur Victor King, dont les travaux sur l'identité et les relations interethniques en Asie du Sud-Est font à juste titre autorité. Et bien qu'il soit de ceux qui affirment que le concept de *bounded identities* (« frontières identitaires » ou « identités bornées ») est fondamentalement une erreur, il est aussi celui qui a introduit la notion de « catégorie ethnique » dans une région où elle est précisément inopérante²⁴. Rappelons brièvement le cas : dans la région du Haut Kapuas, à l'ouest de Kalimantan (anciennement Bornéo, en Indonésie), là même « où ce qui prévaut est l'importance des échanges culturels, des intermariages, des conversions religieuses et des processus d'assimilation », Victor King forge sur la base du toponyme Embolah l'exonyme Maloh, extrayant ainsi des catégories ethniques d'un paysage social hétérogène ; un paysage façonné de temps immémorial par la dynamique des réseaux d'échanges et d'entraides, où l'hétérogénéité a valeur identitaire. Chez King et Wilder, on assiste à la création d'un groupe ethnique en direct, ou presque :

24 — King 2001, p. 5
et King & Wilder
2003, p. 208-212.

Un cas problématique tout particulièrement intéressant de définition ethnique et de terminologie est celui des « Maloh » de la région du Haut Kapuas à l'ouest de Kalimantan (le terme ethnique est mis entre guillemets car il ne fait pas consensus). Les « Maloh » ne sont pas une population homogène avec des frontières clairement définies, bien qu'il y ait de multiples marqueurs qui permettent de distinguer un ensemble de communautés dans cette région de Bornéo en Indonésie de leurs différents voisins. [...] En conséquence, il y a eu de très importants échanges culturels, des intermariages, des conversions religieuses et des assimilations au sein de cette région ethniquement très diversifiée. De plus, les « Maloh » adoptèrent de l'intérieur des identités différentes en fonction de leur situation, de l'objet et du niveau de contraste qu'ils souhaitaient apporter. [...] Plutôt que de choisir un parmi les

nombreux noms endogènes, nous avons opté pour le terme « Maloh » qui est généralement le nom employé par les Iban voisins aux Dayak si différents d'eux et réputés pour leur art de la métallurgie²⁵.

En d'autres termes, le consensus de cohésion sociale que ces gens ont d'eux-mêmes transcende jusque très récemment l'idée même de catégorie ethnique et, par voie de conséquence, réduit la portée d'un ethnonyme dont la nécessité ne s'est pas fait sentir jusqu'alors. C'est l'extérieur qui impose l'exonyme, générant qui plus est querelles et dissensions sur sa réappropriation et le besoin nouveau d'un endonyme, c'est-à-dire la façon de se désigner soi-même, par des communautés dont la reconnaissance en tant que groupes autonomes est une expérience nouvelle. On le voit, y compris pour un anthropologue aussi éminent et averti que Victor King, l'absence d'ethnonyme fait figure de dilemme intellectuel en quête de résolution.

Embué dans cet univers où domine la notion désuète et maladroite de « mosaïque ethnique », formule en vogue jusque dans les années 1990, c'est sous l'angle des relations interethniques que j'entreprends dans un premier temps l'étude de paysages sociaux marqués par une intense complexité linguistique et culturelle. Après la région du lac Inlé à dominante bouddhiste, je me suis rendu dans la région du lac Indawkyi à dominante chrétienne, respectivement dans l'État Shan et dans l'État Kachin. Je répondais en cela à l'urgence soulignée par Lucien Bernot²⁶ de se pencher sur les relations entre les « nous » et les « ils », urgence que théorise dès 1969 Fredrik Barth dans son introduction à *Ethnic Groups and Boundaries*²⁷. S'il fallait traduire la pensée de cet auteur par un raccourci, je dirais que les groupes ethniques n'existent que dans leurs rapports aux autres, la mise en évidence des spécificités culturelles devenant dès lors marginale au regard des dynamiques relationnelles dont est faite la vie quotidienne et dans lesquelles se reconnaissent les acteurs eux-mêmes. Une approche qu'a faite sienne Georges Condominas dans sa définition de *L'espace social: à propos de l'Asie du Sud-Est*, entendu comme « l'ensemble des systèmes de relations caractéristiques d'un groupe déterminé²⁸ ». La sphère des relations interethniques s'impose durant le dernier quart du XX^e siècle, au point de produire de

25 — King & Wilder 2003, p. 209-210 (ma traduction).

26 — Bernot 1972.

27 — Barth 1969.

28 — Condominas 1980, p. 75.

la part des ethnologues une sorte de surenchère conceptuelle que Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart peinent à synthétiser dans *Théories de l'ethnicité*²⁹. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage *Fils et maîtres du lac : relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, mes travaux ont été fortement imprégnés de ce courant, non sans toutefois faire état d'un malaise conceptuel croissant en regard de ce que m'a donné à voir et à comprendre le terrain³⁰.

Le concept d'espace transethnique s'est imposé rapidement, non pas tant dans un second temps, mais de façon concomitante à l'étude des relations interethniques. Je me rends compte aujourd'hui à quel point le terrain a modelé les contours encore flous de l'objet anthropologique dont je m'imprégnais peu à peu, le temps que l'entrelacs indicible du paysage hétérogène se dévoile, se compose, s'impose, d'abord vague nébuleuse conceptuelle, avant de prendre corps et de faire sens au contact de mes interlocuteurs. Tout en privilégiant les dynamiques relationnelles, réseaux d'échanges et autres réseaux d'entraides, je suis passé de façon assumée du prisme des relations interethniques à celui des partenariats villageois. Le déterminisme ethnique a été ainsi relégué au second plan. Ni dénié ni ignoré, toutefois, car le contexte politique birman et les experts internationaux imposent – surimposent même – le présupposé ethnique sur lequel se referme le piège identitaire, mais vigoureusement maintenu à distance dans un rôle parmi d'autres, voué à s'exprimer quand le contexte s'y prête, ni plus ni moins. En d'autres termes, une approche décentrée consistant à se tenir à l'écart des catégories contraignantes. Je me sens d'autant plus conforté dans cette problématique des espaces transethniques³¹ qu'elle fait écho au projet comparatif développé par Rogers Brubaker consistant à traiter des formations identitaires « sans considérer les groupes ethniques, les races ou les nations comme entités substantielles, plus encore, sans considérer ces groupes comme des unités d'analyse³² » ; ou encore au programme suggéré par Michel Agier de « tenir, dans l'analyse, l'identité à distance sans nier que les sujets puissent la travailler, s'y opposer et s'en émanciper³³ ». C'est dans leur sillage que se situe cette anthropographie.

Parcourir l'enchevêtrement des diguettes, des sentiers conduisant aux brûlis et des pistes commerciales ; assister le bonze supérieur

29 — Poutignat & Streiff-Fenart 1995.

30 — Robinne 2000.

31 — Robinne 2007a et Robinne 2008.

32 — Brubaker 2009, p. 11.

33 — Agier 2013b, p. 190.

de Man-Kyi-Shé, à l'extrême sud du lac Inlé, dans sa rédaction des invitations destinées aux personnalités laïques et religieuses de la région ; suivre le trajet des feuilles de *Cordia* dont est faite l'enveloppe extérieure des cigares ; retrouver mes amis forgerons ou charpentiers au détour de tel ou tel marché ou fête de pagode ; relevant scrupuleusement la nature des liens unissant les coorganisateur et les invités de telle cérémonie initiatique ou l'origine clanique et lignagère des personnes présentes lors de l'inauguration d'une maison d'un jeune couple ou d'une cérémonie de secondes funérailles ; noter au fur et à mesure du débitage de la viande quelles parties de l'animal sacrifié reviennent à quels membres de la parentèle : c'est à force de suivre des pistes, de m'y perdre et de remonter ainsi inlassablement l'écheveau des partenariats que la dimension transethnique des échanges s'est peu à peu imposée avec la force de l'évidence. La description précise de la qualité de la terre en fonction du versant, de son ensoleillement, ou de son étagement auxquels correspondent parfois des termes vernaculaires extrêmement précis, en chin notamment³⁴, l'énumération des plantes cultivées successivement ou de façon simultanée sur une même parcelle, les raisons de la rotation des cultures et de la durée des jachères, les enjeux contenus dans le remembrement des terres, les rendements aléatoires et l'usage ou non d'engrais chimiques pour faire face à la concurrence, le choix de placer ses enfants à l'école monastique plutôt que de les employer aux travaux fermiers sont autant de sujets de discussion qui animent plus sûrement une soirée dans la froideur des collines et la fumée opaque des foyers que la question un peu étrange et somnifère de l'appartenance ethnique ou des mariages mixtes dans le village. Car, comme le commente si justement Claude Lévi-Strauss à la suite de l'intervention de Michel Izard dans son séminaire sur l'identité : « Autrement dit, l'ethnonyme est essentiel à l'extérieur et secondaire à l'intérieur³⁵. »

Lorsque j'entreprends ce travail dans les années 1990, je séjourne en Birmanie environ six à huit mois par an, grâce au soutien réitéré de l'ambassade de France à Rangoun pour l'obtention de visas longue durée, alternant les enquêtes de terrain dans les États Shan, Kachin et Chin et les temps d'écriture à Mandalay où je réside. Les longues et imprévisibles coupures d'eau et d'électricité compliquent considérablement la vie ordinaire. La gestion de tâches aussi basiques que

34 — Danel-Fédou & Robinne 2007. Les populations Lai(mi) du village de Surkhua dans l'État Chin distinguent parmi les *lopil* (ou « terres cultivées ») les trois catégories suivantes : premièrement, *tlang lo*, essarts situés près du village, qui totalisent à Surkhua quatre *lopil* entre lesquels le cycle de rotation des plantes cultivées est de cinq ans. Deuxièmement, *tu lo*, essarts éloignés du village, qui totalisent quatre *lopil* entre lesquels le cycle de rotation est annuel. Troisièmement, *thuang lo*, essarts éloignés d'environ douze *miles*, à l'extrême limite du territoire villageois, qui totalisent cinq *lopil* pour une rotation tous les trois ans. Les deux premiers correspondent à des « terres chaudes » (*chim lo*), situées en basse altitude et exploitées de façon simultanée en faisant en sorte qu'elles compensent mutuellement la plus ou moins bonne qualité de l'une ou l'autre (maïs et millet en alternance, riz parfois). La catégorie dite *thuang lo* correspond à des « terres froides » (*zo lo*) situées en haute altitude et exploitées en alternance avec les terres chaudes (maïs et pommes de terre en alternance).

35 — Lévi-Strauss 1977, p. 313.

le remplissage du bassin pour la douche ou le maintien au frais des denrées périssables est une préoccupation de tous les instants. La mise sous tension de l'ordinateur devient un casse-tête invraisemblable auquel ne remédie pas l'emploi de générateurs *made in China* tonitrueux et empestants, incompatibles avec un travail d'écriture nécessitant un minimum de concentration sur une durée la moins aléatoire possible. (À ce petit jeu, j'ai d'ailleurs effacé par inadvertance de mon ordinateur un tapuscrit quasi abouti, réécrit par la suite. Une épreuve, stressante s'il en est.) Le positionnement de la table de travail devient stratégique afin de tirer le meilleur parti de la circulation de l'air, et éviter que chaleur moite et sueur cumulées n'aimentent les feuillets aux avant-bras. À tout cela s'ajoute l'isolement complet dû au blocage par la junte des réseaux informatiques encore balbutiants, à l'interdiction des téléphones portables réservés à quelques très rares privilégiés, au brouillage systématique des émissions radio non gouvernementales. (Ah les contorsions des auditeurs s'efforçant, le soir, de capter Radio Norway ou la BBC en version birmane!) Je me souviens aussi de l'étonnement, discret mais réel, des rares visiteurs, souvent illustres, venus dîner à la maison, pour lesquels un drap blanc cache-misère en guise de nappe et la ribambelle de serveurs improvisés ne font pas illusion ; après avoir dégusté le meilleur de la cuisine birmane préparée par ma belle-famille (oui, « belle famille », c'est la juste expression), ils goûtent du bout de la langue la préparation de feuilles de thé mariné avant de décliner, amusés, un brin curieux tout de même, la chique digestive. Mais tous ont apprécié ce moment improbable dans la Birmanie profonde.

Cette époque est par conséquent propice à la lecture ; mieux vaut, avant le départ pour la Birmanie, ne pas trop se tromper dans le choix d'ouvrages en prévision des longues périodes d'inactivité forcée. M'appropriant l'analyse de Michel Foucault dans *Archéologie du savoir*, ce qui relève jusqu'alors de l'intuition basée sur l'observation participative trouve matière à réflexion dans la force conceptuelle de notions telles que « formes de répartition », « tables de différence » et « systèmes de dispersion ». Selon les termes mêmes de Foucault,

une telle analyse n'essaierait pas d'isoler, pour en décrire la structure interne, des îlots de cohérence ; elle ne se donnerait

pas pour tâche de soupçonner et de porter en pleine lumière les conflits latents; elle étudierait des formes de répartition. Ou encore, au lieu de reconstituer des chaînes d'inférence (comme on le fait souvent dans l'histoire des sciences et de la philosophie), au lieu d'établir des tables de différence (comme le font les linguistes), elle décrirait des systèmes de dispersion³⁶.

Dans l'acception retenue ici, les « tables de différence » autour d'un centre renvoient aux marqueurs culturels dont sont empreintes les catégories ethniques; les « systèmes de dispersion » et les « formes de répartition » s'appliquant quant à eux aux carrefours sociaux, espaces transethniques dont les réseaux d'échange et d'entraide sont l'expression.

La notion de transethnicité ne traduit pas l'idée de franchissement d'un pôle à l'autre à la manière des voyages transatlantiques ou d'un seuil lors des rituels initiatiques de noviciat; elle trouve au contraire son essence dans une dynamique relationnelle que régule au sein d'un paysage composite un langage rituel commun. La lecture de *Mille plateaux*, le second volume de la série *Capitalisme et schizophrénie*, de Gilles Deleuze et Félix Guattari, en particulier leur analyse du territoire, m'a amené ainsi à substituer l'idée de « cohérence » appliquée à un tout circonscrit qu'est par définition une catégorie ethnique, par celles de « consistance » et de « tenir ensemble d'éléments hétérogènes » dont est empreint tout paysage social³⁷.

On le voit, en m'inscrivant dans des courants de pensée situés aux antipodes de l'approche essentialiste³⁸, décider de prendre pour objet d'étude des espaces transethniques plutôt que tel ou tel groupe ethnique résulte autant des contraintes factuelles imposées par la junte birmane, que d'un choix conceptuel et méthodologique. Se met ainsi en place une épistémologie du vécu où concepts et terrains se conjuguent.

Un tel positionnement théorique ne saurait, dans sa subjectivité, être réduit, je le dis et le redis, à un déni ou à un évitement de l'ethnicité et du patrimoine culturel dont elle se drape. Faire de l'hétérogénéité le point focal de l'analyse impose « seulement » que les référents identitaires sur une base ethnique soient réintroduits lorsqu'ils s'avèrent partie constitutive d'un processus discursif

36 — Foucault 1969, p. 52-53.

37 — Deleuze et Guattari 1980, p. 398.

38 — Pour rappel, l'approche « essentialiste », dite aussi « primordialiste », revient à considérer les groupes « ethnolinguistiques » comme autant de stéréotypes censés être formés d'entités circonscrites, quasi autonomes, aux « traditions » intemporelles, ce que les Anglo-Saxons qualifient parfois aussi de *discrete political categories* (voir Lieberman 1978). Relevant de ce même ordre d'idées, la notion d'« État ethnique » est définie comme l'agrégat de communautés ethniques ou religieuses auquel le projet de fédération birmane donnerait une forme institutionnelle... sans rien retirer de sa dimension intrinsèquement conflictuelle contenue dans tout État-nation.

opérant essentiellement dans le sillage du politique. Un message entretenu par les élites mais que reprend volontiers à son compte tout un chacun, habile à composer avec ce « jeu de rôle » identitaire assumé³⁹. Confronté à la résilience ethnicisante du pouvoir central birman et des élites locales, des instances internationales engagées dans la défense des « peuples indigènes⁴⁰ », de l'ethnologie elle-même enfermée dans son traité des peuples, le postulat d'espaces transethniques provoque en général une levée de boucliers. S'il se révèle redoutable lors des enquêtes de terrain, c'est toutefois pour d'autres raisons : le concept de transethnicité impose en effet, sur le plan méthodologique, d'une part de dépoussiérer notre petit confort essentialiste et nos habitudes ethnocentriques et, d'autre part, d'intégrer en amont de toute autre considération la dimension composite inhérente à tout paysage social. Bref, de ne pas s'enquérir d'emblée de l'origine ethnique d'un interlocuteur donne des sueurs froides à l'ethnologue.

39 — Lehman 1967, p. 106-107.

40 — Pour une discussion autour des notions de « minorités ethniques » et de « peuples indigènes » engagées dans un processus de déterritorialisation, voir en particulier les travaux de Goudineau 2000.

À plusieurs reprises lors des enquêtes de terrain, je suis piégé par mon propre déterminisme culturel. Lors d'une enquête sur la terminologie de parenté menée en langue birmane, mes interlocuteurs pa-o (famille linguistique karen) me répondent en birman (famille linguistique tibéto-birmane), traduisant du même coup dans cette langue des termes non représentatifs de la terminologie vernaculaire que je m'efforce de reconstituer. Ce n'est que plus tard que je me rends compte de l'incohérence de mes notes et que la terminologie que je relève, loin d'être représentative de la parenté pa-o, est en fait une sorte d'amalgame birmano-pa-o inexistante créée par des interlocuteurs soucieux de m'apporter satisfaction. Et lorsqu'ailleurs, débutant le recensement d'un village taungyo, il m'est répondu par la négative à la question de savoir s'il y a des villageois d'une autre origine que taungyo, il apparaît rapidement, dans l'établissement des relations matrimoniales maison par maison, que ce que nous qualifions de « mariages mixtes », au sens de mariages interethniques, est compris localement comme des formes intégrées d'échanges relevant de l'ordinaire. Sous couvert d'ethnographie participative, je reste enfermé dans mon univers culturel et intellectuel, aveugle à l'évidence cosmopolite et à la dynamique des réseaux transethniques ; sous couvert d'objectivité scientifique,

je reste fermé à la portée sociologique des échanges intervillageois, partenaires intégrés dans un maillage d'intérêts communs et acteurs inconscients de la formation de paysages hétérogènes.

La démarche n'est pas simple parce qu'elle exige d'un ethnologue – j'utilise ici ce terme à bon escient – de ne pas s'enquérir de l'appartenance ethnique d'un locuteur, une posture très difficile à tenir. La prise en compte d'espaces transethniques inhérents aux carrefours sociaux exige une introspection sur la discipline ethnologique elle-même, une de plus sans doute tant son objet contemporain et son approche qualitative l'amènent en permanence à se réinventer, et c'est bien ainsi. Avant donc d'engager une plongée dans ces espaces-carrefour dans lesquels m'ont entraîné les rituels initiatiques, les cérémonies processionnelles et autres prestations matrimoniales en milieu clanique, bouddhiste ou chrétien, il importe de justifier le choix qui en découle de me définir comme anthropologue plutôt qu'ethnologue.

Le sujet est là encore d'une grande sensibilité, car nombre de mes collègues préfèrent s'en tenir à la distinction établie par Lévi-Strauss, en filigrane dans toute son œuvre mais précisée dans son chapitre « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales⁴¹ ». L'ethnographie est associée à la description des ethnies sous forme de monographie ; l'ethnologie, dont le sens étymologique est « traité des peuples », est associée à une dimension comparative de plusieurs groupes ethniques ; l'anthropologie, ou « traité de l'homme », renvoie aux composantes philosophiques et épistémologiques du fait social. Me définir comme anthropologue ne saurait être assimilé à un artifice présomptueux de distanciation, ni avec le père du structuralisme, ni bien sûr à l'égard de toutes celles et ceux pour qui « ethnographie » et « ethnologie » sont consubstantielles à la discipline. Ce choix tient très simplement au fait que le positionnement central de l'ethnie contenu dans la dénomination même de la discipline est fondamentalement incompatible avec la dimension transethnique des paysages hétérogènes que je prends pour objet d'étude. Penser l'hétérogène dans sa dimension anthropologique n'est en aucun cas antinomique avec l'observation participative dont l'ethnographie aurait l'apanage, en témoignent, s'il le faut, les enquêtes de terrain qui orientent hier comme aujourd'hui mes travaux. Il s'agit, si l'on veut, d'une « socio-

41 — Lévi-Strauss
1983 [1954], p. 386-389.

graphie », pour reprendre l'intitulé du cours au Collège de France de Lucien Bernot⁴², voire d'une « anthropographie » des rapports sociaux appliqués aux dynamiques d'échanges et d'entraides. Une telle épistémologie contextualisée assume le fait de travailler sur des convergences et des concomitances relationnelles⁴³ dont sont porteurs les carrefours sociaux, toute appartenance linguistique et culturelle confondue, et non pas sur une approche centrée autour d'un ou plusieurs groupes ethniques en particulier.

Et quand bien même il s'avère, comme c'est bien souvent le cas, que la notion d'ethnicité découvre sa pertinence et doive à un moment ou un autre être réintroduite – et on verra à quel point elle est prégnante au plus haut niveau de l'État birman et de ses institutions –, le fait ethnique gagne alors en consistance dès lors qu'il ne relève pas de l'un de ces tenus pour acquis régulant du haut de son piédestal les autres sphères du social. Non, dans la perspective qui est la mienne, la catégorie ethnique est un élément parmi d'autres dont l'émergence éventuelle, en fonction de telle ou telle contingence et selon les interlocuteurs, élites politiques ou simples villageois, est le fruit d'un processus élaboré et clairement identifié ; la catégorie ethnique s'oppose en cela à un paysage hétérogène dont le propre est d'être une forme de répartition adaptative de l'ensemble de ses composantes, un biotope dans l'acception sociale de ce terme. Qu'elle soit ou non réintroduite dans les discours, la catégorie ethnique n'est plus auréolée dans cette perspective, ni de ce préconçu ni de ce déterminisme qui la voit léviter – avec le religieux – au-dessus d'un tout créé à son image. Elle est seulement envisagée comme l'une des composantes de cette « totalité hétérogène⁴⁴ ».

Anthropologie plutôt qu'ethnologie, paysage hétérogène plutôt que catégorie ethnique ; il ne s'agit pas là seulement d'une vaine polémique d'intellectuel, mais bien de tourner le dos à l'ethnocentrisme, péché originel dont l'ethnologie est porteuse, et de rentrer – enfin – dans le postcolonial. Tourner la page de l'ethnologie pour l'anthropologie c'est contribuer à dépolvériser la discipline et à lui instiller un souffle salvateur, à l'heure où d'aucuns en viennent à questionner son utilité même, dans un monde pourtant où elle s'avère être plus nécessaire que jamais. Le regard de proximité que l'anthropologie porte sur les sociétés contemporaines n'est plus

42 — Bernot 1979.

43 — Par exemple, à la fois hôtes lors de rituels initiatiques et partenaires dans le commerce du thé ou encore riziculteurs, éleveurs, hôtes respectifs lors de fêtes de pagodes, ou encore groupes de partenaires villageois dans l'organisation des fêtes de pagodes successives.

44 — Lazarus 1996, p. 108.

seulement un regard sur de lointaines sociétés primitives, mais une plongée dans les métamorphoses contemporaines auxquelles aucune société n'échappe, là-bas comme ici. Et c'est parce que la globalisation s'accompagne de nouveaux communautarismes ethniques et religieux et de nouveaux nationalismes conçus comme autant de machines à fabriquer des ennemis, que l'anthropologie devrait être plus que jamais une discipline prioritaire enseignée dès le collège, avec le professionnalisme et la distanciation nécessaires à des sujets si sensibles. Faire le choix de l'anthropologie, c'est plonger de plain-pied dans les enjeux contemporains que sont la globalisation, les États-nations, les nationalismes ethniques et religieux, les flux migratoires et l'ensemble des questions environnementales et sociétales. « Par-delà l'ethnicité » revient sinon à dépasser l'altérité, à tout le moins à l'envisager dans sa dimension hétérogène comme s'est imposé le « Par-delà nature et culture » autour des modes de répartition entre l'humain et son environnement⁴⁵.

La résilience identitaire et le renouveau essentialiste dont la globalisation est porteuse sont aux antipodes de ce que les carrefours sociaux donnent à voir. Partout où je suis amené à faire des enquêtes en milieu urbain ou rural, dans la région du lac Inlé où le bouddhisme opère comme vecteur fédérateur, mais également dans les États Chin et Kachin où le christianisme semble indissociable des aspirations nationales et, d'une certaine manière, dans les enclaves de travailleurs migrants du centre-ville de Bangkok, c'est la consistance sociologique de paysages hétérogènes qui s'impose et fait sens. Et c'est cette consistance des carrefours sociaux que je vais tenter de définir dans les propos qui suivent, en envisageant les composantes dans des contextes à dominante bouddhique d'un côté, à dominante clanique et chrétienne de l'autre, au sein desquels vient s'insérer ce trublion qu'est le pouvoir central dans son acception d'État-nation.

45 — Descola 2005.

Formes et normes des paysages hétérogènes

LE PARTAGE DE MÉRITES

1 — Métamorphoses.
Pour lutter contre
la Covid-19, un peu
partout dans Rangoun,
sur les trottoirs, à
l'entrée des magasins
et des centres
commerciaux, ont été
installés en avril 2020
des lavabos en inox
avec des solutions
hydroalcooliques.
Offrandes d'eau
pour désaltérer,
offrandes d'eau
pour désinfecter; la
même chose autre.

Avec ou sans mise en scène rituelle, avec ou sans contre-don, le don bouddhique (*ahlu dana*) compte parmi les cinq préceptes (*ngapatila*) de base que tout un chacun est tenu de suivre; une manière d'être, plutôt. Chaque bouddhiste est un donateur en puissance, *dayaka*, l'appellation par laquelle les moines désignent les fidèles. Avec ou sans retour attendu, donnant lieu à une mise en scène collective ou réalisé dans l'anonymat le plus total, le don est pourvoyeur de mérites par excellence et son partage sa forme la plus aboutie.

Dans les rues de Mandalay ou de Rangoun, le long des routes ou dans les gares, à l'entrée des maisons, sur le pourtour des monastères, près des aubettes, à la croisée des diguettes et des pistes de latérite, à l'ombre d'un banian ou sous le couvert d'une cahute: une simple jarre en terre cuite posée sur un socle. La poterie garde la fraîcheur de l'eau ainsi offerte aux passants tandis que sur son goulot une coupelle protège l'intérieur de toute impureté. La simplicité de la petite structure contribue à la fondre dans le paysage, à force de la voir... on ne la voit plus, mais on la sait partout et toujours à disposition. Le verre en métal pris d'une main et la coupelle soulevée de l'autre, on s'y désaltère, une ou deux gorgées tout au plus, le reste étant jeté au loin, la part en plus, celle réservée à la nature et à la surnature, ce reste (*akwuin* en birman) qui seul compte dans les calculs astrologiques par lesquels tout est ajustable. Puis on replace la coupelle sur le goulot et le verre au-dessus, à l'envers, avant de poursuivre son chemin comme si de rien n'était – et pourtant¹.

Et pourtant cette offrande d'eau au tout-venant, un peu partout dans les villages et les quartiers, renouvelée chaque matin par on ne sait qui est, à mes yeux, par sa simplicité extrême et du fait de son omniprésence, la quintessence du rapport à l'autre dans son acception bouddhique. Il s'agit d'un don (*ahlu dana*) dans l'une des formes les plus minimalistes qui puisse être, sans lien aucun avec l'inconnu qui s'éloigne désaltéré, sans autre retour attendu que l'acquisition de mérites désignés sous le nom des « dix bienfaits de l'eau » (*ye akyo shay pa*) ainsi offerte. Un acte méritoire (*kam*, ou *karma*) dont le bénéfice rejaillit sur soi et sur ses proches, aussi loin que le transmettront naturellement les ondes et les éléments, aussi loin que porteront les psalmodies d'un bonze et leur propagation le long des fils de coton reliés à des enceintes saturées, jusqu'à ce qu'à ce point de rencontre diffus où ordre social et ordre cosmique s'unissent en un tout harmonieux. À tout le moins dont l'harmonie, lorsqu'elle est rompue, ou distendue, ou avant même son délitement, est entretenue par le renouvellement sans fin de ce pacte karmique². Sakra, Seigneur des premier et second niveaux de l'existence des *nat deva*, maître des quatre *nat* gardiens du monde et des trente autres *sasana nat* du panthéon bouddhique, intermédiaire privilégié entre le monde divin et le monde terrestre, Sakra tient compte de cet acte méritoire aussi anonyme soit-il ; car tout se vaut dans la balance des actes méritoires et déméritoires.

Au village de Wa-Kyi-Myaung sur les hauteurs d'Inlé, dans l'État Shan du Sud, à la nouvelle lune du mois de *Tagu*, en mars-avril, le nouvel an bouddhique (*Sonkram* en thaï, *Thakyan* en birman, variantes d'un même terme pâli) donne lieu à d'importantes festivités trois jours durant. S'y entremêlent la commémoration de la princesse Taungyo, la fête de pagode et ses déambulations rituelles ainsi que la célébration du retour de Sakra par le lancement très spectaculaire de fusées artisanales. Dans un même espace-temps, le petit village montagnard de Wa-Kyi-Myaung s'impose ainsi comme une plaque tournante, à la fois carrefour conceptuel, puisque la cérémonie allie bouddhisme et culte des esprits, carrefour humain représentatif de la condition cosmopolite dont est empreinte la région dans son ensemble et vecteur de l'adhésion communautaire du fait de son intégration dans un cycle d'échanges rituels étendu à plusieurs villages.

2 — Les notions d'harmonie bouddhique et d'unité politique (*samagga* en pâli et *nyi-nyut-yei* en birman) sont étroitement imbriquées, la seconde provenant de l'étendue du champ sémantique contenue dans la première : Houtman 1999, p. 65 *sq.* et Walton 2015, p. 3-4.

Le toponyme Wa-Kyi-Myaung signifie le « Sentier du Gros Bambou », par référence à la princesse Taungyo, esprit tutélaire né d'un bambou selon la mémoire collective. La végétation alentour est d'ailleurs parsemée d'immenses touffes de bambous formant un couvert forestier. Lorsque Gautama Bouddha se rendit dans la région, un oiseau vint picorer à ses pieds, rapporte la tradition orale ; il prédit au volatile sa réincarnation prochaine sous forme d'une princesse, symbole de fertilité et de fécondité. Les yeux, la bouche, les joues et le front de la petite effigie en bois sont couverts de cosmétiques de couleur rouge et blanc, couleurs habituelles réservées aux *nat* dits « de l'extérieur » et signe de la ferveur à laquelle ils donnent lieu. Voués à l'errance du fait de leur malemort, ces esprits sont à l'affût d'un support corporel sans lequel ils ne peuvent réintégrer le cycle bouddhique des renaissances ; recherche bien vaine car toute personne ainsi « chauffée » périrait à son tour, à moins qu'un rituel d'exorcisme ne parvienne à en débarrasser le possédé et à rejeter dans l'errance le fauteur de troubles. La figurine de la princesse Taungyo est positionnée à côté de son compagnon d'infortune connu sous le nom de « [Celui qui] applaudit le Bouddha ». Fait rarissime, les deux effigies de la princesse et de son compagnon sont à l'intérieur même du monastère, à proximité des nombreuses images de Bouddha faites de lamelles de bambou laquées puis dorées ; leur position un peu décalée rappelle en l'occurrence la nature polythéiste du bouddhisme et sa propension à intégrer les cultes locaux.

La pleine lune du mois de *Tagu* sonne l'heure pour Sakra de séjourner sur terre afin de faire la part des actes méritoires et déméritoires de chacun, solde de tout compte censé influencer la vie future. L'heure aussi pour le commun des mortels de rendre hommage aux aînés, parents ou personnes d'un statut hiérarchique supérieur. Les plus attentionnés préparent à l'aube une mixture végétale dépourvue de toute impureté en vue du lavage rituel des cheveux suivi de la coupe des ongles des doigts de pieds des anciens. Mais c'est parfois, plus simplement, en déversant respectueusement un filet d'eau dans le dos, qu'un hommage est rendu aux aînés, hommage auquel il est répondu par une bénédiction à l'adresse des cadets. Une ablution est également effectuée sur les images de Bouddha et les figures d'animaux mythiques positionnées autour du stûpa,

chacun se rendant au point cardinal correspondant à son jour de naissance. Au monastère de Wa-Kyi-Myaung, l'ablution est effectuée sur la plate-forme extérieure côté façade, sur chacune des images de Bouddha tout d'abord, puis sur le moine supérieur dont on vient de pratiquer la tonsure. À cause des infiltrations souterraines dues au sol karstique, l'eau est utilisée ici avec parcimonie quand elle donne lieu ailleurs à de grandes aspersions collectives. En partie dépossédée de sa dimension rituelle et purificatrice, la fête de l'eau peut prendre des proportions démesurées dans les grandes villes.

Après le repas des deux moines et des quatorze novices, des femmes du village voisin arrivent en ordre dispersé, les unes avec des paniers de fleurs calés sur la hanche ou en équilibre sur la tête afin de les déposer sur le premier des trois niveaux de l'autel où reposent les images de Bouddha à l'intérieur du monastère ; d'autres sont lourdement chargées d'une palanche qu'elles passent de temps en temps derrière la nuque d'une épaule à l'autre, sans s'arrêter, un lourd pot de terre ou unealebasse remplis d'eau suspendus à chaque extrémité du fléau de bambou. L'eau, la plus pure qui puisse être, est puisée non pas au proche cours d'eau piétiné par les buffles non loin du monastère, où vont quotidiennement s'approvisionner les villageois, mais à une source distante d'une bonne demi-heure de marche en contrebas. Les récipients choisis pour le transport de l'eau sont habituellement stockés au-dessus du foyer ; la couche de suie qui les recouvre à l'extérieur forme une sorte de carapace protectrice conservant la fraîcheur, tandis que le culottage intérieur apporte à l'eau un agréable fumé.

Les hommes s'affairent au transport des images de Bouddha sur l'esplanade extérieure. Elles sont légères et fragiles car faites de lamelles de bambou recouvertes de plusieurs couches de laque ocre-rouge que l'on aperçoit par endroits sous la couche de feuilles d'or. L'un d'eux entame alors une série d'ablutions, versant un verre d'eau sur la tête de chacune des images qu'il frotte précautionneusement du plat de la main. Les femmes prennent le relais, aspergeant les images à grandes eaux cette fois, évitant de les toucher pour ne pas les souiller. La séance d'ablutions rituelles dégénère vite en une franche partie de rigolade entre les hommes et les femmes ;

les éclaboussures timides du début prennent de l'assurance en même temps que s'épanouissent les sourires. C'est la fête sur ces terres desséchées.

L'eau restante – investie de cette valeur ajoutée qu'est le reste, dont on a parlé plus haut, la part en plus, réservée aux autres – est distribuée en trois parts inégales : une petite portion, filtrée, destinée pour partie à la consommation familiale, pour partie à celle du monastère ; la plus grande quantité réservée à l'ablution du moine supérieur. Il est le seul à bénéficier de cette aspersion rituelle car la sécheresse impose de consommer l'eau avec retenue. Il a pris place torse nu sur la natte détrempe où les images ont été disposées peu avant. Deux, trois ou quatre hommes l'aspergent sur la tête, les épaules, les pieds, lui frottent le dos à l'aide d'une pierre ponce jusqu'à laisser des marques rouge sang, sorte de massage énergisant. Le supérieur s'empare lui-même d'un lourd pot de terre rempli d'eau qu'il retourne sur sa tête, créant un effet ventouse à l'effet comique, derrière lequel pointe tout de même un brin d'anxiété pour la vénérable boîte crânienne. Fort de son succès, il réitère son geste avec un deuxième pot. Quelques jets discrets ponctués de rires s'échappent de la communauté de bonzillons et d'enfants scolarisés au monastère³. Deux femmes en retrait battent à grande eau la robe safran et le carré d'étoffe avec lequel le bonze a l'habitude de s'éponger la sueur.

Peu après la séance d'aspersion rituelle, quelques grosses gouttes éparses rafraîchissent un peu l'atmosphère. Signe que l'homme a été entendu. Sakra se manifeste. Car parmi tous les pouvoirs qui lui sont reconnus, la divinité supérieure est également grande pourvoyeuse d'eau. (Une scène tirée de la vie du Bouddha représente Sakra en train de remplir à l'aide d'une conche les bassins asséchés de Jetavana afin que le Bouddha puisse s'y baigner⁴.) C'est par son intermédiaire qu'est parfois encore provoquée la pluie nécessaire aux récoltes. Au village de Mo-Nat-Kun, près de Pagan, les villageois se souviennent d'un rituel au cours duquel leurs ancêtres répandaient du sang de gibier sur le tronc d'un ficus, arbre réputé être l'habitat traditionnel du *nat* connu sous le nom d'origine pâlie Yupkazaw ; l'esprit ayant élu résidence dans son feuillage partait alors se plaindre à Sakra, lui demandant de provoquer la pluie, seule capable de purifier l'arbre de la souillure occasionnée. C'est à ce même esprit Yupkazaw

3 — Le monastère se dit *phongyi kyaung* en birman, c'est-à-dire « l'école du grand pouvoir » ; une « école », donc, car y sont entre autres enseignés les rudiments de lecture et d'écriture. Sachant que chaque village a son propre monastère, l'analphabétisation est quasi inexistante en milieu bouddhique.

4 — Référence au monastère en Inde, présenté comme ayant été le lieu de résidence principal de Gautama Bouddha. Il y aurait délivré son enseignement et prononcé le plus grand nombre de ses sermons.

qu'est érigé un autel au sanctuaire lacustre dit de la Pagode Rouge. Dans le même temps où les premières pluies se noient dans le sol trop aride, sept ombrelles blanches sont ouvertes au-dessus des images pieuses. Les fleurs sont passées du premier au second des trois niveaux de l'autel afin de faire la place pour les offrandes des villageois qui commencent à affluer.

Contrastant avec ces actes méritoires insignes de la vie domestique, la dimension dévotionnelle du nouvel an tend ailleurs à s'effacer derrière l'exubérance de la très populaire fête de l'eau. Trois jours durant, une trombe d'eau s'abat sur la Birmanie et l'Asie du Sud-Est bouddhique. Arborant son plus grand sourire, chacun sort armé d'un pot rempli d'eau glacée pour les petits malins, d'un fusil à pompe en plastique fluo pour les plus drôles, d'un tuyau d'arrosage pour les plus impétueux. L'alcool ingurgité ne coule certes pas autant à flot que les quantités d'eau déversées sur les passants, mais tout de même. Sur les collines surplombant Inlé, dans le village de Wa-Kyi-Myaung, la cérémonie ne s'achève pas avec l'ablution des images du Bouddha et du moine supérieur. Encore faut-il raccompagner dignement Sakra par le lancement des fusées, la raison d'être de notre présence sur ce versant ouest où Ko Mo et moi-même nous sommes rendus à deux reprises.

Une route permettant de se rendre en voiture à Wa-Kyi-Myaung a été percée dans les années 2010. Avant cela, l'accès au village se méritait, plusieurs heures de marche sur une latérite glissante. Ko Mo, mon vieux Ko Mo, ce que nous avons pu rire en parcourant de part en part le lac et les collines environnantes. Te souviens-tu de ce *once upon a time* par lequel tu tournais en dérision telle ou telle légende dont Alaungsithu, un chef local ou l'un des esprits rebelles, était le héros ? En plus d'être amusant, tu étais fin cuisinier. Avec toi les chapelets de saucisses chinoises en faisaient presque oublier la fumée étouffante et les couvertures urticantes dans lesquelles avaient dormi quelques milliers de pèlerins avant nous. En plus des saucisses et à défaut de rien, tu achetais au marché de Taungyi tes doses d'insuline, *made in China* elles aussi ; sans doute ont-elles précipité ta fin. Peu importe au fond que ton corps ait été enterré dans une fosse commune, puisque ton esprit vogue dans l'une des régions supérieures du cycle des renaissances. Vingt ans plus tard,

Ko Mo, j'aime imaginer que ce papillon qui virevolte parfois est cette part de ton âme qui se rappelle à moi. Et que les fusées de Wa-Kyi-Myaung où nous étions allés ensemble à plusieurs reprises sont les messagers de nos pensées.

Considéré comme étant une pratique d'origine taïe, dont l'aire d'influence s'étend de l'Assam indien jusqu'au nord de la Thaïlande en passant par l'État Kachin, l'État Shan ainsi que le Laos⁵, c'est paradoxalement ici, dans le sud de l'État Shan, là où les populations taïes ne sont plus réduites qu'à quelques maisonnées éparses, mais dans l'affluence toute cosmopolite de la cérémonie, que le lancement des fusées a perduré. Accompagnant en ce dernier jour des festivités du nouvel an l'envol de Sakra vers les hautes sphères célestes, leur lancement célèbre le partage des mérites acquis tout au long de l'année écoulée.

Ce jour-là, tous les espoirs, ceux du village hôte comme ceux des villages invités, reposent sur la fusée du supérieur du monastère de Wa-Kyi-Myaung, quand bien même l'idée de compétition est sous-jacente d'un village à l'autre. Que de temps il lui a consacré à cette fusée, et avec quel soin il l'a préparée des jours durant avec ses doigts épais d'ouvrier de la religion. Le mélange de poudre, de salpêtre et de charbon de bois a soigneusement été mesuré, longuement concassé et malaxé dans les mortiers-pilons. En guise de liant, une mixture végétale a été préparée, la même décoction avec laquelle les cadets effectuent partout en Birmanie bouddhique un shampoing rituel en forme d'hommage rendu aux aînés (*kudaw*). L'explosif a tout aussi été méticuleusement introduit, par petites doses successives, à l'intérieur du long tube métallique, une pièce usagée de camion – vraisemblablement un arbre de transmission – achetée au marché de Nyaung-Shwé, dans une ferraille tenue par une famille de musulmans. Chaque nouvelle dose introduite a longuement été pressée à l'aide d'un serre-joint de charpentier en provenance d'Inlé. Une cavité courant sur toute la longueur de l'engin a été précautionneusement perforée, afin d'y introduire la mèche faite en papier d'écorce de mûrier ; étant donné le risque encouru, elle ne sera enfilée qu'au tout dernier moment, le jour du lancement, pendant la procession autour du stûpa. Le supérieur supervise également la pose de la longue queue, une tige de bambou qu'il est lui-même allé sélectionner. La

5 — Pour une description détaillée de la cérémonie de la princesse Taungyo associée au jour de l'an et au lancement des fusées, voir Robinne 2000, p. 247-262.

Le lancement de fusées a fait l'objet de plusieurs descriptions au Laos : Archaimbault 1973, p. 31, dans sa description de la fête du *T'at* à Luang Prabang au douzième mois de l'année, les associe parallèlement à Indra, l'équivalent hindou de Sakra dans le panthéon bouddhique. Condominas 1998, p. 87-92 associe le *Boun Bang Fay*, ou « fête des fusées », à une cérémonie bouddhiste et animiste, liée à « la fécondité des rizières et l'abondance des moissons ». Bouté 2011, p. 178-192, définit cette cérémonie (*bang fai*) comme le « renouvellement d'un pacte pour l'obtention de la prospérité ». Au-delà des variantes parfois très importantes entre ces ethnographies, les thèmes de la fécondité et de la fertilité sont récurrents, de même que l'association du bouddhisme et des cultes aux esprits.

veille du lancement, il l'a chauffée et humidifiée par endroits pour la rendre le plus rectiligne possible. Peu avant le compte à rebours, il tortille – la technique du nœud n'a pas cours dans la région – les lacets de rotin pour fixer le fût métallique à la partie sommitale du bambou, puis il place la mèche, sans hâte, de façon méticuleuse. À ses côtés, des villageois introduisent dans l'urgence le mélange explosif fabriqué à l'emporte-pièce à l'intérieur d'une longueur de bambou rapidement choisie. Le supérieur, quant à lui, fige : il fait peindre la queue de sa fusée à la chaux blanche.

La rampe de lancement se dresse un peu en contrebas de la pagode. Toute la matinée, U Toe a fait appel à son savoir-faire de charpentier pour consolider l'échafaudage de bambou réutilisé d'une année sur l'autre : « Ce n'est pas un travail, c'est une offrande », dit-il, satisfait. En équilibriste averti, l'artificier en charge des lancements s'occupe de la première fusée dont la queue affleure le sol. Allumage des moteurs. L'homme jaillit soudain de son perchoir, stoppe aussi brusquement sa course que la mèche a fait long feu, observe un moment le vague filet de fumée qui s'effiloche, se risque à remonter quelques échelons, dégringole de nouveau la rampe quand la pétarade reprend, de façon un peu inattendue semble-t-il, s'arrête à mi-hauteur en surveillant ses arrières, pour finalement lancer un « on va gagner ! » hurlé à trois reprises. Un épais nuage de fumée se dégage alors, coupant net le « on a gagné ! » que la foule s'apprêtait à lui retourner. La tête de la fusée transparait un temps avant de disparaître derrière l'opacité des turbines lancées à plein régime. Un brouhaha s'élève du pied de la rampe où vient de chuter le monstre. Comme un ballon qui se dégonfle, l'engin court après sa proie jusqu'à ce qu'il se vide de son carburant. Premier mouvement de repli de l'assistance. Un long, long et très inquiétant sifflement strident annonce l'envol imminent de la seconde fusée. Lourd silence de quelques pesantes secondes. La fusée monte, tout doucement, s'arrête, pendule, lévite, prend finalement son envol d'oiseau blessé, dessine une belle parabole avant de venir se planter droit dans les feuillus quelques mètres plus loin, s'évertuant à consumer son salpêtre jusqu'à plus soif pour mieux s'enterrer, honteuse.

Lorsque vient le tour de la fusée du supérieur, la foule a déjà trouvé refuge sur l'esplanade de la pagode qui surplombe ce versant

sud de la montagne. Mais la science et le spirituel réunis ont, cette fois, œuvré pour le meilleur. De ces hauteurs taungyo, l'Ariane des temps révolus jaillit, superbe, de son échafaudage de bambou, file droit dans le ciel, et, double allumage réussi, reprend de sa vitesse quand on la croit en fin de course. Elle trace de nouveau à perte de vue vers la région céleste où Sakra, le dieu des dieux, siège au sommet du panthéon bouddhique, entouré des divinités protectrices positionnées aux quatre orientes. Les échecs précédents – il n'y a eu à déplorer ni blessés graves ni morts cette année-là – ne font que redorer le prestige du supérieur de Wa-Kyi-Myaung, grand seigneur dans sa toge safran. Et bien que je ne puisse m'empêcher de songer à ce moine mortellement blessé par une de ces fusées terminant sa chute sur le lac, toutes les tentatives ont cependant valeur d'actes méritoires.

Dans toute sa sagesse pour faire la part des choses, Sakra sait se contenter de très peu. Une simple aspersion purificatrice dans le dos des aînés ou un shampoing à base de plantes, suivi éventuellement de la taille des ongles de pied des personnes concernées, valent autant d'un point de vue karmique que les grandes mises en scène rituelles⁶. L'hommage respectueux (*kudaw*) rendu aux aînés, aux maîtres comme aux moines, introduit une dimension complémentaire du rapport à l'autre et au don qu'est, en retour, le contre-don. La cérémonie d'hommage de la jeune génération à ses parents et à ses maîtres est un lointain rappel du retour du Bouddha sur terre après s'être rendu dans la région supérieure rendre hommage à sa mère défunte. Si toute circonstance est bonne pour rendre un tel hommage, la petite cérémonie a toutefois le plus souvent lieu à la pleine lune de *Thadingyut* (octobre-novembre), et elle est renouvelée lors du jour de l'an au mois de *Tagu* (avril-mai). Habillés de leurs plus beaux atours, confortablement installés sur une chaise haute ou un bat-flanc, les professeurs à la retraite observent d'un sourire bienfaiteur leurs anciens élèves se prosterner face à eux. Les plus jeunes tendent de façon la plus respectueuse qui soit – la main gauche accompagnant dévotement le bras droit (*yaw-yaw thé-thé pé day*) – une enveloppe et des offrandes en signe de gratitude, attendant en retour la bénédiction des aînés. Dans toute sa simplicité, la cérémonie d'hommage des cadets aux aînés est répétée chaque année.

6 — Un retour aux sources, en particulier à l'abstinence rituelle, a été un facteur déterminant du schisme entre la congrégation Shwekyin et la congrégation Thudhamma, connue pour le faste de ses rituels.

Aînés cadets mais également religieux laïcs. Membres du clergé et communauté des fidèles se situent dans un rapport de type don/contre-don, un rapport indéfectible mais dans l'asymétrie de leurs relations. Un rapport hiérarchisé, de la sphère supramondaine (*lawkuktara*, du pâli *lokuttara*) à la sphère mondaine (*lawki*, du pâli *lawkiya* ou *lokiya*), de moines à laïques ; un rapport sacré/profane par nature, mais pas seulement. Dans ces sociétés acéphales, c'est par le bouddhisme qu'est introduite une part de hiérarchie, une hiérarchie de genre, notamment, en vertu de quoi seuls les hommes sont investis de la capacité à s'émanciper du cycle des renaissances et qui fait que les femmes se tiennent en retrait en toute circonstance rituelle :

L'action karmique qui produit du mérite est pensée pour produire nécessairement de la différence, pour produire de la hiérarchie. Ceux qui ont déjà, ont par ce qu'ils ont fait par le passé. C'est vrai dans le monde politique comme dans le monde religieux⁷.

Le pacte karmique constitue le mode opératoire à partir duquel la vie domestique se régule et puise de sa substance, et autour duquel se déclinent les dynamiques relationnelles. Appliquées aux carrefours sociaux, leurs différentes manifestations – rituelles, économiques, matrimoniales etc. – ainsi que leur champ d'application ne sauraient, dans leur principe, être réduites à la seule acception bouddhique dont elles sont pourtant l'émanation. Qu'ils soient musulmans, chrétiens ou bouddhistes, peu importe, l'idée d'hommage reçu et accepté par tous déborde les limites du seul cadre confessionnel. Simples pots à eau le long des routes, hommages aux aînés, lancement de fusées, rituels initiatiques de dation du nom ou de noviciat, fêtes de pagodes et autres cérémonies processionnelles, « le déterminisme de la rétribution éthique, le *karman*⁸ » imprègne tout un chacun, se joue des frontières sociales et culturelles, traverse les paysages, se répand et se diffuse à différents jeux d'échelle local, national et transnational. Par les circulations ainsi que les réseaux d'échanges et d'entraides, pèlerinages ou partenariats de toutes sortes, chaque cérémonie, domestique ou collective, est elle-même englobée dans un espace géographique et conceptuel plus large qui déborde l'étroitesse de ses

7 — Holt 2017, p. 220 (ma traduction).

À propos de la hiérarchie dans le bouddhisme, voir également Keeler 2017.

8 — Selon l'expression de Weber 1996 [1916-1917], p. 465.

frontières. D'autant que, quelle que puisse être la force symbolique du don bouddhique, l'acquisition et le partage de mérites ne sont qu'une des composantes par lesquelles un paysage hétérogène se structure et gagne en consistance. Du fait de leur profondeur historique, de leur périodicité et de l'étendue des partenariats villageois qu'elles génèrent, les fêtes de pagodes nous font franchir une étape de plus vers le sentiment d'appartenance commune appliqué au territoire.

ANCORAGE HISTORIQUE ET CÉRÉMONIES PROCESSIONNELLES

« Douze mois, douze fêtes », dit une chansonnette que récitent par cœur les collégiens :

- *Thagu la* (mars-avril), premier mois du calendrier lunaire, au plus fort de la saison sèche, époque des premières gouttes de pluie annonciatrices de la mousson prochaine, les semis se profilent. Heureux temps de la nonchalance, des fleurs d'acacia que les garçons offrent aux filles et que les filles piquent dans leurs cheveux dans un jeu de séduction réciproque. Période du nouvel an au cours duquel Sakra vient faire trois jours durant la part des actes méritoires et déméritoires de chacun. L'heure aussi pour les cadets de rendre hommage aux aînés et pour les aînés de bénir leur descendance. Temps fort du lancement des fusées dans la zone d'influence thaïe, de la fête de l'eau dans laquelle baigne toute l'Asie bouddhique, opportunité unique dans l'année de visiter ses parents et d'un retour au pays pour les migrants ;
- *Kason la* (avril-mai), le mois de l'Illumination et de l'ablution sur les banians ;
- *Nayon la* (mai-juin), période des examens pour le clergé bouddhique ;
- *Waso la, Wagaung la, Tawdhelin la* : aux premières trombes de mousson les enfants sortent en courant, riant sous les gouttières devenues cascades et les rues torrents. Les trois mois du carême bouddhique et de retraite quand la mousson bat son plein (les bonzes ne sortent pas de leur monastère, des offrandes leur sont offertes, l'occasion de tirages au sort des « arbres de la richesse », *padayta pin*, pour tel ou tel

monastère, parfois très éloigné, l'opportunité de voyages/pèlerinages et, pour certains, de prononcer des vœux de renoncement) : un bonze ne compte pas en années le temps qu'il porte la robe mais en carêmes (*wa*). Et pour les paysans, l'heure des semis, des rituels de fertilité et des courses de pirogues et de chars à bœufs ;

- *Thadinkyut* (octobre-novembre), l'après-mousson et la fin du carême bouddhique, l'accueil du Bouddha de retour du pays des *nat* (esprits) après avoir rendu hommage à sa mère Mayadevi. Des milliers de bougies sont allumées, les compétitions de montgolfières artisanales – art éphémère s'il en est – font la renommée de Taungyi dans l'État Shan.
- *Tazaungmon la* (novembre-décembre), le mois de *kathein* et des offrandes aux bonzes, période de la fête de l'Ananda à Pagan et de Kyauktiyo dans l'État Karen, le fameux « rocher d'or », où les pèlerins tissent la nuit durant les robes safran offertes le lendemain au Bouddha et aux bonzes, où les familles déposent leurs offrandes sur les petits radeaux emportés par le courant et la leur évanescence des bougies ;
- *Pyadaw la* (décembre-janvier), le mois des cendres dispersées, des courses de chevaux et du dressage des éléphants sous la dynastie Konbaung ;
- *Tabawdway la* (janvier-février), le temps des fêtes de la moisson et de la prospérité, du *thamanay*, préparation collective du riz cuit par les hommes – pochons à longs manches et spatules qui se croisent dans la grande bassine – suivie d'une distribution des portions au tout-venant ;
- *Tabaung la* (février-mars), saison des cérémonies initiatiques du percement des oreilles pour les filles, de la tonsure et de la prise de robe pour les jeunes novices qui resteront au monastère en général quelques jours seulement, mais parfois toute une vie, l'époque également où sont érigés les pagodons de sable et de treillis de bambou dans toute l'impermanence de l'artefact.

Les phases de la lune rythment les cycles de la vie, les cycles agricoles et les cycles religieux. Ce sont en fonction d'elles que sont organisés les pèlerinages et que s'échelonnent les marchés tournants, que

sont fixées les dates d'examens et de congés, ainsi que la périodicité des innombrables fêtes de pagodes. La notoriété de certaines d'entre elles s'étend à tout le pays : fête de Kyaukdawkyi à Mandalay, cérémonie processionnelle de Phaung-Daw-U à Inlé, cérémonies de l'Ananda et de Shwezigon à Pagan, de Shwezaydaw et de Pakokku sur la rive ouest de l'Irrawaddy, de Shwemawdaw et de Kyaiktiyo en pays môn et karen, et bien d'autres encore. Ce n'est pas tant le religieux qui rythme le cycle agricole et le cycle des marchés, c'est un ordre cosmique à l'image duquel se conçoit l'ordre social, un ordre supramondain en fonction duquel s'ordonne, s'organise et s'adapte l'ordre mondain – de façon préventive ou de façon prospective – en vue de se prémunir des accidents, des maladies et des échecs en tous genres. Changement de nom ou déplacement d'un monastère sont décidés lorsqu'ils sont jugés en inadéquation par rapport à l'environnement immédiat et non conformes aux lois de l'univers. Avec, à court terme, la perspective d'insuffler un nouvel élan au parcours de vie ou de pourvoir le village d'un agencement placé sous de meilleurs auspices dont sont garants les calculs astrologiques. Bref, de se donner individuellement ou collectivement une nouvelle « chance », le sens détourné de l'expression « avoir un bon karma ».

Relation harmonieuse entre l'ordre cosmique et l'ordre social, vaste programme où tout est sujet à interprétation : le cyclone Nargis qui a fait des milliers de morts en 2008, signe du déchaînement des éléments contre la junte ; une fusée du nouvel an blessant mortellement un moine, signe d'un positionnement inadapté du monastère par rapport au village, à l'autel des esprits, au cimetière ; l'échec à un examen, signe de la nécessité de revoir les calculs astraux pour choisir un nouveau nom placé sous de meilleurs augures. Ne nous y méprenons pas : un tel mode de répartition fusionnelle ne saurait être réduit à une pirouette superstitieuse. Cet équilibre hiérarchisé mais constant relève d'un rapport consubstantiel entre la sphère supramondaine et la sphère mondaine unies dans le rapport don/contre-don, par-delà nature et culture, unies dans une combinaison indéfectible, celle d'un ordre cosmique à partir duquel se conçoit et sur lequel se module un ordre social.

Toutes les fêtes de pagode sont organisées selon le cycle lunaire. La durée des plus prestigieuses peut s'échelonner sur plusieurs jours

ou semaines, avant et après la pleine lune ou la nouvelle lune. Chargé de pouvoirs, de charisme et d'histoire, dans toute la démesure parfois de l'imaginaire collectif, un lieu saint quel qu'il soit est l'occasion de pèlerinages tout au long de l'année. Ce peut être un environnement naturel, perdu au milieu de nulle part dans les zones les plus reculées, où un moine entrepreneur a érigé de monumentales effigies du Bouddha visibles à des kilomètres à la ronde. À moins qu'il n'ait planté par milliers des banians, arbres dits de l'Illumination (*Ficus religiosa*), ou des arbres dits « de la victoire » (*Eugenia*) dont les rameaux déposés dans un vase, ficelés à un poteau ou suspendus au rétroviseur, constituent la plus simple des offrandes faites au Bouddha comme aux esprits. Certains moines assoient leur renommée sur l'élevage de vaches à bosse dont le nombre peut dépasser l'entendement, la domestication de bêtes sauvages (serpents mis en cage et tigres enchaînés comptant parmi les animaux les plus prisés) ou la colonisation de singes sur certains sites. Empreintes sur le sol, forme figurative d'un rocher, découpe d'une ligne de crêtes, relief improbable : autant de signes précurseurs de la sainteté des lieux. Nombre de lieux saints tirent parti du relief ou de la curiosité de la nature. C'est le cas de Kyaiktiyo, ce fameux « rocher d'or » dont l'équilibre précaire en a fait un haut lieu de pèlerinage ; la petite fête de pagode des origines se prolonge désormais sur des semaines et le site génère des pèlerinages ininterrompus tout au long de l'année.

La destination d'un pèlerinage peut être aussi l'une de ces cavités sans fin, où semblent n'habiter que les chauves-souris, mais qui finit par déboucher, tout au bout de l'étroit corridor naturel, sur la paillasse d'un moine ermite qu'éclaire une ampoule poussièruse et dont les pouvoirs hors norme se répandent de loin en loin. Ou encore cette femme yogi, seule au milieu de ses chiens pelés par la gale, parmi quelques fleurs à tiges longues – des alliums, je pense – dans son jardin de pierres : « Cette pierre creusée et polie, c'est moi à force de méditer », explique-t-elle aux disciples venus lui rendre visite. Un lieu de pèlerinage peut être aussi l'une de ces grottes humides et sombres, comme à Pindaya dans l'État Shan ou à Kawka proche de Pha-An dans l'État Karen. Dans la première, un dédale obscur serpentant entre des milliers d'images de Bouddha de toutes tailles ; dans la seconde des parois recouvertes d'une fine couche de stuc modelée

aux effigies de milliers de petits Bouddha en bichromie, ocre-rouge et blanc, qui s'effritent à force d'humidité et de ruissellement. Je ne mentionne que les plus célèbres, la plupart des sites étant voués à rester dans l'anonymat du cercle de quelques donateurs.

Tak-tay, la « preuve » du pouvoir investi dans les personnes ou dans les sites, objet de toute vénération, contribue à leur développement. C'est le cas, par exemple, du petit temple en ruine à Pagan connu sous le « Souhait Réalisé » (*alo daw pyi phaya*). Le rêve d'un bonze est à l'origine de sa restauration avec, il est vrai, le soutien affiché des généraux ; depuis lors, les témoignages de la réalisation des vœux se multiplient. C'est le cas aussi du site de Wak-Ta-Kin au sud-est d'Inlé où la photo couleur délavée, mise bien en évidence sur un des poteaux du monastère, est présentée comme étant la preuve du pouvoir de la pierre philosopha conservée par le supérieur.

À l'instar des pots à eau mis à la disposition des passants dans la rue, l'offrande aux moines, aux ermites ou autres yogis réunissant les qualités de sainteté et de pouvoirs surnaturels, peut être effectuée dans l'anonymat le plus absolu. Elle peut être aussi très médiatisée. À l'exception des généraux en quête de légitimité populaire, l'identification des donateurs ne saurait toutefois être réduite à une quelconque volonté narcissique. Le fait de nommer est fondamentalement lié à la notion de partage de mérites. C'est la raison pour laquelle on retrouve les noms des donateurs inscrits sur les tableaux d'affichage à l'entrée d'un lieu saint, imprimés dans les livrets historiques disponibles à l'entrée du site ou sur les éventails en papier distribués à l'occasion d'un rituel, gravés ou peints sur les murs d'enceinte des monastères, forgés dans les grilles d'accès ou figurant sur les portes des toilettes publiques financées par les fidèles ; en plus de figurer par écrit, les noms donateurs et leur ville d'origine sont généralement annoncés au haut-parleur en mode saturation.

Une telle identification des donateurs remonte à la nuit des temps, une pratique que l'on retrouve en particulier sur les inscriptions dressées au pied des fondations pieuses quelle que soit l'époque. Y sont tout d'abord précisées la date de construction à la seconde près, signe que tout a été placé sous les meilleurs auspices, puis les noms des donateurs, souverains, ministres ou notables de la Cour,

ainsi que les sommes investies dans l'acte méritoire, la nature des donations, éventuellement le nombre d'esclaves offerts, de têtes de bétail, de terres arables et de réservoirs pour recueillir et stocker l'eau de pluie. Elles témoignent du charisme du moine ou de l'ermite, de la sainteté du lieu, de la magie de certains objets – pierre philosophale, larmes d'un corps momifié, amulettes en tous genres – et, preuves à l'appui, des pouvoirs extraordinaires qui leur sont attachés. De véritables villes ou des marchés permanents arrivent parfois à se constituer autour d'un bonze charismatique dont les mérites, les pouvoirs exceptionnels (*phon* ou *dago*), les constructions monumentales, les élevages improbables ou les distributions gratuites de repas attirent les pèlerins. En famille, entre amis, en voisins, les pèlerinages sont un condensé de lien social, de plaisir festif et de bénéfice karmique.

Du fait de la notoriété de Pagan, de l'étendue du site archéologique, des quelque deux mille cinq cents temples disséminés de part et d'autre de la zone sèche de la Birmanie centrale, en bordure de l'Irrawaddy, c'est à un niveau d'échelle inégalé, national et international, que touristes et pèlerins se croisent sans tout à fait se voir. Site médiéval classé avec Angkor et Borobudur au patrimoine mondial de l'UNESCO, Pagan est un haut lieu de pèlerinage. Il concentre cette part d'histoire et de sacré dans laquelle la Birmanie contemporaine trouve son inspiration. La visibilité focalisée pour l'essentiel sur quelques constructions pieuses parmi les milliers que compte le site, tend à camoufler la densité de la texture sociale qui s'y déploie localement. Les trois groupements de villages de Pwazaw, de Minnanthu et de Myinkaba réunissent à eux seuls une quinzaine de villages au total. À l'écart des feux de la rampe de la petite poignée de temples ayant la faveur des pèlerins et des touristes, les cérémonies villageoises organisées chaque année dans l'anonymat des temples perdus au milieu de cette foultitude de fondations pieuses contribuent, comme partout ailleurs, à structurer localement le paysage social. Mais ce sont bien les cérémonies organisées autour de la pagode de Shwézigon, construite au XI^e siècle sous le règne du roi Anawratha, et du temple Ananda, érigé au XII^e siècle par Kyanzitha, qui font en priorité l'objet de pèlerinages incontournables à l'échelle de la nation et que s'approprie localement la mémoire collective.

L'Ananda est reconnu comme l'un des temples les plus aboutis sur le plan architectural : proportions élancées des hautes voûtes à claveaux, harmonie des deux coursives intérieures, finesse des plaques votives aux scènes de la vie antérieure et des niches accueillant des images du Bouddha, filtrage du soleil jusqu'aux immenses statues de Bouddha tournées vers les quatre orientes. Le temple est à longueur d'année une destination phare, mais c'est à la pleine lune de *Pyadaw* (janvier-février) que la concentration de pèlerins est à son paroxysme. Du douzième jour de la lune montante au quatrième jour de la lune descendante du mois de *Pyadaw*, des centaines de moines originaires de trente monastères et plus convergent vers le lieu saint. Réunis à la porte est du temple, ils se succèdent toutes les demi-heures pour réciter sans discontinuer, sept jours et sept nuits durant, le *Patthana*, septième et dernier livre de l'*Abhidamma*, dernière partie des « Trois Corbeilles » du Tipitaka, l'ensemble des textes du canon bouddhique. Y sont développées les relations entre les « vingt-quatre états conditionneurs et les vingt-quatre états conditionnés », respectivement les causes et les effets du spirituel et du matériel, du mental et du corporel, dont l'agrégat est source de vie et dont la séparation est à l'origine de la mort ; à l'équilibre de leur forme de répartition est assujettie la condition humaine.

L'agencement harmonieux entre les différents ordres social, végétal, animal est lui-même calqué sur le modèle d'un ordre cosmique supérieur, symbiose dont les temples et stûpas sont la représentation. Selon les traités d'astrologie, le carré représente les quatre éléments (l'air, l'eau, la terre et le feu) qui composent le corporel (*rupa*) tandis que le mental (*nama*) est représenté par un triangle symbolisant la pensée, les actions et les saisons. C'est de la combinaison de chacune des parties constitutives des deux ordres corporel et mental, et de la combinaison des deux ordres envisagés dans leur totalité indéfectible, dont dépend l'équilibre de toute chose. La combinatoire des deux ordres est elle-même représentée dans les calculs astrologiques par l'assemblage du triangle (la composante mentale) et du carré (la composante corporelle) englobés à l'intérieur d'un cercle, symbole de cette entité hétérogène et interactive à tous les niveaux de ses composantes. C'est sur ce modèle que sont construits les stûpas ou pagodes (*zedi*, *pheya*, *patho* en birman⁹), représentations

9 — Le terme « pagode » est vraisemblablement dérivé du portugais, *pagãno*, « paganisme », c'est-à-dire la « religion des païens, religion polythéiste », dont la première occurrence connue en 1516 assimile ce terme au portugais Duarte Barbosa. Deux autres termes sont mieux appropriés : stûpa, terme sanskrit dérivé du pâli *thupo*, qui a donné *suduppo* en chinois, *tappa* en coréen, *sotopa* en japonais ; ou, de préférence, *zedi*, du pâli *cetiya*, *catya* ou *chaitya* en sanskrit, appellation commune dans les pays du bouddhisme theravada (Sri Lanka, Birmanie, Thaïlande, Laos et Cambodge) pour désigner un reliquaire.

du monde sous lesquelles sont censées être déposées des reliques du Bouddha (dent, cheveu, os), objets de tous les pèlerinages dont l'aura imprègne tout un chacun.

Pèlerins et marchands du temple viennent parfois de très loin à la cérémonie de l'Ananda afin d'y faire des offrandes, de bénéficier de leurs retombées sur le cours immédiat de la vie, de capitaliser des mérites dans le cycle sans fin des renaissances et de partager les mérites ainsi acquis avec ses proches, son entourage, ses partenaires comme avec les inconnus que l'on croise. Motoculteurs pétaradants, bus d'époque Pagan vu l'état de certains, motocyclettes ou quatre- quatre dernier cri, chars à bœufs et radeaux, tous les moyens sont bons pour s'y rendre. Car ces grandes kermesses sont aussi un rare moment de festivité partagé entre amis, en famille, avec ses compagnons de promotion ; un voyage dont les moyens de déplacements inscrivent dans l'incertitude du temps long l'acquisition et le partage de mérites.

Bien avant que les nuages de poussière n'annoncent la venue des premiers pèlerins, U Sein-Pe, chef du village d'Est Pwa-Zaw, au cœur du site archéologique de Pagan, finit d'achalander son étal. C'est un habitué qui, comme beaucoup d'autres, met à profit la fête de pagode et l'immense marché qui l'accompagne pour vendre les produits régionaux : huile de sésame et d'arachide produite au pressoir du village, mélasse et vin de palme de son cru, quelques galettes saupoudrées de graines de sésame grillées. Avec un ami de Nyaung-U, la capitale régionale, il loue depuis dix ans deux parcelles du marché provisoire, tout en bambou, sur l'esplanade à proximité de l'Ananda. Les deux compères procèdent ainsi une fois par mois, de fêtes de pagodes en marchés, leur fonds de commerce à tous deux.

Emmenés par U Tan-Nyun et Daw San-Myin, quatre-vingt-treize pèlerins parcourent cette année-là les huit *miles* séparant le village d'An-Tuin du site de Pagan en un long convoi de dix-huit chars à bœufs. Fixé de chaque côté aux rambardes du tombereau, un treillis de bambou en demi-cercle abrite les pèlerins durant le trajet. Comme chaque année, ils établissent leur campement dans l'enceinte d'une cour de ferme dont les propriétaires sont peu à peu devenus des amis. L'emplacement est mis gracieusement à disposition par leurs hôtes ; quelques pousses de soja fermenté rapportées du village

leur seront bien offertes par politesse, mais que vaut cette précieuse marque d'attention en regard de l'acte méritoire, aussi, qu'est l'hébergement des pèlerins ? Les chars sont disposés en cercle avec, en son centre, des huttes pour la nuit. Les timons finement sculptés, en forme d'oie sauvage ou de *naga* dont on retrouve les cornes et les yeux menaçants sur la proue des pirogues, se dressent arrogants et protecteurs contre les esprits errants et autres forces du mal. Deux cent trente-cinq kyats ont au total été réunis par le couple¹⁰. Une somme suffisante à l'époque pour acheter le bol à aumônes, les petits paquets de cacahouètes dont il est rempli, la main de bananes posée dessus, ainsi qu'un bol de bambou tressé contenant l'équivalent d'une mesure et demie de riz blanchi au centre duquel a été placée une seconde main de bananes. Arrivé depuis quelques jours, le groupe attend la pleine lune pour déposer les offrandes parmi les milliers d'autres sur la très longue table extérieure dressée par les servants de pagode. Commence alors la déambulation rituelle, d'est en ouest, dans le sens de la course du soleil, empruntant les deux corridors successifs, gardant à main droite les images sacrées. Un court arrêt est marqué devant chacune des quatre grandes images de Bouddha, le temps de la prosternation et du recueillement ; le temps aussi pour les hommes d'y coller quelques feuilles d'or, au niveau des pieds et des chevilles, seules parties accessibles tant les dimensions des statues sont imposantes. Une natte est étendue près de la grande empreinte du Bouddha, à l'entrée ouest. Repos du pèlerin avant le retour.

10 — Le kyat est la monnaie birmane, deux cent cinquante kyats valant dix euros environ en 2019, une somme importante au milieu des années 1990.

Dans le grincement des roues en bois cerclées de fer, traçant dans la piste sableuse de fines ornières aussitôt effacées par le vent, mais creusant profondément le sol lorsqu'il se fait latérite, le lourd convoi de chars à bœufs repart dans la matinée, devancé par un nuage de poussière que le vent pousse vers nulle part, entraînant avec lui le témoignage des actes méritoires comme la fumée des crémations emporte l'âme des défunts vers l'une des trente et une régions de renaissance. Brinquebalés dans cet espace exigu et inconfortable, les personnes âgées, les femmes et leurs nourrissons se calent tant bien que mal à l'ombre du clayonnage de bambou. Les enfants ouvrent la piste, le lance-pierre à l'affût des moineaux. Des groupes de pèlerins les dépassent, tonitruants, grappes humaines

entassées sur les toits des bus et des pick-up, fanion bouddhique brandi à l'avant, insigne des pèlerins et passeport pour franchir les péages gratuitement.

Et tandis qu'un vague nuage de poussière enveloppe au loin le convoi de chars à bœufs, à moins qu'il ne s'agisse d'un bus rempli de pèlerins retardataires croisant en sens inverse, les moines venus par centaines se succèdent un par un, en une file dont on ne voit pas la fin, pas à pas, pieds nus, les bras drapés dans la toge safran remontée serrée le long du cou, les yeux tournés vers le sol. Ils reçoivent sans un mot, sans un regard, les offrandes que les servants de pagodes déposent dans le bol à aumônes laqué noir, la main gauche accompagnant le bras droit en signe de dévotion, puis au suivant, et au suivant encore, pas à pas dans cette longue file interminable, après quoi les moines se dispersent pour s'en retourner dans leurs monastères respectifs.

À des kilomètres de là, en amont de l'Irrawaddy, U Myint-Win et Daw Sein-Win associent pareillement pèlerinage et activité commerciale, mais de façon plus industrielle. Originaire du village de Nway-Ngan, proche de Kyauk-Myaung, en amont de l'Irrawaddy, sur la rive opposée de l'ancienne capitale Singhu, le couple dirige un atelier produisant ces grandes jarres vernissées que l'on retrouve dans tout le pays. Ils profitent eux aussi de la cyclicité des fêtes de pagodes pour y vendre leur production, aussi fragile qu'imposante. C'est avec eux que j'ai rejoint Pagan et le marché de l'Ananda sur le colossal radeau de jarres construit pour l'occasion. Dérive de neuf jours hors du temps, et dans la démesure.

Un radeau se subdivise en plusieurs compartiments reliés les uns aux autres. Chacun d'eux comprend huit rangées de dix-huit jarres d'une hauteur d'un mètre environ, jointes par des bambous courant sur toute la longueur, enserrant la base et le goulot des jarres ; les rangées ainsi formées sont elles-mêmes attachées les unes aux autres par des bambous transversaux. Un compartiment totalise cent quarante-quatre jarres. Le couple en possède deux sur les sept que compte au total le radeau, une coopérative villageoise en quelque sorte. Neuf types de jarre sont à distinguer en fonction de leur contenance, de cinq à deux cents *viss*, les plus renommées étant celles de cent cinquante *viss* et de cinquante *viss*, respectivement

deux cent quarante et quatre-vingts litres. D'une longueur totale de plusieurs dizaines de mètres, le radeau emporte environ deux mille cinq cents jarres, sans compter les petites terres cuites – jarres miniatures, cendriers et porte-cigares, coupes et thières à tête de coq, buffles d'eau et dinettes pour enfants, poules sifflets – disposées au fond des jarres. Les alignements de jarres étant les flotteurs, les bibelots à l'intérieur servent de lest. Des bambous disjoints tapissent l'assemblage sur lequel sont disposées tête-bêche les jarres de cinquante *viss*. Seul le pourtour du radeau est laissé libre, ainsi qu'une allée centrale conduisant aux trois huttes, deux pour les familles propriétaires du radeau, une troisième pour Myat Thu Thun et moi-même.

« Sainte Personne Radieuse » est une traduction possible de Myat Thu Thun. Nous nous sommes perdus de vue. Je ne sais si sa famille habite encore à la lisière de la ville et des rizières, sur ce terrain inondable, désormais soumis à la pression immobilière bien qu'à la périphérie de Mandalay. C'est une prière : puissent les actes méritoires vous profiter enfin ; puisse ton père, diplômé de médecine chinoise, avoir trouvé la notoriété avec sa poudre miracle capable de soigner toutes les maladies dont les flacons invendus encombraient la maisonnée ; puisse le glissement de terrain n'avoir pas eu d'autres conséquences que cette rupture de dalle et avoir épargné le restant de la maison ; qu'après les tentatives avortées de médecin par les plantes, d'artisan maçon puis de cultivateur de champignons vienne enfin le temps de la sérénité. J'ai appris que l'obtention de la carte verte t'avait ouvert la porte des États-Unis ; puisses-tu y avoir trouvé ta place, à moins que tu aies depuis lors revêtu la robe safran dans l'un de ces monastères où nous avons résidé ensemble, ou encore avoir rejoint l'un de ces centres de méditation dans laquelle tu puisais ta force. N'importe quoi, en définitive, qui éviterait que tu risques ta vie sur ce radeau de jarres.

Cette année encore, U Myint-Win s'est associé à U Maung-Myint, son ami de longue date, un costaud aux dents en or, pour codiriger l'expédition. L'une des dernières, car le transport des jarres est depuis lors effectué en camion, plus rapide et présentant moins de risques. À trente ans révolus, tous deux sont des entrepreneurs avisés, associant sans y paraître réussite commerciale et acquisition de mérites. Et tous deux connaissent pareillement les dangers

encourus. Il le fallait bien ce rituel aux esprits effectué avant le départ, à l'avant du radeau, sur la lourde poutre d'ancrage, pour conjurer le mauvais sort et se protéger des forces de la nature et de la surnature. Car l'immense structure flottante pèse plusieurs tonnes, que décuple encore son inertie. Son maniement est certes facilité par la présence d'un bateau tracteur, tellement minuscule comparé à l'énorme masse, mais indispensable pour infléchir la dérive en fonction des courants, des hauts-fonds et des dunes de sable contre lesquelles le radeau risque de se démanteler et les jarres de se briser, en fonction aussi des filets de pêche que signalent à grand renfort de gestes les hurlements agressifs de leurs propriétaires courant et sautant sur la berge, sans compter les piles du pont de Sagaing, à hauteur de Mandalay, de plus en plus monstrueuses et resserrées au fur et à mesure que le courant nous en rapproche.

Du fait de l'inertie du radeau, l'escale pour la nuit est décidée très tôt, en début d'après-midi, afin de parer à tout problème, car il n'est pas imaginable de laisser le radeau dériver la nuit. U Myint-Win saute alors à l'eau avec un premier pieu qu'il tente d'enfoncer dans la vase, suivi d'un second puis d'un troisième pieu ; le dernier enfin planté sert d'axe à partir duquel commence à basculer le monstre, aidé dans sa rotation à contre-courant par le remorqueur dont les machines tonnent et crachent à s'en décoller les pistons. Arrimé une dernière fois sur les berges sableuses de Pagan, le colosse est démonté en un tour de main, jarres et bambous transportés à dos d'hommes jusqu'à la berge, puis en char à bœufs jusqu'au marché de l'Ananda. Les cahutes continuent, à terre, de servir d'abri, les bambous sont vendus aux distributeurs locaux ou aux artisans qui les découpent en lamelles afin d'en faire des panneaux utilisés pour les cloisons et les toitures des maisons. Et puis plus rien. Le monstre dépecé a disparu. La cérémonie religieuse ne s'échelonne que sur une semaine, mais l'immense marché éphémère dure tout le mois, d'une nouvelle lune à l'autre.

De toutes les fêtes de pagode, c'est Pagan, ses rois et ses esprits, qui impriment le plus l'imaginaire collectif, y compris celui des régions les plus reculées. Et parmi les différents monarques qui se sont succédé trois siècles durant, du XI^e siècle au XIII^e siècle de notre ère, Anawratha le roi fondateur, Kyanzittha le roi intégrateur, et

Alaungsithu le roi conquérant, ces trois-là constituent des référents incontournables que s'approprient immanquablement les traditions orales. Avec Açoka, il est vrai, troisième empereur de la dynastie indienne des Maurya, dont le règne marqua le troisième siècle avant notre ère. L'introduction du thé dans la région de Nam-Hsam est ainsi attribuée à Alaungsithu ; à Lway-Hsaing, au sommet d'une colline isolée, une importante fête de pagode célèbre chaque année l'événement. Les retombées ne sont pas que d'ordre symbolique. C'est sur le thé que repose la prospérité de toute la région malgré la multiplication des glissements de terrain. Comme par une sorte de renversement des choses, les planteurs de thé font systématiquement appel à une main-d'œuvre birmane, en provenance de la zone sèche, dans les basses terres. À eux les travaux saisonniers les plus éprouvants, parmi lesquels la cueillette et la macération des jeunes pousses dont les Birmans sont particulièrement friands. Plus au sud, sur la rive ouest du lac Inlé, l'échancrure très visible de la montagne serait la marque du roi Alaungsithu. Entretenant la conquête du pays à bord de sa barge à figure d'oiseau mythique, le roi, entouré de sa cour, de son armée et de tout un aréopage d'esclaves de différentes origines, de conseillers, de moines et d'artisans, fut stoppé à cet endroit par les montagnes. Selon les uns, il entailla par trois fois le relief à l'aide de son sabre, selon les autres il n'eut qu'à pointer le doigt grâce aux pouvoirs conférés par Sakra. Les eaux des cinq rivières, chiffre hautement symbolique, modèle paradigmatique de l'univers formé par le mont Meru au centre des quatre continents, par les quatre images de Bouddha positionnées aux quatre orientes d'un stûpa, par Sakra et ses *nat dewa* et, plus prosaïquement, par les cinq jours que compte une semaine ou encore le cycle d'un marché tous les cinq jours, les eaux des cinq rivières, donc, qui alimentent le lac au sud-ouest, s'engouffrèrent alors par cette percée. Ce qui n'était encore qu'un ruisseau au fond d'une vallée encaissée fut transformé en voie royale propice à toutes les conquêtes et à l'aménagement du territoire.

Le processus de birmanisation dans les hautes terres est pluriforme. Outre la référence aux rois de Pagan, il transparait dans les toponymes vernaculaires. D'anciennes appellations shan furent détournées au profit de noms birmans évocateurs mais sans lien aucun

avec la désignation initiale tout comme, je l'ai dit, la prononciation et la transcription birmane « Shan » ne laisse plus que difficilement transparaître le mot « Hsyam » (Siam) pour désigner des populations de langue taïe. Venant se substituer ou s'accoler aux cultes locaux, l'introduction du culte birman des Trente-Sept Seigneurs vient compléter le processus de birmanisation ; c'est le cas à Indawkyi dans l'État Kachin, à Lway-Hsaing dans l'État Shan du Nord, à Inlé dans l'État Shan du Sud et dans bien d'autres régions. On y retrouve tous les éléments d'un processus récurrent visant à amadouer des rebelles – la malemort permettant d'élever un ennemi au rang de divinité à laquelle un culte est rendu. L'image de la veuve déifiée participe de ce processus. En contrebas de la pagode Lway-Hsaing, à mi-distance entre deux stûpas, un autel des esprits abrite trois figurines, symbole par excellence de la condition cosmopolite qui prévaut dans la région. L'une est identifiée à un ministre môn et l'autre à une femme palaung représentés tous deux à cheval ; la troisième figurine représente leur gendre, d'origine shan, tenant au licol une vache chargée de thé. L'équipée est en partance pour vendre leur chargement, non sans faire escale à l'une des deux pagodes afin de rendre hommage au Bouddha et de placer l'expédition sous sa protection. La femme palaung est une veuve, représentée avec une longue chevelure noire, figure classique du panthéon birman que l'on retrouve dans bien d'autres régions : au lac Indawkyi, dans l'aire d'influence kachin, bien que situé dans la région administrative de Sagaing, à Wa-Kyi-Myaung en pays taungyo dans l'État Shan, à Myettha dans la zone sèche de Birmanie centrale. Un fonds légendaire birmano-bouddhique similaire y est à chaque fois mobilisé à travers la mise en scène d'une mutation, celle de rebelles devenus esprits propitiés sous l'auspice desquels est placée la prospérité des lieux. Au sanctuaire situé en contrebas de la pagode Lway-Hsaing, c'est au roi Alaungsithu qu'est attribuée l'origine du thé dans la région et qu'est associé l'autel des esprits anciens rebelles ethniques devenus esprits propitiés, sous la protection desquels sont placées les plantations de thé et les caravanes commerciales. Inutile de multiplier les exemples. Les effets de la birmanisation se retrouvent également dans les cérémonies de Wa-Kyi-Myaung, forme combinée de cérémonie bouddhique, de culte aux esprits et de cosmopolitisme placée symboliquement sous

l'autorité du monarque birman, tout comme le sont les cérémonies processionnelles de Bokyaw et de Phaung-Daw-U.

L'ancrage historique du fonds birmano-bouddhique est une condition nécessaire à l'appropriation symbolique du territoire. S'inscrivant en cela dans le domaine des manipulations symboliques, sans égard pour la vérité historique et la réalité factuelle. Cette construction sociale nous fait naviguer dans le monde de l'imaginaire, de l'extraordinaire voire de la magie, dans lequel se meut le territoire en fonction des contingences. Une manipulation adaptée à la géographie physique et sociale, en fonction des rapports de force, des hiérarchies locales et du lointain pouvoir central dont l'influence varie selon qu'il se trouve affaibli ou au contraire que sa domination et son influence s'appliquent aux lointaines contrées. Un mode opératoire remarquable de souplesse, de constance aussi par sa réactivité aux soubresauts du pouvoir central, le centre imposant tantôt sa suzeraineté sur ses lointains vassaux, ouvrant tantôt la voie à toutes les ambitions pour s'approprier les territoires convoités.

Dans cette appropriation symbolique du territoire, peu importe que les faits soient avérés ou non, peu importe qu'Açoka ou Alaungsithu, ou le Bouddha lui-même, se soient ou non rendus dans la région, peu importe que les faits ne se soient jamais produits, ou autrement, ou ailleurs. Car le relief et les fondations pieuses sont de toute façon là pour attester localement leur présence dans l'imaginaire collectif. Les puissants en usent et en abusent, y trouvent la légitimité dont ils ont besoin, les populations se l'approprient en y modelant toutes les variantes vernaculaires imaginables ; et le paysage hétérogène ne s'y trompe pas, qui trouve dans la manipulation des référents birmans et bouddhiques une assise symbolique intelligible par tous. Car si un tel ancrage historique est une condition nécessaire, la mise en scène des rois birmans n'est pas une condition suffisante à l'assise des paysages hétérogènes. Les cérémonies processionnelles constitutives de toute fête de pagode en sont le prolongement.

Dans le contexte à dominante bouddhique de l'État Shan du Sud, la cyclicité des fêtes de pagodes – aussi reculées soient-elles – réunit plusieurs villages en situation de partenariats. Qu'un groupement (*ywa up-su*) relève du découpage administratif ou qu'il

soit le fait d'intérêts individuels ou collectifs, toute fête de pagode induit un partenariat entre plusieurs villages. À Wa-Kyi-Myaung, la fête de pagode s'ouvre par la cérémonie de la princesse Taungyo et se conclut par le lancement de fusées, dans l'intervalle desquels se déroule la cérémonie processionnelle autour des trois sites suivie de trois déambulations consécutives autour du monastère. Cette longue procession qui se déroule sur plusieurs jours réunit d'une part les représentants des villages voisins, parfois distants de plusieurs heures de marche, et s'insère d'autre part dans une suite enchaînée de plusieurs cérémonies dont les fonctions rituelles, économiques et sociales s'interpénètrent.

Si la cérémonie processionnelle fait ainsi de Wa-Kyi-Myaung, trois jours durant, le lieu de convergence autour duquel s'agrège un ensemble de villages, la participation des villageois de mois en mois dans un cycle élargi de fêtes de pagodes successives, intégrant à chaque fois des pèlerins originaires de différents villages, en étend la portée sur tout un territoire dont les limites se font, de loin en loin, évanescences. Une vingtaine de personnes seulement sont présentes le premier jour, en majorité des femmes originaires du village voisin. Elles sont rejointes le deuxième jour par une cinquantaine de villageois, des Taungyo et des Danu (famille linguistique tibéto-birmane) pour la plupart, mais également des Danaw (famille linguistique austro-asiatique) à la fois trop dispersés et trop isolés dans la région pour avoir leur propre fête de pagode, ainsi que quelques Intha (famille linguistique tibéto-birmane), forgerons et commerçants venus vendre des produits du lac et monnayer leurs services. Le troisième jour voit affluer plusieurs centaines de villageois, en majorité des Pa-O (famille linguistique karen), dont le vêtement bleu sombre et le turban coloré sont censés rappeler les écailles et la crête d'une *nagami*, figure chthonienne ou dragon femelle, qu'ils associent à leur ancêtre mythique. Écrivant ces lignes, l'emprise essentialiste dont je reste imprégné me saute aux yeux : je me surprends à séparer rétrospectivement ce qui ne l'est pas sur le terrain et à prêter à des marqueurs culturels, ou passant pour l'être¹¹, une dimension sociologique dont ils sont faussement investis. Personne au cours du rituel ne m'a signifié son origine ethnique, origine dont je ne me suis d'ailleurs pas enquis dans le

11 — Les percussions dites shan, la couleur des pantalons drapés ou des jupes des femmes dont il est impossible de dire s'ils sont portés par des « Shan », des « Pa-O » ou des « Intha », la pratique elle-même des fusées de tradition shan dans cette région de l'État Shan où les « Shan » sont aujourd'hui absents.

feu de l'action. Pourtant, je me rends compte que je sépare des catégories, là où la condition cosmopolite (transethnique) observée lors de la réunion préparatoire au monastère, dont s'amusaient les représentants eux-mêmes, renouvelée et pour cause lors de la cérémonie et sur les étals du marché, là où la totalité hétérogène est pourtant très concrètement vécue comme un tout homogène – une imbrication constitutive de l'ensemble de la région, que reproduit d'ailleurs le découpage administratif du territoire en groupements de villages.

Trois groupements de villages sont impliqués dans la cérémonie. Chacun de ces groupements comporte un nombre variable de villages – six pour le premier, cinq pour le deuxième et deux pour le dernier – mais, au total, pas moins de vingt monastères sont contactés chaque année par le moine de Wa-Kyi-Myaung. Il n'y a bien sûr aucune exclusive, les relations villageoises n'étant aucunement réduites au seul découpage administratif, ce n'est d'ailleurs pas l'objet ; se met au contraire en place une sorte de tissu social intégré entre les espaces rituels. Un ou deux représentants du clergé peuvent être missionnés à telle ou telle fête de pagode, mais c'est plutôt l'ensemble de la communauté monastique qui s'y rend – moine supérieur (*hsaya daw*), moines ordinaires (*upazin*), novices (*koyin*), écoliers (*kyaung tha*) –, à l'instar des pèlerins des différents villages sans distinction communautaire ostensible. Chaque village se trouve ainsi intégré dans un cycle de cérémonies successives. Le renouvellement des participants est proportionnel à l'éloignement du village de référence. À partir de la troisième fête de pagode, les participants ne sont en général plus qu'une poignée à être présents. U Toe, charpentier, chef du village neuf de Wa-Kyi-Myaung, dit avoir parfois des difficultés à aménager son temps pour répondre à toutes les sollicitations. Passé la quatrième ou cinquième fête de pagode, il est rare que l'on retrouve qui que ce soit des premiers participants, à moins qu'il ne s'agisse d'un site particulièrement vénéré faisant l'objet d'un pèlerinage dont l'attractivité est de portée beaucoup plus large. Ces cérémonies ne se succèdent pas de façon linéaire, à la manière de maillons sur une chaîne, mais elles s'entrecroisent l'une l'autre, sans réels début ni fin. Toutes s'inscrivent elles-mêmes dans un réseau plus large au sein d'un entrelacs villageois tout aussi

complexe, et chacune d'elles participe d'une nébuleuse toujours plus étendue, où les carrefours sociaux s'articulent les uns aux autres.

Les villageois de Wa-Kyi-Myaung sont ainsi tout autant impliqués dans l'enchaînement de fêtes de pagodes que dans la circumnavigation lorsque les images dites de Phaung-Daw-U font étape dans l'un des villages lacustres en contrebas. Une fois par an, à la pleine lune d'octobre-novembre, quatre des cinq images de Bouddha, informes à force d'être recouvertes de feuilles d'or, sont conduites d'ouest en est dans un nombre toujours croissant de villages étapes, tout au long d'une vaste circumambulation lacustre échelonnée sur près de trois semaines. Les images sont disposées sur une barge sacrée, appelée le « radeau royal », à figure d'oiseau mythique, le *karaweik*, par référence à la venue dans la région du roi Alaungsithu. Gardant à main droite le hall central où les images reposent habituellement, la barge sacrée est entraînée par une succession de longues pirogues reliées les unes aux autres par un filin. Leur figure de proue échancrée en forme de cornes symbolise la crête d'un dragon (*naga*), divinité chtonienne censée pouvoir se déplacer sous terre. Le nombre de pirogues dépasse en moyenne la dizaine, le cortège pouvant compter jusqu'à dix-neuf embarcations sur certaines étapes, conférant alors à la procession une ampleur majestueuse dont on ne voit pas la fin. Plusieurs dizaines de rameurs, debout, de chaque côté d'une main courante, actionnent les rames à l'aide d'une main et d'une jambe, multipliant ainsi la force de propulsion. Par cet acte méritoire, ils entraînent les images de Bouddha de part et d'autre du lac, à l'instar des divinités du panthéon bouddhique lors de leurs pérégrinations célestes, ou du roi Alaungsithu dans ses expéditions conquérantes. De la fête de pagode habituelle à la circumnavigation actuelle, des aménagements ont successivement été apportés à la cérémonie processionnelle. Celle-ci compte aujourd'hui vingt et un villages étapes pour vingt-sept lieux d'accueil et elle s'échelonne sur dix-huit jours.

Les déambulations rituelles génèrent deux formes de déplacement. S'agissant de fêtes de pagode « ordinaires », les pèlerins originaires de différents horizons différents – villages voisins, disciples d'un moine, commerçants partenaires, pèlerins indépendants – convergent tous vers un site unique. Un site lui-même intégré dans

un réseau de solidarités et de partenariats villageois plus large ; par la sacralité des lieux, la périodicité de chaque cérémonie et l'échelonnement entre plusieurs cérémonies, les fêtes de pagodes dessinent sur le plan symbolique une chaîne de partenariats. À la dynamique de flux convergents inhérents, sans exception, à toute fête de pagode, vient parfois se superposer une circumambulation combinant à l'habituel déplacement des fidèles vers les lieux saints un déplacement des images pieuses de village en village ; dans cette vaste circumambulation des images sacrées, les deux points d'arrivée et de départ sont identiques, mais entre eux un ensemble de villages étapes est intégré dans un même espace rituel. La concomitance des deux types de déplacement rituel consolide encore un peu plus le maillage territorial, la dynamique centripète se trouvant en quelque sorte confortée par une dynamique centrifuge. Chaque fête de pagode génère une convergence, chaque enchaînement de fête de pagodes au sein d'un groupement de villages élargit la solidarité, et chaque cérémonie processionnelle de villages étapes en villages étapes produit sur le plan symbolique une forme intégratrice de répartition : celle d'un maillage communautaire dense que conforte encore la cyclicité des événements.

Ancrages historiques et manipulations symboliques ne seraient que vues de l'esprit sans les partenariats relevant des sphères d'échanges profanes, quelle que soit leur nature économique, matrimoniale, éducative, médicale, tous ces réseaux d'échange et d'entraide par lesquels s'exprime la vitalité d'un territoire, aussi composite soit-il. Jusqu'à récemment encore, la transhumance de bestiaux et les réseaux caravaniers participaient localement aux dynamiques relationnelles, établissant un rééquilibrage partiel du rapport hautes terres/basses terres. De nos jours encore, dans la région de Nam-Hsam, les productions de thé vert et de thé mariné sont transportées à dos de mules jusqu'au marché de Thibaw, la capitale régionale. Les caravanes remontent chargées d'huile, de sel, de cigares et de riz blanchi. Tout laisse à penser que la régularité de tels échanges est contemporaine à l'introduction, simultanée selon la légende, du thé et du bouddhisme dans la région, c'est-à-dire vers le XIII^e siècle. De manière sans doute tout aussi ancienne, des négociants chinois établis en ville se rendent également dans

les montagnes. Ils y achètent des mules pour les réseaux caravaniers et des cargaisons de thé destinées au marché de Mandalay, en Birmanie centrale. Quant aux populations taïes, du fait même de leur quasi-monopole sur la riziculture inondée, elles sont dans la région d'Inlé en majeure partie dépendantes des montagnards pour l'acquisition de bêtes de trait. Dans la région d'Inlé, l'échange des bêtes a contribué à réguler les transactions jusqu'à ces dernières années. La propriété des bêtes de trait et de labour étant essentiellement entre les mains des montagnards, l'échange de bestiaux deux fois l'an, avant les labours et après les récoltes, tend là encore à inverser le rapport de dépendance au détriment des riziculteurs.

Partout dans l'État Shan, la dynamique des réseaux d'échange a longtemps été régulée par le système de marché tournant, entre différentes localités, sur une périodicité de cinq jours. Les *sawbwa*, ou « princes » shan, ont trouvé là un moyen efficace permettant de contrôler la circulation des biens et des personnes, propice de ce fait au prélèvement des taxes. Ce système de cinq marchés tournants est resté en vigueur à Thibaw jusqu'au début des années 1960 ; c'est lui qui régule toujours les échanges dans la région d'Inlé. Dans les deux cas, l'évolution du cycle des cinq marchés est concomitante à celle des rituels processionnels générés par la présence de quatre ou cinq images de Bouddha. Du fait des réseaux qu'ils engendrent, des transactions commerciales qui s'y opèrent et des mises en scènes rituelles – parfois théâtrales – qui y sont produites, les réseaux d'échanges se recoupent et instaurent dans la pérennité les relations entre individus ou groupes familiaux partenaires, faisant perdre de leur pertinence les groupes ethniques qu'ils traversent allègrement.

Martin Michalon l'a montré¹², l'ampleur des changements intervenus ces dix dernières années dans la région du lac Inlé recompose localement de fond en comble la dynamique des échanges. Le tourisme de masse introduit une dimension nouvelle dans l'appropriation et la recomposition du paysage. En misant sur le trekking à pied, à cheval, à vélo tout-terrain, le tourisme a développé ses propres parcours déambulatoires ; il a aussi introduit localement de nouveaux acteurs, promoteurs immobiliers originaires de Rangoun et autres investisseurs internationaux, reléguant au second plan les populations locales. Coup d'État, guerre civile, cessez-le-feu :

12 — Michalon 2020.

ce n'est pas la première fois que des événements passant pour être des ruptures bousculent les enjeux locaux, sans tenir compte du fait que le propre d'un territoire hétérogène est précisément sa malléabilité et sa propension à se reformer. La même chose autre. Plus décisif me semble-t-il est la coercition des pouvoirs centraux sur les populations locales.

Avant d'envisager la politique de réification ethnique engagée par le pouvoir central, il importe d'introduire la dimension non bouddhique des carrefours sociaux. Ce serait en effet se ranger bien maladroitement à l'adage selon lequel « être birman c'est être bouddhiste », que de se limiter à l'acquisition de mérites, à circonscrire aux cérémonies processionnelles le champ couvert par les dynamiques relationnelles, et à ne voir dans la référence aux rois de Pagan que le seul mode d'appropriation du paysage social. Resitué dans le contexte birman, le bouddhisme est certes une variable dominante, mais une variable parmi d'autres possibles comme le sont le chamanisme et le christianisme. Au sein des sociétés claniques, hiérarchisées, chrétiennes, et tout aussi birmanes – fondamentalement birmanes – que sont les sous-groupes chin et kachin, le partage très codifié de la chair d'animal sacrifié ou l'offrande de deux armes rituelles ficelées ensemble représentent sous cette forme minimaliste la dimension intégrative de l'échange généralisé entre clans donneurs et clans preneurs de femmes. Et quand bien même au sein de la sphère des minorités chrétiennes les rois de Pagan ne constituent plus la référence incontournable à la structuration du paysage hétérogène, les marques d'allégeance au pouvoir central birman lors de la cérémonie collective *manau* n'en restent pas moins sur le plan symbolique le passage obligé de l'union pankachin.

L'ALLIANCE DE CLANS ET DE CHRÉTIENS

Au sein des sociétés claniques, d'obédience chamanique pour la plupart avant que ne s'y superpose le christianisme, la façon de se saluer et de se présenter est la quintessence du rapport à l'autre. On ne se présente pas soi, mais soi au sein d'un espace social étendu : en tant que fils ou fille de, en tant qu'enfant de père de tel clan et enfant de mère de tel clan, en dévidant le plus précisément possible le fil

des segmentations lignagères; outre l'identification de leurs clans et lignages respectifs, deux personnes qui se saluent s'enquière de leur région d'origine, remontant le fil du temps et des lieux comme le ferait un chamane lors du renvoi de l'esprit du corps défunt au pays des ancêtres. Alors, et alors seulement, la distanciation de mise au départ entre deux interlocuteurs, surtout s'agissant de personnes de sexes différents, est soit renforcée et l'échange réduit à sa plus simple expression, soit dépassée et la conversation poursuivie sur un mode convivial, mais avec tout le respect ou la condescendance appropriés. De la profondeur généalogique résulte en effet la nature des relations entretenues, et la hiérarchie imposée entre clans donneurs et clans preneurs de femmes.

Les Jinghpaw, majoritaires parmi les sous-groupes dits kachin, officiellement au nombre de six, sont connus pour leur forme d'organisation sociale bien particulière qualifiée d'échange généralisé; Charles Gilhodes et Marcel Granet, les premiers, décrivent ce système de parenté¹³, à propos duquel Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach, Jonathan Friedman et Wang Zusheng apportent par la suite d'importants développements théoriques¹⁴. Il s'agit d'une forme spécifique de l'exogamie clanique que la chrétienté s'est par la suite réappropriée en en reformulant certaines modalités. Pour rappel, l'échange généralisé est un système de parenté distinguant les clans donneurs (*mayu*) des clans preneurs de femmes (*dama*). Lévi-Strauss a montré que, pour fonctionner, le système doit en théorie mobiliser un nombre de trois ou cinq clans primordiaux¹⁵; dans l'absolu, les Marip donnent aux Lahtaw qui donnent aux Lahpai qui donnent aux N'Hkum qui donnent aux Maran qui, par retour d'alliance, donnent aux Marip. Entre clans donneurs (*mayu*), clans preneurs (*dama*) et agnats en filiation patrilinéaire (*kahpu kanau*) – c'est-à-dire les frères et sœurs réels et classificatoires –, un rapport hiérarchique s'instaure au bénéfice des donneurs sur les preneurs. Dans ce système, à la circulation des femmes du clan A vers le clan B vers le clan C puis de nouveau vers le clan A, correspond une circulation inverse de biens d'échanges rituels (gongs, lances, couvertures, etc.) dont la nature, le nombre, la taille sont très codifiés; ils font l'objet d'après négociations placées sous l'autorité de médiateurs (*janhtung* pour le représentant du clan donneur, *kasa* pour le représentant du clan

13 — Gilhodes 1968 [1911 & 1913] et Granet 1939.

14 — Lévi-Strauss 1967 [1949], Leach 1972 [1954], Friedman 1975 et Wang 1997.

15 — Lévi-Strauss 1967 [1949].

preneur). L'échange généralisé tel qu'interprété par l'analyse structurale ne rend compte ni de la souplesse du système, ni de sa propension intégratrice.

Si tout semble clair et strictement cadré sur le plan théorique, il apparaît qu'en réalité les arrangements face à la rigidité des échanges claniques sont pléthores. Il peut s'agir de contingences matrimoniales mises en avant par les uns et par les autres afin de faire entrer dans la conformité ce qui ne semblait pas l'être. Lorsque dans les années 1940 les parents de John Nhkri Aung contractent un mariage considéré comme incestueux – impliquant en l'occurrence deux membres du clan Maran –, le litige est réglé via le paiement de biens compensatoires dont le paiement au lignage *mayu* permet de surmonter l'affront occasionné des deux côtés; le *hpaga* anormalement élevé se compose de deux fusils (*sanap*), de quatre buffles (*nga*), d'une pièce de tissu (*lahkyiet* ou *lahkrit*), d'un collier (*shawa nang hking*), d'un *viss* de pièces d'argent et de six gongs (*bau*). Dès lors que les compensations matrimoniales ont le pouvoir d'effacer un éventuel manquement à la règle et qu'elles ont valeur de reconnaissance sociale, il n'y a rien à redire, y compris dans le cas aussi hors norme qu'un inceste avéré ou supposé. Cela peut prendre la forme d'une véritable stratégie. Selon les nécessités et les intérêts de chacun, les familles peuvent faire valoir tantôt le clan tantôt le lignage comme étalon social de référence, laissant la porte ouverte à d'improbables montages hiérarchiques et à des alliances autrement frappées d'interdiction. La compréhension que chacun a ou se fait de la segmentation clanique et lignagère – au point que le doute subsiste parfois de savoir si le groupe considéré relève du lignage ou du clan – permet à l'envi ou presque des aménagements matrimoniaux, voire des retournements d'alliances. Dans la pratique, l'échange généralisé se découvre ainsi bien plus intégrateur que ne le donne à penser l'approche structurale.

Des arrangements sont également possibles en fonction du rapport à l'autre en vertu duquel en étant extérieur au système j'ai ma place dans le système. J'ai eu l'occasion de montrer, par exemple, la confusion entre clans et groupes ethniques, « tribus » ou « races » dans la terminologie coloniale, et ses implications¹⁶. Dès lors que l'une des parties ou l'un des partenaires pressentis

n'est pas jinghpaw, et qu'il ne relève donc pas d'un des cinq clans exogames, tout un chacun peut être intégré dans un clan donneur ou dans un clan preneur. Il s'agit ainsi d'une altérité résolument ouverte, intégratrice et adaptative. Que l'organisation sociale relève ou non de l'échange généralisé, les groupes ou personnes extérieurs aux Jinghpaw se positionnent en regard des cinq clans primordiaux par un jeu d'équivalences terminologiques¹⁷. Le système est donc beaucoup moins figé et plus adaptatif qu'il n'y paraît; le christianisme en précipite la métamorphose.

En se réappropriant le système de parenté, le christianisme adapte l'échange généralisé en l'assujettissant à ses exigences propres. Les différentes congrégations introduisent à des degrés divers des prohibitions concernant, par exemple, l'usage de l'alcool dans les rituels, la dation du nom choisi parmi les saints et non plus selon la règle de tekonymie – fils ou fille de –, ou encore les sacrifices d'animaux et la distribution codifiée de viande désormais réduite à un repas convivial entre membres de la congrégation religieuse. Cela a des répercussions tout à fait immédiates sur le réseau d'entraide clanique, un espace social large qui s'étend bien au-delà des limites villageoises. Ce réseau est très codifié. Par exemple, les Lai de la région de Hakha dans l'État Chin ont une terminologie détaillant très précisément la nature des relations et des obligations entre les différents membres de la parentèle et la nature de l'entraide selon qu'il y ait ou non réciprocité, respectivement *kilawm* et *kihuh* dans la terminologie des Zomi Chin¹⁸.

Chaque partie de l'animal sacrifié est posée sur la table de découpe par les bouchers rituels qui suivent un ordre correspondant aux personnes ou groupes de personnes à qui elles sont destinées. Le chef clanique reçoit la cuisse droite – d'où son appellation de « mangeur de cuisse » –, puis la répartition se poursuit en distinguant les agnats (frère ou sœur réel ou classificatoire, frères ou sœurs aînés et cadets de père, etc.) originaires d'un même village que le marié; les parents par alliance également originaires du même village ou les alliés en provenance de villages voisins; les amis et relations présents au mariage d'où qu'ils viennent. Les morceaux de viande reçus par chacun sont par conséquent déterminés en fonction du lien de parenté avec la personne référente (marié, veuf

17 — Robinne 2010.

18 — Stevenson 1968 [1943] et Danel-Fédou & Robinne 2007.

ou toute autre personne en l'honneur de qui le rituel est effectué), en fonction de la proximité sociale ou géographique, et en fonction des rapports d'entraide avec réciprocité (brûlis) ou sans réciprocité (la restauration d'une toiture).

Un mariage chin observé dans la région de Falam est significatif de la paupérisation, à tout le moins de la nouvelle forme de répartition des échanges claniques sous l'effet du christianisme. La distribution codifiée de la viande se limite en l'occurrence à deux ou trois catégories de parents au lieu des treize prescrites : le *inn pu* offert aux parents de l'épouse, le *pu man* offert à l'oncle maternel et le *ni man* offert à la sœur de l'épouse. Au côté de la diminution du nombre de membres bénéficiaires, plusieurs changements sont introduits : un seul porc est tué – d'ailleurs, on ne dit plus « sacrifice » – au lieu d'un ou plusieurs mithans ou autres buffles d'eau ; l'animal est égorgé à l'aide d'une lame tranchante et non plus mis à mort à l'aide d'une lance ou d'un couteau enfoncé par le flanc jusqu'au cœur ; et seuls les parents de la même église sont présents. Mais quelle que soit la portée de ces changements, toutes les dénominations chrétiennes intègrent d'une manière ou d'une autre l'échange généralisé qu'elles s'approprient et recomposent. Selon ce système unilinéaire, un don (ou « bien d'échange rituel ») n'est pas le fait d'un individu en faveur d'un autre individu, mais d'un groupe social vers un autre groupe social ; et si le système évolue, les implications de l'échange et de l'entraide clanique restent déterminantes, bien qu'assujetties aux appartenances confessionnelles.

L'un des effets majeurs de la christianisation touche toutefois aux règles mêmes du mariage prescrit, à savoir le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, c'est-à-dire la fille du frère de la mère. Or ce qui constitue l'un des fondamentaux de l'échange généralisé est souvent présenté comme problématique par les membres du clergé, pasteurs ou prêtres, pour qui les congrégations religieuses priment les relations claniques. En milieu jinghpaw, le système *mayu/dama*, clans donneurs et clans preneurs de femmes, est respecté dans la mesure où il est compatible avec la perception que les uns et les autres ont des règles matrimoniales, et pour les chrétiens le mariage avec ma cousine en ligne patrilinéaire ou matrilineaire est associé peu ou prou à un inceste. Toutefois, là encore, le système

mis en place laisse la porte ouverte à de possibles aménagements, au prix cependant d'âpres négociations et en réduisant l'étendue des échanges claniques.

Pungga Jali m'accorde plusieurs longs entretiens dans sa maison de Myitkyina, à l'ombre de la pergola au fond de son terrain, en bordure des berges de l'Irrawaddy naissant. Révérend baptiste, chamane sans en dire le nom mais s'amusant à psalmodier quelques invocations ésotériques en guise de réponse à ma question, anthropologue ayant enregistré et transcrit nombre de mythes, auteur également de plusieurs ouvrages en jinghpaw, il a la gentillesse de m'inviter aux préliminaires du mariage de son fils. Je lui en suis d'autant plus reconnaissant que, s'agissant d'un mariage par enlèvement doublé d'un mariage multiconfessionnel, les futurs conjoints eux-mêmes ne consentent pas à faire le déplacement et que lui-même décide de ne pas assister à la cérémonie. C'est donc en compagnie de son épouse que je me rends chez les parents de la fiancée, ma présence impromptue ne faisant qu'alourdir un peu plus la tension perceptible. Car c'est une fois sur place que les multiples difficultés soulevées par ce mariage se découvrent, difficultés que renforce, il faut le dire, la faiblesse des compensations proposées. La situation est pour le moins complexe. Les appartenances claniques des jeunes mariés ne sont qu'en partie conformes aux règles matrimoniales : si le clan Labang a bien donné par le passé aux N'Hkum et aux Maran, les Maran prennent cette fois-ci, de façon plus hétérodoxe, une femme aux Marip, inversant le rapport théoriquement prescrit dans le récit mythique selon lequel les Maran sont donneurs à l'égard des Marip. Il faut alors faire appel à des contorsions lignagères dans le rapport entre les deux clans pour aboutir à un compromis jugé conforme au système *mayu/dama* et à la règle d'exogamie de circulation dans un sens des femmes et dans l'autre des biens d'échanges rituels. Cette première étape franchie, le parcours d'obstacles peut se poursuivre. Non seulement les deux fiancés vivent maritalement à Rangoun mais, surtout, la jeune femme est catholique, au contraire du jeune homme de confession baptiste. Rien que de très commun en somme, bien que l'on touche aux frontières du rédhibitoire.

Toutes les raisons sont réunies pour que le groupe preneur propose un prix tout à fait modeste, à la limite de l'indécence,

et qu'à l'inverse le groupe donneur fasse montre d'exigences. Les enjeux sont donc d'importance, d'où la nécessité des médiateurs lors des négociations dont les conclusions feront jurisprudence, et ce d'autant plus que la situation est compliquée. Les biens d'échanges rituels des *dama* aux *mayu* sont fixés à l'avance pour prix de la fiancée. D'entrée, la vache maigrelette mise au piquet dans la cour donne le ton en ne laissant présager rien de bon ; les autres biens sont apportés dans une vannerie à bandeau frontal qui revient par la suite au médiateur *kasa* pour bons et loyaux services. C'est donc dans une atmosphère réellement pesante que débutent les négociations. À chaque étape, une fois l'accord entériné au cas par cas, chaque bien d'échange rituel ou son substitut est listé sur un cahier, à la manière dont les transactions commerciales font l'objet d'un jeu d'écriture sur un cahier de comptes.

Avant toute chose, la question subsidiaire de la vie maritale des deux futurs conjoints doit être réglée. S'agissant d'un mariage par enlèvement, la somme de mille kyats est, au préalable, offerte par les parents du fiancé au nom du patrilignage. Appelée *yu sa ja gum* ou *ning sin ja*, deux expressions signifiant « l'or pris et mangé » et « l'or de l'obscurité », l'offrande est exigée pour prix compensatoire de ce qui est interprété par les parents de la jeune fille comme une offense à leur encontre ; du fait de leur confession respective, baptiste pour lui catholique pour elle, les amoureux jugent n'avoir pas d'autre choix que de placer leur entourage devant le fait accompli. La compensation étant négociée et payée trois jours plus tôt par les *dama* pour prix de l'enlèvement, la transaction est actée et les négociations peuvent débiter.

Deux catégories de biens d'échanges rituels sont à distinguer. La première, décrite comme secondaire, correspond au « prix de la fiancée ». Elle est constituée comme suit :

- un gong *num san bau* donné par le père du fiancé ou son représentant. Les médiateurs des deux partis testent sa tonalité et en mesurent la circonférence : huit emfans, une dimension jugée acceptable par tous, non sans quelques palabres. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, le gong est mis de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *num san bau* ;

- une offrande de rats grillés et une autre de poissons séchés disposés par paires, symbole de fécondité, dans des feuilles ficelées ensemble, en lieu et place d'un tissu rituel *nba yan*. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, les offrandes sont mises de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *nba yan* ;
- une somme de mille kyats en lieu et place d'une peau de mouton usagée *sagu panap* donnée par la mère du fiancé à sa bru. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *sagu panap* ;
- une somme de mille kyats en lieu et place de boucles d'oreilles *lakan* offertes aux parents de la fiancée par les sœurs du fiancé. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *lakan* ;
- une somme de mille kyats en lieu et place d'une pipe en argent *n-hka kinga* donnée par le père du garçon au père de la fille. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *n-hka kinga* ;
- un plateau de vannerie à larges bords *gaisu ngot* en lieu et place d'une jupe *bu swi* offerte par les agnats *kahpu kanau* du fiancé aux *mayu*. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, la vannerie est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *bu swi*.

Jusqu'ici tout se déroule pour le mieux ; c'est ensuite que les choses se compliquent. La seconde catégorie de biens d'échanges rituels est appelée *ri nhtu la hpaga*, « prendre la lance et le coupe-coupe rituels », par référence aux armes offertes pour solde de tout compte en fin de cérémonie par les *mayu* aux *dama*. Ces deux armes investies d'une lourde charge symbolique ponctuent toute cérémonie, comparable au rituel bouddhique de prise de terre à témoin consistant à verser de l'eau au goutte à goutte, geste accompagné par les psalmodies des moines en clôture de toute cérémonie. Les sommes investies

sont importantes et l'enjeu de taille en ce qu'il fait jurisprudence pour les futurs échanges claniques. Chaque bien échangé est discuté, évalué, mesuré, négocié, un marchandage sans fin nécessitant à intervalles réguliers une interruption de séance; les familles et leur médiateur se retirent de temps à autre dans une pièce à part afin de se concerter sur le montant d'une offre et faire une éventuelle contre-proposition. Les biens d'échanges rituels entrant dans cette catégorie sont les suivants :

- Dix mille kyats, au lieu des vingt mille kyats demandés initialement, dont il est convenu après négociation qu'ils peuvent être à remettre dix jours plus tard (le jour exact a lui-même fait l'objet d'après négociations). Il s'agit, par cette somme, de compenser la corpulence de la vache maigrichonne – il s'avère que c'est en fait un veau – offerte en lieu et place d'un buffle adulte *shingma lai nga*. La tradition étant (péniblement) considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe et un paquet de sel symbolisant l'animal sont mis de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *shingma lai nga*;
- un gong *hpu bau* de huit empans de circonférence. Les dimensions et la qualité du son étant jugées acceptables par les deux parties et la tradition respectée, le gong est mis de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *hpu bau*;
- mille kyats sont exigés en sus d'une couverture quadrillée rouge et blanc *hpu nba* dont la qualité est jugée insuffisante. Après surenchère, la tradition étant finalement considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe et la couverture sont mises de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *hpu nba*;
- deux mille kyats sont là encore exigés en sus de la pièce d'étoffe en soie *nba lakhkyik* dont la qualité du tissage, la couleur pastel et, surtout, le motif d'origine birmane ne sont pas jugés à la hauteur. Après palabres, la tradition étant finalement considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe et l'étoffe de soie sont mises de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *nba lakhkyik*;

- un licol, *nga sumri*, en lieu et place du buffle *hpu nga* qui va être offert le jour de la cérémonie de mariage à proprement parler. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, le licol est mis de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *hpu nga* ;
- dix mille kyats au lieu des cinq mille kyats proposés initialement par les *dama* (preneurs) en lieu et place d'un fusil *hpu sanap*. Les *dama* ayant accepté de payer les cinq mille kyats supplémentaires exigés par les *mayu* (donneurs), la tradition est considérée comme respectée par les deux parties ; l'enveloppe est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *hpu sanap* ;
- vingt mille kyats au lieu des cinq mille kyats proposés initialement en lieu et place d'une défense d'éléphant *magwi kawng*. Les *dama* ayant accepté de payer les quinze mille kyats supplémentaires exigés par les *mayu*, la tradition est considérée comme respectée par les deux parties ; l'enveloppe et un paquet de sel sont mis de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *magwi kawng* ;
- mille cinq cents kyats en lieu et place d'une parure *shingkat ja* en compensation du fait que la sœur cadette se marie avant la sœur aînée. La tradition étant considérée comme respectée par les deux parties, l'enveloppe est mise de côté et l'offrande consignée sur le cahier de comptes en tant que *shingkawt ja*.

Commencés dans la matinée, les palabres autour de ces transactions de biens d'échanges rituels s'échelonnent tout l'après-midi ; une lecture divinatoire conclut la cérémonie. Après avoir été égorgé – le sang est offert en nourriture aux esprits – et cuit, un coq est découpé puis symboliquement reconstitué avec les abats disposés précautionneusement sur une feuille de bananier. Récurrente dans tout rituel sacrificiel, cette reconstitution est une adresse à l'intention des ancêtres. Les deux pattes mises côte à côte, les deux moitiés de la carcasse et la tête coupées en deux forment un simulacre de l'animal sacrifié pour lui donner, par cette reconstitution, l'apparence de la vie. Les deux composantes mâle et femelle de toute chose ou de

tout individu sont, de la sorte, signifiées, de même que la fécondité symbolisée par les écailles d'œuf disposées en nombre pair aux côtés des os. Rituellement reconstituée, l'entité sexuée, défunte devenue ancêtre, est offerte en nourriture aux esprits. L'offrande a fait au préalable l'objet d'une lecture divinatoire. Considérée comme la réponse des ancêtres défunts à leur descendance sur terre, l'interprétation donnée à la forme, à la disposition et à la direction vers le bas ou vers le haut des os de la tête du coq sacrifié – le doigt de l'officiant pointant l'endroit précis en appui des commentaires – est signe que le prix de la fiancée est en l'occurrence bien en deçà des disponibilités des preneurs. C'est dans un rire communicatif que s'achèvent les négociations et que retombe la tension.

Le fait de donner un substitut monétaire aux biens d'échange rituels a un double effet. Dans le même temps où l'étendue clanique s'individualise, le cycle de la prestation matrimoniale est interrompu, transformant les biens d'échanges rituels échelonnés auparavant sur trois ou cinq générations en une prestation économique à consommation immédiate. La monétarisation des échanges rituels est devenue pratique courante, malgré le délitement des liens sociaux qu'elle induit. La monétarisation des biens d'échange rituels s'inscrit en effet dans le sillage d'un processus d'individualisation engagé tout à la fois sous l'effet du christianisme, de la très forte diversité confessionnelle et de la dynamique de conversions qu'elle sous-tend.

Le prosélytisme chrétien est toujours très dynamique, mais, comparé à l'introduction du christianisme au début du XX^e siècle, il s'agit désormais non plus tant de conversion à proprement parler que d'encadrement en interne. Outre le fait que les membres du clergé sont depuis les années 1960 issus des sociétés locales, deux tendances s'observent de nos jours. D'une part, un prosélytisme localisé, où les conversions concernent pour l'essentiel les personnes déjà christianisées, soit qu'elles appartiennent au domaine de la sensibilité spirituelle, soit qu'elles relèvent d'un pur opportunisme en vue de s'attacher la responsabilité d'une église, soit encore qu'elles suivent une logique de schisme au sein d'une même congrégation ; car les protestants protestent, et les querelles de chapelles sont légion en Birmanie. D'autre part, un prosélytisme international, où la « ferveur conquérante » s'est déplacée des régions reculées vers

les mégapoles d'Asie du Sud-Est. À l'instar des réseaux monastiques, les réseaux chrétiens sont directement impliqués dans les départs transnationaux. Le « marché du croire et du salut » atteint chaque couche de la société, bouscule les pratiques en même temps qu'il contraint les États à adopter des modes inédits de régulation du religieux, du politique et de l'ethnique¹⁹.

La diversité chrétienne prend localement des proportions inattendues. Les chiffres relevés lors des enquêtes effectuées en 2005 dans l'État Chin sont très éloquentes. Sur les six villages où je me rends dans la région de Hakha, un lieu de culte fidélise entre dix et trente maisonnées seulement en moyenne. Parmi les six villages, pas moins de vingt-deux dénominations chrétiennes sont dénombrées, auxquelles il conviendrait d'ajouter les temples hindous et les monastères bouddhiques, ainsi que les trois mouvements messianiques²⁰. Les enquêtes effectuées par la suite dans les régions de Falam et de Tedim, plus au nord, font état d'une tendance similaire de dispersion. Le village de Lungpi compte ainsi huit lieux de cultes pour cent maisonnées, soit un lieu de culte pour douze maisons ; le village de Gawmmual compte quant à lui neuf églises pour quatre-vingt-six maisons, soit un lieu de culte pour neuf maisons. L'État Kachin n'est pas en reste avec, par exemple, un total de cent cinquante-sept églises à Myitkyina en 1982, dont trente-trois d'obédience baptiste.

D'un village à l'autre, la concurrence peut être très rude entre les Églises. Au niveau des conversions tout d'abord, qui donnent lieu à un chassé-croisé oscillant entre croyance intime et ambition personnelle ; les biographies recueillies lors des enquêtes successives donnent à voir des parcours individuels d'une grande constance dans la ferveur religieuse tout en étant marqués par de multiples transferts d'une Église à l'autre. Au niveau de la collecte de « l'argent de Dieu » ensuite, qui fait localement l'objet de la plus grande attention au sein de chaque Église, parfois de toutes petites Églises comptant une poignée de fidèles, voire seulement quelques membres d'une même famille²¹. Chaque communauté a à cœur de dépasser le montant total des offrandes collectées l'année passée ; les sommes recueillies à la même date d'une année sur l'autre sont actualisées chaque mois à la craie sur un tableau d'affichage. À cette comptabilité d'une année sur l'autre au sein d'une même Église correspond de façon sous-jacente

19 — Bourdeaux & Jammes 2016.

20 — Assembly of God, Baptist, Catholic, Church of Christ, Gospel, United Pentecostal Church, Seventh-day Adventist Church, The Church, Jehovah's Witness, Believers Church of Christ, Church of Jesus Christ, Evangelist Baptist Church, Presbyterian Church, Revival Church, Reform Church, Christian Baptist Church of Myanmar, Full Gospel Baptist Church, Theocratic Christ Baptist Church, Yahwa of God, Yahweh of God, Zomi Baptist Convention of Myanmar ; Hindu Temple, Buddhist Monastery ; Lai Pian, Siang Sawm, Pau Cin Hau Jesus Pawlpi pour les mouvements messianiques.

21 — Robinne 2016.

un enjeu entre les différentes congrégations au sein d'un même village entre lesquelles la dîme instaure une forme de compétition.

Dans les villages de l'État Chin où je mène une enquête sur le sujet, le versement de la dîme est de deux types, en espèces et en nature. L'impôt en espèces s'applique aux seuls bénéficiaires et non aux rentrées d'argent dans leur ensemble. Plus complexe est l'impôt en nature. Il est désigné dans la région de Falam par l'expression *kut thuam*, littéralement « main + poignée », par référence à la mesure de grains de riz que mettent de côté les ménagères avant toute préparation culinaire. Mais il renvoie aussi à un ensemble de dons beaucoup plus vaste. L'impôt en nature s'applique ainsi aux récoltes de maïs et de riz : en 2004 la pasteur de Sunthla reçoit trois cents *tin* de maïs dont dix sont utilisés pour sa consommation personnelle ainsi que deux cents *tin* de riz dont cinq sont conservés pour les besoins de sa famille. Ces dons occasionnels sont complétés par les offrandes faites chaque dimanche : la pasteur de l'Église baptiste de Sunthla peut compter sur deux ou trois poulets par semaine, parfois des porcs (réservés aux cérémonies telles que Noël), ainsi que des légumes en quantité variable que la pasteur utilise pour sa consommation personnelle. Le surplus de ces dons en nature est redistribué aux plus pauvres ou vendus à un prix intéressant aux membres de la communauté religieuse. La « poignée » que désigne à l'origine l'impôt en nature s'applique également à l'élevage de porcs : un porcelet de la première portée est généralement donné à l'église, quand bien même n'y aurait-il que deux porcelets ; lors des portées suivantes, l'offrande d'un porcelet est fonction de la générosité de chacun. Auparavant, la pasteur de Sunthla revendait les porcelets et épargnait l'argent ; désormais un volontaire prend en charge l'élevage en prévision d'une prochaine cérémonie annuelle.

Dans la région de Hakha, l'expression employée pour désigner cet impôt en nature est *fang thuam*, c'est-à-dire la « poignée de millet », bien qu'il s'agisse de nos jours de riz. Une informatrice de Sakta fait entrer dans cette catégorie la collecte de riz chaque matin par les représentantes de l'Organisation des femmes de l'Église locale, la collecte de bois une fois par semaine, un poulet et deux journées de travail par an au profit de cette même association. L'énumération n'est en rien exclusive de toute autre forme de don.

Afin de stimuler ces offrandes au-delà du seuil, difficile à calculer, d'un dixième, des objectifs sont fixés chaque année par le comité de l'Église et revus à la hausse d'une année sur l'autre : le montant total est affiché près de l'autel, ainsi que la somme collectée de mois en mois. La conséquence de la dîme est double : un appauvrissement du capital villageois au profit des Conventions religieuses centralisées et une compétition entre les Églises.

Dans ce contexte d'intense diversité confessionnelle, l'évitement dans les discussions des thématiques politiques ou religieuses est une règle d'or du fait de leur sensibilité. D'importantes tensions n'en sont pas moins récurrentes, dont certaines ont débouché sur des conflits ouverts, en particulier lorsque l'attribution d'une Église en cas de schisme est en jeu. La Kachin Baptist Convention a, par exemple, été lourdement affectée. Outre la sécession de la Lisu Baptist Convention, deux autres mouvements sécessionnistes ont contribué à l'affaiblir. Ils se sont produits à Bhamo en 1971-1972 et à Myitkyina en 1982-1983. Les raisons de la discorde varient en fonction des informateurs et du rattachement de ceux-ci à telle ou telle mouvance. Selon les membres de la Kachin Baptist Convention, le litige n'est aucunement dû à des raisons d'ordre théologique, mais à la défense de prérogatives personnelles que toute restructuration risque de fragiliser voire de remettre en question. Les faits remontent à la fin des années 1950, lorsque sept intellectuels jinghpaw sont envoyés en mission à l'université de Rangoun afin de parfaire leur connaissance de la langue anglaise et de s'initier aux règles du management. Tenant compte à leur retour des recommandations émises, les responsables de la Kachin Baptist Convention souhaitent donner une inflexion centralisatrice à l'organisation de leur mouvement. Il est en particulier décidé que les comités indépendants perdraient de leur pouvoir décisionnel. Le très influent comité des femmes est au centre de la polémique. Non seulement celui-ci reverse l'essentiel des fonds recueillis à la World Woman's Mission Society située aux États-Unis, mais il a également toute latitude pour envoyer à l'étranger ou en Birmanie des jeunes filles à l'école, dans des hôpitaux, ou encore dans des centres d'apprentissage évangéliques²². Or, selon le nouveau règlement, les comités doivent reverser la totalité des sommes recueillies à l'organisation centralisatrice qu'est le Myanmar

22 — Maung Shwe Wa
1963, p. 266 et p. 285.

Council of Churches. Sur la base de demandes précises et argumentées, les membres du Myanmar Council of Churches redistribueraient l'argent après évaluation précise des besoins. Le mouvement des femmes se voit ainsi privé de l'essentiel de ses prérogatives et s'oppose en conséquence au mode de fonctionnement centralisé de la Kachin Baptist Convention. Des combats violents opposant les partisans des deux camps ont lieu à Bhamo et se reproduisent dix ans plus tard à Myitkyina. La tension atteint son paroxysme avec la question de l'appartenance à l'une ou l'autre Convention de la fondation Geis (1860-1936), du nom du pasteur fondateur de la mission kachin. En dernier recours, l'armée birmane doit intervenir, fermant et confisquant provisoirement le lieu de culte. À sa réouverture au milieu des années 1990, l'église Geis est attribuée à la Kachin Baptist Convention. En 2004, les fondamentalistes baptistes de Myitkyina gardent néanmoins la mainmise sur pas moins de vingt-trois églises.

Deux catégories de mouvements sécessionnistes sont à distinguer. D'un côté, il y a les congrégations, nombreuses, qui ont rompu tout contact avec les autres mouvances ; au nombre de celles-ci, la Mawyin Baptist Church qui sort en premier des rangs de la Kachin Baptist Convention après s'être opposée à la présence de missionnaires occidentaux dans les années 1960. Les fondamentalistes suivent le pas, faisant sécession en deux temps : au début des années 1970 à partir de Bhamo, puis dans les années 1980 à partir de Myitkyina. D'un autre côté, il y a les congrégations qui rejoignent le Myanmar Council of Churches (MCC) et participent de ce fait aux rencontres œcuméniques organisées une fois l'an. C'est le cas en particulier de la Kachin Baptist Convention, de la Kachin Baptist Church à majorité jinghpaw, de la Karen Baptist Church, de la Lisu Baptist Church et de l'Indépendant Christian Mission entre lesquelles l'union est en temps ordinaire difficile à maintenir. Rares sont les congrégations, dénominations et autres mouvances qui ne relèvent pas d'un organisme international. Le MCC est ainsi intégré au World Council of Churches tandis que les Assemblées de Dieu, les Églises du Christ et autres mouvements évangéliques sont membres du World Evangelist Fellowship.

Face à cet état de fragmentation chrétienne intense, l'urgence se fait sentir, sinon d'une union, du moins d'une cohabitation

pacifique et d'un rapprochement. À l'initiative de l'autorité centrale du Myanmar Council of Churches (MCC), une cérémonie annuelle d'union chrétienne se tient ainsi chaque année à Myitkyina. En face du bâtiment abritant le siège de la Kachin Independence Organization (KIO), sur l'esplanade rituelle du quartier de Shatapru, *manau gawnknu* en jinghpaw, se dressent de monumentaux mâts sacrificiels devenus symbole de l'union kachin dans la chrétienté. C'est là qu'est organisée le 25 décembre 2001 une cérémonie religieuse des fêtes de Noël suivie du premier *manau* jamais tenu en temps de paix et présenté comme le renouveau du mouvement pankachin unifié; et c'est sur ce même site, quelques jours plus tard, le 25 janvier 2002, que sont clôturées les rencontres œcuméniques d'union chrétienne échelonnées sur une semaine. Le trait d'union entre les deux événements, rehaussant s'il le fallait la dimension symbolique de l'ensemble, est marqué par le jour national kachin célébré le 10 janvier depuis la Constitution de 1947 et la création de l'État Kachin, alliance du religieux et du politique.

L'appellation officielle de ces rencontres œcuméniques est *Mungkan hkristan ni a galung (hpawng chyawm) kyu hpyi nawku hpawng*, ce qui peut être traduit par « Lieux de rencontres de toutes les Églises chrétiennes du monde ». Sept soirs durant, à partir de 17 h 30, deux assemblées dites « de tous les chrétiens » sont organisées simultanément dans deux églises de Myitkyina, volontairement distantes l'une de l'autre afin d'intégrer le plus grand nombre, et qui ont pour spécificité d'appartenir à des congrégations différentes. Durant cette semaine de rencontres œcuméniques, les responsables religieux de différentes obédiences se relaient pour prêcher dans pas moins de seize églises. Les lieux de rassemblements se succèdent en fonction des congrégations chrétiennes représentées, et chaque cérémonie est organisée de manière à tenir compte de la double diversité confessionnelle et ethnique. L'organisation tournante retenue pour les églises est étendue à la structure même des cérémonies; il est fait en sorte que les quatre parties constitutives du rituel, à savoir le prêche, les lectures bibliques, les prières et les hymnes, sont elles-mêmes représentatives de la diversité ethnique et confessionnelle²³.

Bien que les Églises évangéliques se tiennent à l'écart des événements patronnés par le Myanmar Church of Council, d'autres

23 — Pour le détail des rencontres sur sept jours, voir Robinne 2007b, p. 263-264.

initiatives sont prises ici et là dans tout le pays. Le collège méthodiste de Mandalay, par exemple, ouvre ses cours aux différentes nationalités, toute dénomination confondue, la plupart issue des principales composantes du Myanmar Council of Churches (MCC) tels que baptistes, méthodistes, presbytériens et Église luthérienne. « “Œcuménisme” signifie “au niveau des chrétiens” », précise le principal du collège méthodiste, la raison pour laquelle, ajoute-t-il, il est répondu par la négative aux bonzes ayant souhaité s’inscrire aux cours de théologie chrétienne de son collège ; quant aux musulmans, aucun contact d’aucune sorte n’est établi avec eux. Mais sans ostracisme : « Les associations chrétiennes caritatives sont ouvertes à tous », affirme-t-il lorsque l’entretien se poursuit sur la fronde antimusulmane. La nécessité d’y répondre de façon concertée n’est pas à l’ordre du jour : « Ces violences ne sont pas normales, elles ne relèvent pas du religieux, le politique est en arrière-plan. » Les chrétiens sont bien conscients qu’ils constituent eux aussi une cible potentielle et se tiennent à l’écart de toute exposition.

D’autres initiatives sont prises à la suite des mouvements islamophobes des années 2010. La rencontre dans la « mosquée de la 59^e rue », à Rangoun, où des moines sont invités à rencontrer la communauté musulmane marque les esprits. L’événement fait la couverture du journal *The Voice*, hebdomadaire en birman comme ne le laisse pas entendre son titre, en date du 27 mai 2013. La photo de couverture montre un bonze vêtu de sa robe safran ayant pris place devant le mihrab, face à la communauté musulmane habillée tout de blanc. Malgré la force de l’image, la couverture médiatique ne dépasse pas les tirages très limités de l’hebdomadaire et la réception est loin d’être consensuelle. La rencontre a été organisée deux jours après les événements violents qui ont conduit au sac de la mosquée – présentée comme un simple « lieu de culte » dans le journal officiel – de Lashio, dans l’État Shan ; les uns considèrent que cela vient trop tard, les autres que la salle de prière est un choix inapproprié. À la réaction dubitative des musulmans correspond l’indifférence des chrétiens. D’autres rencontres sont organisées ponctuellement, certaines réunissant les représentants de l’ensemble des communautés religieuses : chrétiens de différentes congrégations, musulmans de différentes mouvances, mais aussi, fait rarissime, bouddhistes, sikhs,

hindous etc. L'intention est bonne, mais la portée au sein de la société birmane reste marginale, tant le politique fait s'immiscer au plus profond de soi l'approche catégorielle et le regard porté sur l'autre.

*ÉCHANGE DE LANCES RITUELLES ET PRISE DE TERRE
À TÉMOIN*

Et donc comment traiter – et à quelle fin ? – dans un même recueil du bouddhisme et du chamanisme dans sa version chrétienne ? Comment les envisager sans considérer distinctement les parties du tout ? En considérant les sphères du religieux comme des sphères du social, c'est-à-dire un langage rituel commun transcendant par définition la dimension sacrée/profane dans laquelle Émile Durkheim a confiné les frontières rituelles. En envisageant les sphères religieuses – ethniques et religieuses tant elles sont interconnectées en Birmanie – comme un contenant, celui invisible d'une totalité hétérogène dont la profondeur karmique ou clanique des échanges, les solidarités et les confrontations, les conversions et les schismes, les bricolages et les stratégies sont autant d'éléments constitutifs d'un carrefour social. En portant un regard croisé sur l'entrelacs des éléments par lesquels s'exprime l'adhésion communautaire : une adhésion non pas communautariste en lien avec l'appartenance ethnique et confessionnelle, mais une adhésion communautaire attachée au sentiment d'appartenance commune, par-delà les limites catégorielles, vision holistique dont la Birmanie est intrinsèquement porteuse.

Dans quel but ? Afin d'élargir le champ de la diversité au-delà de sa version syncrétique que fait sienne en Birmanie la sphère du politique ; avec pour seul objectif de penser l'hétérogène dans sa dimension sociologique, comme je le fais de l'échange de deux sabres ficelés l'un à l'autre consacrant l'union de deux clans preneurs et donneurs de femmes et du goutte à goutte unissant membres du clergé bouddhique et donateurs dans un rapport don/contre-don ; à savoir la lecture commune dans ces deux pratiques foncièrement distinctes d'un même pacte à valeur unitaire. Rapprocher ces actions rituelles, ce sont les considérer pour ce qu'elles ne sont pas seulement mais pour ce qu'elles sont aussi hors de leur sphère respective : c'est-à-dire ce que la traduction du pacte karmique et de la prise de terre

à témoin apporte à la consistance d'un paysage hétérogène dont ils constituent, dans l'absolu, un langage rituel commun.

Pacte clanique et prise de terre à témoin

Le rapport de solidarité *mayu/dama* exprime un rapport hiérarchisé des *mayu* (donneurs) sur les *dama* (preneurs). Les *mayu* sont doublement créditeurs à l'égard des *dama* : d'une part parce que c'est nécessairement vers les *mayu* que les *dama* se tournent pour prendre femme, d'autre part parce que c'est de manière préférentielle vers les *mayu* que les *dama* se tournent pour engager des dettes ou demander assistance. Chaque cérémonie est autant l'occasion de renouer les liens de solidarité que de faire le solde de tout compte. Celui-ci est sanctionné par l'offrande de deux coupe-coupe ou une lance et un coupe-coupe liés ensemble (*ri nhthu la hpaga*). Le moment est solennel. Les ancêtres sont pris à témoin à la clôture des négociations en vue du mariage, et la cérémonie de mariage elle-même se conclut par l'échange de ces deux armes rituelles ; elles scellent un pacte et valent jurisprudence. Cette cérémonie se déroule dans la pièce principale, dans l'angle réservé à l'autel domestique où se trouvent les images du Christ. Les pères des fiancés ou leurs représentants se font face, debout, et tandis que les armes rituelles passent cérémonieusement de l'un à l'autre, le père du jeune marié récite les paroles de remerciement par lesquelles la cérémonie sera close :

24 — La Nmai et la Mali sont les deux rivières qui forment à leur confluence l'Irrawaddy, un peu en amont de Myitkyina, la capitale de l'État Kachin en Birmanie.

Aujourd'hui est un bon jour pour nous. Nous sommes venus vous demander la fille de Labawng Lu Tang afin qu'elle vienne agrandir les membres de notre famille et qu'elle nous donne beaucoup de fils et de filles (*kashu kasha*). C'est pourquoi, nous les *dama*, sommes venus avec des paniers de riz gluant blanc et de riz gluant noir (*nhpraw nhkye chat lit*). Nous nous réjouissons d'avoir reçu l'accord des *mayu*. Cette lance et ce coupe-coupe que vous nous offrez nous seront très utiles pour obtenir du riz en quantité, mais aussi des légumes et toutes sortes de vivres. Nous espérons que nous pourrons vous rendre chaque année en quantités plus importantes des paniers de riz gluant et que nos relations d'amitié seront aussi soudées que la confluence des rivières Nmai et Mali²⁴.

La portée symbolique de cette offrande d'armes nouées ensemble est très forte, « quiconque s'aviserait de vouloir les délier le ferait en vain ». L'offre de ces deux armes rituelles – l'une à l'extrémité convexe ou affûtée en signe de masculinité (la lune), l'autre en creux en signe de féminité (le soleil) – sanctionne inmanquablement un contrat social ayant uni un groupe *mayu* à un groupe *dama*. Elles sont emportées dans la maison des preneurs qui, le jour du mariage, les rendent aux donneurs et ainsi de suite, dans un sens de circulation par conséquent inverse à celui de l'échange des femmes. Lorsque la lance et le coupe-coupe sont déliés, c'est soit qu'un processus encore plein d'incertitude est en cours (le cas par exemple d'un voyage chamanique effectué lors du renvoi de l'âme du corps défunt au pays des ancêtres), soit qu'un conflit est latent. S'il advient que l'un des partenaires délie les deux armes c'est qu'une dette reste impayée, qu'un affront est à réparer, qu'un inceste est à résoudre ; il n'est, par exemple, pas envisageable de renvoyer l'âme du corps défunt sans avoir vérifié auparavant si la personne défunte n'est pas débitrice à l'égard d'un clan allié, auquel cas la dette devra, avant toute chose, être réglée.

Lors d'une cérémonie chamanique de secondes funérailles à laquelle j'ai la chance d'assister, ces deux armes ficelées ensemble apparaissent à trois reprises²⁵. Une première fois lorsque le chamane tient la lance d'une main et marche sur le coupe-coupe posé à terre lors du renvoi de l'esprit du corps défunt au pays des ancêtres ; une seconde fois lorsqu'un fossé symbolisant une rivière est creusé autour de la hutte funéraire à l'aide de deux coupe-coupe apportés par les *mayu*. N'importe qui peut participer au creusement de la rivière, mais seul un *mayu* peut au préalable en dessiner le tracé (cela n'est effectué qu'après s'être assuré que les *dama* ne sont pas en dette à leur égard). De même, seul un membre du groupe donneur de femmes est habilité à terminer le dernier tronçon de terre laissé temporairement tel un barrage empêchant la jonction de la rivière (le creusement de la rivière n'est complété qu'à la condition expresse que les *dama* aient réglé dans leur intégralité les dettes aux *mayu*). Le solde de tout compte dépasse le lien de solidarité contractuelle entre deux groupes alliés ; l'esprit du corps défunt ne peut pas franchir la rivière au-delà de laquelle se trouve le pays

25 — Robinne 2007b.

des ancêtres si toutes les dettes contractées sur terre n'ont pas été réglées. Les deux armes reliées ensemble apparaissent une troisième fois lors du rituel de clôture de la cérémonie funéraire.

Si l'esprit du corps défunt entreprend un voyage sans retour, et si tout a été fait selon les règles pour cela, il n'en va pas de même de l'âme du chamane qui, reprenant le parcours inverse, doit réintégrer le support corporel qu'elle a provisoirement quitté. Une fois le petit groupe revenu du cimetière, un rituel permet de s'assurer qu'aucune âme n'est manquante ou n'erre quelque part. Le chamane effectue à l'aide de rameaux une ablution sur la tête de tous les membres de la famille réunis dans la pièce principale. Un grand plat de riz gluant cuit (*abaw*) est apporté et déposé au centre. Le riz est renversé sur une large vannerie. Le tumulus ainsi formé doit être si compact qu'aucun grain de riz ne doit s'en détacher, aussi compact que doivent l'être les âmes de l'assistance. Un dernier poulet sacrifié est posé sur le riz, ainsi que quelques lambeaux de viande du buffle sacrifié, un œuf dur écaillé et quatre autres pourvus de leur coquille. Le chamane s'assied autour de la préparation, tenant dans chaque main un tube de bambou rempli d'alcool ; usant du langage ésotérique dont il est le seul initié, il appelle les âmes des personnes présentes à venir se regrouper. Une sœur de la défunte dépose son collier sur un récipient rempli d'un mélange de farine de riz et de sel, puis chacun, tour à tour, dispose à proximité qui un vêtement qui une parure. Le chamane approche alors près de son oreille un morceau de chair de l'animal sacrifié afin de s'assurer de n'entendre aucune âme égarée. À cet instant, une sauterelle apparaît sur la farine, signe que les âmes sont bien au complet. Une fois le rituel accompli, le veuf lie solidement les deux coupe-coupe et les tend à ses *dama*, accompagnant son geste des formules usuelles de remerciement. Tout individu repartant avec une telle offrande est considéré comme virtuellement preneur de femmes à l'égard du clan dont il reçoit les armes rituelles. Honneur insigne et forme d'intégration, c'est le sens de l'offrande qui m'est faite de la part de mon hôte et de son clan, et qui m'intègrent ainsi dans le cycle *mayu/dama*.

L'idée de clore une cérémonie pour marquer la vertu tangible de l'adhésion communautaire est tout aussi récurrente en milieu

bouddhique. Il ne s'agit pas du rapport entre deux clans, mais du rapport entre la communauté des laïcs et le clergé bouddhique dans le lien indéfectible don/contre-don qui les unit.

Cette cérémonie du versement de l'eau au goutte à goutte, dite de la prise de terre à témoin, clôt toute sorte de cérémonie, domestique ou collective, manière de prendre acte de l'acquisition de mérites censés conditionner la vie future. L'expression birmane la désignant est *yé zay khya*, « faire tomber l'eau goutte à goutte ». Rappel de la scène où la princesse Wathundayé, déesse de la terre, essore sa longue chevelure imbibée de l'eau de toutes les libations accomplies par le prince Sakyamuni avant qu'il ne devienne Bouddha²⁶, la cérémonie se déroule en début d'après-midi, à l'issue d'un prêche. Les bonzes sont assis de chaque côté du trône réservé au prédicateur, un siège très ouvragé, laqué ou recouvert de dorures, aux dimensions conçues pour permettre la position du lotus, auquel on accède parfois par un petit escalier latéral. Le prédicateur est de tous les moines présents le seul à avoir les deux épaules recouvertes, un large éventail entre les mains en guise de barrière protectrice, barrière hiérarchique également entre la sphère supramondaine et la sphère mondaine, entre les initiés détenteurs de grands pouvoirs et les donateurs agenouillés au sol, les jambes recourbées, le buste rectiligne, les mains jointes face au visage. Il commence son prêche en louant les vertus du Bouddha, du Dhamma (Loi sociocosmique) et du Sangha (la communauté des moines), puis sont énumérées les différentes catégories d'esprits, les *nat dewa* de l'intérieur et les Trente-Sept de l'extérieur du panthéon bouddhique comme du cycle des renaissances, ainsi que les différentes catégories d'êtres surnaturels qu'il prend à témoin tout en plaçant la cérémonie sous leur protection ; commence alors un long prêche, très pédagogique, sur forme de questions-réponses, l'assistance répondant sans autre commentaire par un « oui vénérable », *thinba phaya*, ou un « non vénérable, ce n'est pas possible », *ma phyi naing ba bhu phaya*. L'homélie s'achève sur l'acquisition de mérites, illustrant à chaque fois son propos par des exemples très réalistes, forçant l'attention à l'aide d'effets souvent comiques.

À l'issue du prêche, les principaux donateurs ayant contribué au financement de la cérémonie, hommes et femmes, les femmes

26 — Raymond
1998, p. 114.

derrière les hommes, dans la même position à genou les jambes repliées sur le côté, s'emparent d'une petite théière argentée finement ciselée placée sur le plateau devant chacun d'eux. Ils débent ensemble la libation, l'eau s'écoulant petit à petit de la théière dans la coupelle réceptacle, l'ultime goutte venant ponctuer le dernier mot de la psalmodie. Offrande ultime à la nature et à la surnature, l'eau contenue dans le réceptacle est jetée au sol ainsi pris pour témoin, les mérites ainsi acquis et partagés. Les actes méritoires portés au compte et au décompte de chacun sont soumis au jugement de Sakra une fois l'an. *Thadhu Thadhu Thadhu*, « c'est bien c'est bien c'est bien ».

Par-delà l'altérité

Fêtes de pagodes, rituels initiatiques, marchés tournants, échanges de buffles ou encore relations matrimoniales constituent autant de réseaux dont est constitutif un paysage hétérogène. Celui-ci intègre – c'est même l'une de ses caractéristiques premières – les appartenances confessionnelles, les catégories ethniques, les spécificités culturelles et les diversités linguistiques ; il n'est toutefois pas réductible aux dimensions de diversité, de spécificité et de catégories considérées isolément. Prenons l'exemple très concret de la langue. Les décisions impliquant plusieurs villages réunissent dans les hautes terres des personnes capables pour la plupart de passer d'une langue à l'autre, le choix de la langue véhiculaire s'imposant de lui-même selon les circonstances, non sans quelques accents improbables et néologismes passe-partout. Mais aussi admirable que soit – et je parle là en toute connaissance de cause, étant moi-même incapable de défranciser mes bribes d'anglais ou de birman –, aussi admirable que soit donc la faculté de maîtriser plusieurs langues, le fait de resituer cette aptitude individuelle dans le contexte de carrefours sociaux confère une tout autre dimension. La notion d'« aire linguistique » développée ces dernières années par les linguistes rejoint et conforte le concept d'espace transethnique.

Rappelons-en les termes de façon aussi concise et succincte que possible. Selon Nicholas J. Enfield, « une aire linguistique se définit comme une aire géographique où des langues en situation de voisinage, mais appartenant à différentes familles linguistiques,

montrent de manière significative des propriétés communes²⁷ ». Trois critères sont déterminants pour pouvoir parler d'aire linguistique :

- le nombre minimum de trois langues impliquées ;
- des propriétés linguistiques partagées qui relèvent du domaine structural et non pas seulement lexical ;
- des caractéristiques qui ne sont pas partagées par le reste de la famille linguistique et qui sont bien dues au contact et non à des similitudes accidentelles²⁸.

La tradition orale telle qu'enregistrée sur les hauteurs d'Inlé dans les années 1990 est à cet égard significative. Un des mythes fondateurs des Danaw (famille linguistique austro-asiatique, fortement minoritaire dans la région) présente l'origine de leur langue comme étant un don de Gautama lui-même. Ayant épuisé son stock de langues disponibles lors de son périple dans la région, le Bouddha en est réduit à puiser parmi toutes celles qu'il vient d'octroyer ; de cet amalgame prend corps la langue danaw²⁹. On pourrait étendre l'idée à toute la région où carrefour social et aire linguistique sont consubstantiels l'un de l'autre. La notion même d'aire linguistique ne retire rien à la spécificité des différentes langues et aux différents dialectes parlés dans la région, pas plus que la notion d'espace transethnique n'enlève rien aux spécificités culturelles rencontrées effectivement ici et là. Cette émergence d'une langue commune est inhérente à l'hétérogénéité des carrefours sociaux, expression immatérielle, non figée, non limitée qui accompagne et s'entrecroise avec les autres formes de répartition économique, religieuse, matrimoniale, culturelle dont le maillage est constitutif de tout paysage social.

Dans les États Chin, Kachin ou Shan de Birmanie, quelle que soit la dominante chrétienne ou bouddhique des paysages sociaux et quelle que soit la diversité des organisations sociales ou l'étendue de la palette linguistique, les espaces de dispersion pris pour exemple montrent que les formations hétérogènes tirent leur consistance de l'entrelacs des réseaux d'échange et d'entraide. Je rejoins en cela Victor King dans sa compréhension du territoire du Haut Kapuas, à l'ouest de Kalimantan en Indonésie. Un tel carrefour social est marqué, selon lui, par « de considérables échanges culturels, des

27 — Enfield 2005, p. 190 (ma traduction). À ce propos, voir également Thomason 2000 et Vittrant 2011. Concernant l'enseignement des langues minoritaires et ses implications, voir Salem-Gervais & A. K. à paraître.

28 — Vittrant 2011.

29 — Robinne 2000.

intermariages, des conversions religieuses, des processus d'assimilation, les entités bornées sont fondamentalement des erreurs³⁰ ».

Telle qu'elle se donne à voir sur le terrain, cette acception intégrée des paysages sociaux n'est toutefois pas celle des élites locales pour qui le sentiment communautariste prévaut généralement sur le sentiment d'appartenance commune. Engagée à partir de la fin des années 1990 et le début des années 2000 sous la junte puis poursuivie ensuite, la transition démocratique n'a en rien infléchi l'approche essentialiste. Les autorités birmanes se sont peu à peu réapproprié les deux grands rendez-vous annuels que sont les cérémonies processionnelles bouddhiques de Phaung-Daw U et de Bokyaw dans l'État Shan. À partir de 1994 et la signature des cessez-le-feu, une délégation emmenée par les plus hautes autorités militaires du pays se rend pour la première fois aux cérémonies d'ouverture et de clôture du rituel processionnel dans le hall d'accueil habituel des images, en aval du lac ; ils vont également accueillir les images de Bouddha lors de l'escale de mi-parcours effectuée dans la ville de Nyaung-Shwé, en amont du lac : les images y restent trois jours, durant lesquels sont organisées des courses de pirogues. À défaut d'avoir réussi à déplacer les images d'Inlé vers Rangoun, comme la rumeur leur en a prêté l'intention au milieu des années 1990, les plus hauts dirigeants régionaux et nationaux font depuis lors le déplacement vers le lac, une fois l'an, afin de présider la cérémonie. Rien de comparable toutefois avec la cérémonie de Bokyaw, un peu plus au nord dans le même État Shan, où les militaires imposent à la même époque une sédentarisation de la cérémonie processionnelle et un contrôle strict des échanges autour desquels s'organise jusqu'alors le paysage hétérogène. De manière attendue, les conflits entre l'armée birmane et l'armée palaung reprennent dans des régions pourtant pacifiées ; là même où je mène plusieurs enquêtes dans les années 1990 et 2000, une bombe antipersonnel explose en 2020 sous la moto d'un touriste allemand. Une réappropriation comparable par les autorités birmanes des rituels locaux s'observe depuis les années 2000, le *manau* chrétien dans l'État Kachin. Dans un tel contexte, l'écart entre d'un côté l'appropriation symbolique du territoire et, de l'autre, le contrôle par les autorités birmanes des rituels locaux, enferme le rapport pouvoir central/minorités dans

30 — King 2001, p. 5.

une relation de suzerain à vassal : à savoir un rapport de force hiérarchisé et conflictuel, que conforte le projet fédéral d'un État-nation à ambition sans doute inclusive, mais dont le propre pourtant est d'être une machine à fabriquer des ennemis.

Nationalismes et citoyenneté

MÉTAMORPHOSES

Paris 1979. De retour d'un voyage initiatique après m'être fait réformer du service militaire, j'ai suivi des enseignements de langue birmane et de civilisation à Langues O', ainsi que des enseignements d'ethnologie à l'université de Nanterre, à l'École des hautes études en sciences sociales et au Collège de France. Deux cours m'ont profondément marqué, j'en avais des cahiers remplis, conservés précieusement pendant des années et finalement égarés à force de déménagements dans cette vie nomade : ceux de Pierre Lamant, droit dans sa veste croisée et ses boutons dorés, à Langues O', à propos des civilisations anciennes d'Asie du Sud-Est – du Cœdès dans le texte – et des découvertes du « Nouveau Monde » à partir du xv^e siècle ; et ceux de Lucien Bernot au Collège de France – ancien ouvrier typographe devenu intellectuel de terrain qui s'en prend à « l'ethnologie de salon » –, parmi lesquels les cours consacrés aux sous-groupes Naga. Je garde encore en mémoire cette anecdote, lorsque, en faisant référence à la monographie de Christoph von Fürer-Haimendorf datée de 1938 et intitulée *The Naked Nagas*, Lucien Bernot fit ce commentaire amusé à propos de la redondance du titre qui, traduit en français, signifie deux fois « nus », « Les Nus Nus » ; aussi, lorsque, dans les années 1960, U Win Maung, un Karen nouvellement élu au Parlement birman, fit cette importante annonce en séance extraordinaire qu'il porterait des vêtements Shan lorsqu'il se rendrait dans l'État Shan et des vêtements Chin lorsqu'il se rendrait dans l'État Chin, un parlementaire se demanda alors à voix suffisamment haute pour être entendu quel costume il revêtirait s'il devait

se rendre en territoire Naga ? Et l'assemblée de parlementaires, bien entendu, de s'esclaffer.

Cette anecdote rapportée par Renaud Egreteau¹ n'est pas sans rappeler quelque soixante-dix années plus tard les déplacements officiels de Daw Aung San Suu Kyi dans les hautes terres. Un vrai caméléon identitaire, plus kachin encore que cette femme kachin croisée au marché de Myitkyina venant acheter dans la précipitation un costume traditionnel – le premier venu, peu importe lequel – avant de se rendre au *manau*, plus professeure d'école ou infirmière que les infirmières et les institutrices en se présentant devant les élèves drapées du *thmein* vert ou du *thmein* rouge devant les malades. À chacun de ses déplacements officiels – avant bien sûr qu'elle ne soit de nouveau placée en résidence surveillée –, Daw Aung San Suu Kyi porte et danse mieux Kachin que les femmes Kachin elles-mêmes, Karen mieux que les femmes Karen, et ainsi de suite, non sans soulever quelques commentaires amusés sur la toile en se demandant ce qu'elle revêtirait le jour où elle se rendrait en territoire Naga... C'est également la photo d'un parlementaire Naga – durant une session du Parlement à Naypyidaw, la toute nouvelle capitale de la Birmanie, à l'occasion de la venue en 2012 de Ban Ki Moon, secrétaire général des Nations unies, que Renaud Egreteau et moi-même avons choisi de faire figurer en couverture de l'ouvrage collectif *Metamorphosis*²; cette photo représente le parlementaire, chrétien de son état, vêtu d'une coiffe de chamane à défenses de phacochère et d'une veste birmane imprimée de deux lances rituelles utilisées pour le sacrifice des buffles lors des funérailles et, lorsqu'elles sont reliées deux par deux, à l'occasion d'un pacte engageant deux partenaires.

Le marqueur culturel qu'est censé être le vêtement est consubstantiel de la vie politique en Birmanie, au niveau local (le vêtement « traditionnel » des Pa-O fabriqué en Thaïlande pour les plus modestes, est imposé par les élites) comme au niveau national. En février 2016, Cin Sian Thang est nommé vice-président, à la surprise générale. Il est Zo, originaire de la région de Tedim dans l'État Chin. Proche de l'armée birmane, il y a longtemps servi comme major, le plus haut grade possible pour un militaire originaire des groupes ethniques, avant de devenir homme d'affaires; il est également connu pour être chrétien pentecôtiste. Peu importe que personne ou presque n'ait

1 — Egreteau 2019, p. 7.

2 — Egreteau & Robinne 2016.

auparavant jamais entendu parler de lui. Il s'agit, pour Aung San Suu Kyi, de désigner au plus haut sommet de l'État une personnalité représentative des minorités. Et il l'est ô combien avec sa veste « traditionnelle » portée comme un étendard.

En juillet puis octobre 2005, l'opportunité m'est donnée de mener des enquêtes dans l'État Chin sous la conduite de Ukte, Lai Uk Nawl pour l'état civil, l'un des coordinateurs locaux du GRET³. Dans cette Birmanie tellement fermée, l'État Chin est alors l'un des territoires les plus reculés et les plus inaccessibles, les plus délaissés aussi, où l'offre de microcrédit constitue une réelle opportunité. Dix ans après son introduction, l'étude d'impact socioéconomique n'aurait pu être menée à bien sans la bienveillance, le sourire et le professionnalisme d'Ukte, l'un des responsables locaux de l'ONG. Il s'est dépensé sans compter, trois mois durant, nous accompagnant dans les villages les plus reculés, désembourbant la jeep de la piste défoncée par les camions, faisant office d'interprète et d'intermédiaire incontournable avec les villageois chez qui nous logeons, sortant volontiers de ses prérogatives lorsqu'il s'agit de m'accompagner chez les membres de la communauté messianique Lai Pian et Siam Sawn, ou passant également avec moi des heures à décrypter le sens des pierres levées – et ne dédaignant pas, à l'occasion, de m'accompagner pour boire à la jarre collective un peu de cette mémorable bière de maïs.

L'un des faits marquants, entre autres, observés dans ces hautes terres de l'État Chin est le port généralisé de la veste « traditionnelle » par les fidèles se rendant à la messe, sur leur trente et un, donc. La mode s'est développée au tournant des années 2000, à l'initiative de la hiérarchie chrétienne. Elle s'inspire des magnifiques couvertures en épais tissu dont les motifs ont valeur symbolique. La transformation d'un vêtement drapé en un vêtement cousu n'a rien d'anodin. Le passage au cousu participe dans la région d'un courant civilisationnel plus général du même ordre que le passage de l'agriculture sur brûlis à une agriculture sédentaire, jardins domestiques devenant champs cultivés ou anciens brûlis transformés en terrasses rizicoles. Initiée de façon marginale à époque coloniale, puis sous l'impulsion des autorités birmanes, la transition s'avère lente et complexe du fait de la nécessaire adaptation aux techniques d'irrigation que cela impose; du fait également de l'introduction de nouvelles plantes cultivées,

3 — À l'invitation de Philippe Lavigne-Delville et de Murielle Morisson, il s'agit de faire une étude d'impact socioéconomique sur les activités de micro-crédit après dix années de présence du GRET dans l'État Chin. À une époque où les États périphériques sont inaccessibles ou presque, l'équipe locale conduite par Ukte met toute la logistique et les ressources humaines disponibles à notre disposition, permettant de réaliser des enquêtes dans des conditions inégalées malgré les difficultés d'accès au terrain. Grégoire Danel-Fédou, économiste, et moi-même, menons, grâce à cela, un réel (et rare) travail de coopération interdisciplinaire. Voir Danel-Fédou & Robinne 2007.

le riz humide se substituant au maïs, avec tout ce qui en découle, non seulement dans les pratiques alimentaires mais également dans les techniques agricoles et dans les structures sociales. Les mithans – ou gayal, *Bos frontalis* – à usage exclusivement sacrificiel sont devenus inutiles car impropres à la traction animale et donc aux travaux agraires ; l'espèce en voie de disparition doit sa sauvegarde à des initiatives locales pour en préserver l'élevage. Importés des basses terres rizicoles, les buffles d'eau qui les remplacent nécessitent d'importantes adaptations techniques concernant l'élevage et les techniques de labour inconnues jusqu'alors.

Les changements sont profonds. Je pourrais multiplier les exemples : la préparation de l'alcool à base de maïs, le *tsu* (ou *zu*), conservé dans de hautes et fines jarres, fermées au goulot par des feuilles de bananier entre lesquelles un chalumeau permet d'aspirer à tour de rôle une rasade, a en partie perdu de sa valeur symbolique quand elle n'est tout simplement pas interdite ; les pierres levées devenues simples stèles célèbrent toujours les ancêtres, mais dans une forme chrétienne de la commémoration ; la préservation des palais des anciens chefs claniques est en cours de muséification ; l'introduction récente de la monnaie en lieu et place des biens d'échanges rituels participe plus largement d'un processus d'individualisation ; les groupes d'entraide tendent à s'effacer derrière la dimension confessionnelle, etc. Cette énumération n'a pas beaucoup de sens. Touchant aussi bien aux éléments de la culture matérielle qu'immatérielle, les empreintes du changement sont multiples et contribuent en profondeur à une métamorphose continue et globale. Aussi drastique soit-il, le processus engagé ces trente dernières années fait suite à plusieurs autres tout aussi radicaux et violents, comme la création d'un État Chin en 1948, la disparition des chefferies claniques dans les années 1960, les luttes anticoloniales des années 1870, tandis que d'autres changements encore interféreront dans les années qui viennent ; à moins que de nouveaux conflits ou de nouvelles pandémies ralentissent le mouvement, le tourisme en sera sans doute l'un des vecteurs principaux, les changements climatiques et environnementaux probablement aussi, de même que les corridors de développement et les infrastructures qui vont avec. Les bouleversements en cours se produisent de façon plus ou

moins concomitante, de façon plus ou moins réversible, de façon plus ou moins plus visible dès lors qu'ils semblent affecter les seules sphères de la culture matérielle. Mais c'est bien la société dans son ensemble qui, de tout temps, se réinvente en profondeur.

Les transformations contemporaines sont peut-être, en apparence, moins sensibles dans les régions les plus difficiles d'accès, sans autre voie de communication que des pistes infranchissables en période de mousson, y compris aux motoculteurs et aux quatre- quatre dont les amortisseurs ont pourtant été renforcés et surélevés, y compris même aux chars à bœufs dont les grandes roues s'embourbent dans les ornières, creusant toujours plus profondément les pistes en latérite. Expérience improbable que ces enquêtes de terrain chez les austro-asiatiques Ta-An de la région de Hopong à la frontière chinoise. Les villages aux maisons longues, leur couloir central intérieur que ne suffisent à éclairer ni les foyers domestiques de chaque famille nucléaire, ni même l'ouverture à l'autre extrémité qui laisse, seule, percer la lumière du jour, petit œil lunaire dont l'effet de perspective semble accroître encore l'obscurité et la longueur du couloir. Le métronome des pilons frappant le mortier lorsqu'un groupe de deux ou trois femmes décortiquent à l'aube le paddy, à l'abri du chaume effleurant le sol, au pied des poutres à encoches par lesquelles on accède à chaque compartiment de la maison longue. Le sarclage et le hersage manuel sur les pentes des parcelles avant les semis, les boulettes de terre qui dégringolent la pente desséchée, ancien essart ou champ de pavot reconverti; le portage du lourd entre-nœud de bambou rempli d'eau posé en équilibre sur la tête ou déposé dans les vanneries à bandeau frontal. Et toujours les femmes vêtues de leur costume reconnaissable entre tous, veste sombre échancrée à liseré coloré, large ceinture de fibres végétales et métalliques enserrant le bas des hanches, tube de cuivre passé dans le lobe de l'oreille avec son amulette à l'intérieur, les dents laquées noires les jours de fête et les lèvres rouges de bétel en permanence.

Sans doute plus que tout autre contexte, plus encore peut-être que le radeau de jarres des potiers birmans se rendant à l'Ananda, plus encore que le lancement des fusées artisanales des Taungyo ou que les pierres gravées et les pipes à eau des femmes Chin; peut-être aussi parce que j'y accède de façon illégale, franchissant des postes

de contrôle en bénéficiant d'une sorte de passe-droit informel obtenu par des proches, ce territoire interdit des Ta-An et des Kokang me rapproche de la tentation essentialiste, celle consistant à réduire les frontières sociales à des marqueurs culturels et à préférer l'évidence identitaire au flou cosmopolite. J'omets alors de considérer que les caravanes commerciales ont de tout temps traversé le pays et les frontières, que l'on parle ici comme ailleurs plusieurs langues, que la monnaie chinoise est monnaie courante et que les casinos génèrent d'étranges trafics en lien avec l'interdiction du pavot dans la région sans accompagnement d'une agriculture de substitution, que la région est en guerre larvée depuis des décennies ; sans, par conséquent, donner toute leur portée à ces nuages de poussière qui s'élèvent au loin de la piste interdite, lourds camions transfrontaliers ou puissants quatre-quatre aux vitres teintées dont j'ai pu profiter pour revenir en trombe, debout, accroché tant bien que mal à l'arceau de sécurité à l'arrière du hayon. Néanmoins, considéré sous cet angle, en isolant sans autre considération les marqueurs culturels et les habitudes vestimentaires tenus pour entités discrètes, « faire Ta-An » serait sans conteste plus compliqué que « faire Pa-O » ou « faire-Kachin », mais sans doute moins mal commode que « faire Naga ».

Que dire, dans l'État Kachin, de la configuration actuelle de la cérémonie *manau* au cours de laquelle des centaines d'hommes et de femmes, venus parfois des confins – du Yunnan chinois pour certains – dansent en file indienne face à l'édifice cérémoniel et au son des percussions, cérémonie dont les enjeux sont tout sauf folkloriques, devenant un enjeu politique de tout premier ordre. Deux des trois cérémonies majeures qui se sont tenues ces cinquante dernières années, celle de 1947 célébrant la création de l'État Kachin et celle de 2001 ambitionnant de donner consistance au mouvement pankachin, se sont déroulées à Myitkyina sur l'esplanade de Shatapru, celle-là même réservée autrefois aux sacrifices collectifs. La structure se compose de six poteaux verticaux reliés entre eux, à la base, par une poutre transversale et deux paires de poteaux croisés ; l'ensemble mesure environ quinze mètres de long sur une vingtaine dans le sens de la hauteur. Les motifs habituellement représentés sur les mâts sacrificiels renvoient directement à la cosmogonie jinghpaw, motifs géométriques ou figuratifs, animaux ou végétaux, symbolisant la

continuité entre les esprits, les humains et les ancêtres. Ils peuvent être très variables d'une structure à l'autre. On retrouve néanmoins de manière récurrente des courbes peintes ou gravées symbolisant les vols des oiseaux sur les modèles desquels sont effectuées les danses rituelles. Figurent également des représentations animales – roi des oiseaux, réputé pour son chant mélodieux et son instinct grégaire, mais aussi toucan dont le large bec jaune orne la coiffe des chamanes, et c'est par une tête de toucan en ronde-bosse que se termine l'extrémité de la poutre transversale – en relation avec la création du monde; des percussions aussi: le tambour symbole par excellence du mythe du déluge et le gong dont l'offrande orchestre le cycle des échanges entre clans donneurs (*mayu*) et clans preneurs de femmes (*dama*); ou encore des symboles de fertilité, tels que des seins de femme ou des pis de vache représentés en relief. Les figures varient selon les circonstances rituelles pour lesquelles les mâts ont été dressés, et donc de l'identité des esprits à qui les offrandes sont destinées. Elles furent parfois complétées ou remplacées par des armes au plus fort de la guerre civile. Me trouvant un jour dans le local du bâtiment vide tenant lieu de centre culturel, je photographie les quelques tableaux représentant des mâts sacrificiels, sur certains desquels figurent des armes blanches et des armes à feu. Sans doute suis-je observé, car – je m'en aperçois en revenant le lendemain – ils sont décrochés peu après mon départ, signe que toute référence à la guerre civile relève encore de la censure. Dans tous les cas, les objets d'échanges rituels que sont par excellence deux coupe-coupe ficelés ensemble, ou une lance sacrificielle et un coupe-coupe, ou des gongs de différents diamètres sont représentés sur les mâts croisés.

Entre les deux cérémonies de 1947 et de 2001 vient s'intercaler la commémoration du centenaire du christianisme, en 1977, au plus fort de la guerre civile, sur l'esplanade cette fois du Kachin Baptist College (KBC) à quelques kilomètres de la capitale régionale. La raison d'être de cette cérémonie est de commémorer le centenaire du christianisme chez les Kachin et de consacrer la rupture définitive avec un passé où le paganisme originel est compris comme ce stade de sauvagerie auquel le monothéisme chrétien vient mettre un terme. La propagation de cette pensée reste d'actualité parmi les instances chrétiennes kachin.

En 2004, une affiche exposée dans le hall d'entrée de la Mandalay Kachin Baptist Church illustre le contraste entre un passé animiste représenté en monochromie, synonyme d'idolâtrie, de sauvagerie et de misère, et un avenir chrétien multicolore, censé déboucher sur un enrichissement personnel – financier et spirituel – et conduire aux espérances civilisatrices. Séparant l'affiche en deux moitiés, une main d'homme tient celle d'un enfant, symbole de la transmission et de l'éducation en marche. Sur la moitié gauche, trois illustrations en noir et blanc : l'une représente les trois poteaux d'accès d'une maison longue jinghpaw dont le faitage est surmonté d'un bucrane, témoignage de sacrifices de buffles aux esprits ; sur la deuxième on voit un enfant le ventre gonflé par la malnutrition ; la troisième montre trois femmes à demi nues et à la peine autour d'un mortier-pilon utilisé pour décortiquer le paddy. La moitié droite de l'affiche représente un visage en filigrane sur lequel sont superposés un globe terrestre et un CD, symboles respectivement de l'universalisme et du progrès dont le christianisme est porteur. La partie décadente est en noir et blanc, celle civilisatrice en quadrichromie.

À l'instar de la représentation de la main d'adulte guidant celle de l'enfant censée symboliser le changement vers la modernité, la commémoration de 1977 marque de fait une phase transitoire dans laquelle s'inscrit la métamorphose des *manau shadung* : de mâts sacrificiels au pied desquels étaient effectués les sacrifices en hommage aux esprits supérieurs, ils sont devenus le symbole de la communion chrétienne. D'autres *manau* sont célébrés entre ces trois dates. Durant toute la durée de la guerre civile, des *manau* sont organisés en amont des actions militaires contre l'armée birmane. En 1995, au lendemain du cessez-le-feu signé avec la junte birmane – et depuis lors invalidé – les baptistes kachin de Mandalay organisent un *manau* en commémoration du centenaire de la création d'un alphabet par le révérend suédois Ola Hanson (1864-1929). Mais aucun d'eux n'a l'impact symbolique des trois cérémonies organisées en 1947, en 1977 et en 2001. Leur portée symbolique est rehaussée par la simultanéité avec trois événements politiques majeurs que sont la première Constitution de 1947 qui voit la création de l'État Kachin, la seconde Constitution de 1977 où le bouddhisme est décrété religion d'État, et les négociations difficiles à la fin des années 1990

et au début des années 2000 afin de pourvoir le pays d'une nouvelle Constitution qui voit le jour en 2008. Le mouvement pankachin consacre dans un premier temps sa reconnaissance politique et ses ambitions fédérales au sein de l'Union birmane, il se définit dans un second temps chrétien – les mâts croisés représentent la croix de Saint-Jean me susurrent des étudiants en théologie – par rupture à la fois avec le paganisme sous toutes ses formes, bouddhisme et culte des esprits réunis dans un même rejet ; enfin, dans un troisième temps, surfant sur une vague de paix dans un contexte de dictature, le mouvement pankachin se définit comme l'union de tous les chrétiens et de tous les Kachin par contraste au double processus de birmanisation et de bouddhisiation.

Deux autres symboles viennent compléter l'édifice de l'esplanade de Shatapru. Le monument est devenu le pilier de l'idéal pankachin, chacun des six mâts verticaux représentant l'un des six sous-groupes kachin (Jinghpaw, Lisu, Maru, Atsi, Rawang, Lawngwaw) entre lesquels les piliers croisés symbolisent l'union. Quant à l'extrémité sommitale des mâts, de forme tantôt convexe tantôt concave, elle symbolise le principe mâle (la lune) et le principe femelle (le soleil) des éléments qui, par phases, scellent l'alliance mythique des êtres humains et des esprits supérieurs en descendance féminine. Ces six mâts sont désormais surmontés de fanions : aux couleurs de l'État Kachin pour les quatre poteaux extérieurs, aux couleurs de l'Union de Myanmar pour les deux poteaux centraux, les plus hauts. La clarté du message politique est en partie atténuée par la forme actuelle du mouvement pankachin pris entre la vitalité nationaliste de chacun des sous-groupes, Lisu et Jinghpaw en particulier, le dialogue avec le pouvoir central birman et les clivages religieux.

Lors du *manau* de 2001, le premier autorisé depuis des décennies, les plus hautes autorités birmanes sont conviées. Nous sommes alors au temps de la junte Than Shwe. Chacun est revêtu de ses atours, les élites chrétiennes en vêtements « traditionnels », les militaires en uniforme kaki. À l'issue de la cérémonie inaugurale, les élites kachin remettent au tout-puissant et très craint général Khin Nyunt, ancien patron des services secrets et « Secretary 1 » (déchu depuis lors) un sabre cérémoniel ; un geste symbolique fort, à l'image de l'offrande de deux sabres liés entre eux à l'issue d'un rituel, consacrant ainsi

le contrat d'alliance entre deux groupes partenaires, rappelant tout à la fois la solidarité inaliénable des clans et la hiérarchie instaurée en faveur des donneurs (*mayu*) sur les preneurs (*dama*). En l'occurrence, il me semble bien assister en direct à un inversement de la hiérarchie au bénéfice des preneurs sur les donneurs, en même temps qu'à un déplacement du rapport de solidarité interclanique vers un rapport de dépendance des Kachin à l'égard des Birmans. Mais en recevant ce sabre cérémoniel des élites kachin, il est peu probable que les autorités birmanes songent un instant à intégrer le cycle de l'échange généralisé en tant que preneurs de femmes potentiels ; sans doute sont-elles plus enclines, dans un songe tout aussi improbable à Rodin, à associer ces mêmes élites aux bourgeois remettant les clés de la ville à leurs vainqueurs.

Je me souviens du général Khin Nyunt quittant les lieux en 2001, saluant la foule debout sur un véhicule militaire roulant au pas, à l'avant duquel se trouve un militaire tenant à deux mains une lourde mitrailleuse et à l'arrière des gardes lourdement armés. Ce souvenir me renvoie à une autre image, plus récente d'un événement suivi de loin par médias interposés. Aung San Suu Kyi doit intervenir personnellement pour que le *manau* ait bien lieu en 2020. La cérémonie fait face en interne à une fronde opposant les différents sous-groupes dits « kachin » concernant la dénomination de la cérémonie ; l'appellation *Jinghpaw Mungdaw Nhtoi* ne convenant pas aux non-Jinghpaw qui réclament des appellations moins hégémoniques et plus représentatives de la diversité kachin, telle que *Kachin Mungdaw Nhtoi*. Par un étrange effet miroir, on voit ainsi une cérémonie longtemps interdite par les autorités birmanes être imposée par les mêmes autorités. L'uniforme militaire est, il est vrai, remplacé par le vêtement folklorique, comme autrefois, lorsque Khin Nyunt en uniforme accepte les deux armes rituelles. Transition démocratique ou dictature militaire, le message ethnicisant, hiérarchisé et autoritaire s'est, dans les deux cas, imposé.

La tendance culturaliste qui se dessine au tournant des années 2000 présente des évolutions contrastées entre, d'une part, les communautés chrétiennes qui se réapproprient, en les revisitant, les marqueurs culturels « traditionnels » et, d'autre part, les communautés musulmanes dont certaines, sous l'influence du mouvement

tablig, entreprennent une islamisation universalisante – notamment vestimentaire à travers le port par les hommes du *qamis* blanc tombant à mi mollet – des musulmans de Birmanie⁴. Mais dans tous les cas, dans ce contexte tendu, l'impact du folklore, l'usage qui en est fait, son intégration dans la sphère publique, sont représentatifs de l'extrême imbrication du politique et du religieux. L'histoire n'est pas nouvelle : c'est sur la base des artefacts culturels que les publications officielles en langue birmane se sont multipliées, non sans être passées au crible de la censure, valorisant par le biais de la culture matérielle, de la dextérité des artisans, l'approche essentialiste au fondement de l'État birman⁵. Et cette histoire-là ne semble pas près de s'achever si l'on songe au flambeau transmis par le général Aung San, dont s'est emparée quelque soixante-dix ans plus tard sa fille Aung San Suu Kyi, avec dans l'intervalle ce que l'on sait de violences et de dictatures ; la boucle est bouclée, et à travers ce repli essentialiste, c'est la société dans son ensemble qui se radicalise et se racialise.

4 — Robinne 2016, p. 360-362.

5 — Mersan 2016b.

Et quoi ? Le consensus autour de la réification ethnique doit-il pour autant empêcher d'ouvrir d'autres voies et d'évaluer d'autres pistes de réflexion ? En n'éluant pas les décennies de guerre civile et cette propension à générer des ennemis dont les réfugiés rohingya et l'Alliance du Nord sont le produit ; en intégrant les contradictions contenues d'un côté dans la dénonciation de mouvements nationalistes et, de l'autre, dans la construction d'un État nation débouchant sur toujours plus d'ethnicité ; en prenant en compte le fait que la condition cosmopolite n'est en aucun cas réductible à la somme des particularismes culturels.

MAUVAISES PERSONNES AU MAUVAIS ENDROIT AU MAUVAIS MOMENT

Les exactions commises ces dernières années contre les musulmans de Birmanie sont indissociables d'un contexte géopolitique plus global, à la fois civilisationnel et économique. La portée exogène du drame humanitaire qui frappe les Rohingya appelle toutefois quelques nuances en regard, d'une part, du contexte birman basé depuis l'Indépendance sur la construction d'un « État ethnique »

et, d'autre part, du principe de modernité que sont les paysages hétérogènes et la vision cosmopolite de l'altérité.

Il me faut rappeler en préambule que la frontière entre la Thaïlande et la Malaisie et celle entre le Bangladesh et la Birmanie ont toutes deux en commun la rencontre du bouddhisme et de l'islam ; la première est marquée depuis des décennies par des conflits récurrents mais de portée encore locale, au contraire de la seconde où les visées hégémoniques, au XV^e siècle, des royaumes voisins d'Ava et de Pegu, puis, au XVII^e siècle, de l'Empire moghol⁶, ont pour corollaire le développement du carrefour cosmopolite qu'est l'Arakan. Paradoxalement, mais de façon significative, c'est pourtant à la frontière bengalo-birmane que s'abat depuis 2012 une vague antimusulmane d'une violence sans précédent. Quand bien même tout semble s'y rapporter, le conflit déborde la dimension religieuse à laquelle voudrait le réduire le nationalisme bouddhique émergent.

Rappelons ensuite que c'est dans le sillage des corridors de développement de la Communauté économique de l'ASEAN que voient le jour en Birmanie plusieurs zones économiques spéciales (ZES), au nombre desquelles la région de Kyaukpyu, dans le golfe du Bengale. La construction d'un pipeline par la China Petroleum Company (CNPC) et celle, concomitante, du port en eau profonde de Sittwe par l'Inde dans le cadre du projet Kaladan Multi-Modal Transit, contribuent à faire des côtes arakanaises un enjeu économique de tout premier plan ; avec, dans son sillage, la confiscation des terres à des fins immobilières et militaires⁷. Les exploitations des ressources maritimes et minières sont autant de contingences nationales et internationales qui frappent les populations locales, en l'occurrence des musulmans. Mais il aurait pu s'agir de toute autre communauté comme le montrent ailleurs les conflits liés à l'exploitation de mines de cuivre de Letpadaung par la compagnie chinoise Wanbao Mining, à la construction de barrages hydroélectriques – au nombre desquels le barrage de Myitsone financé par Pékin –, ou encore au commerce de bois de teck et de pierres précieuses dont les enjeux contribuent à alimenter le conflit opposant l'armée birmane à la KIA (Kachin Independence Army) et à la TNLA (Ta'ang National Liberation Army) dans l'État Kachin et dans le nord de l'État Shan. Avec dans tous les cas la menace de déplacements forcés pour les populations villageoises concernées.

6 — Leider 1998 et Leider 2016.

7 — Forino *et al.* 2017.

Dans ce contexte de globalisation, les enjeux géopolitiques constituent à l'évidence un terreau favorable au drame humanitaire dont sont victimes les Rohingya et, plus largement les musulmans dans leur ensemble⁸. Les exactions ciblant spécifiquement les musulmans depuis 2012 – Arakan en juin puis octobre 2012, Meiktila en mars 2013, Okkan en avril, Kantbalu en août, Thandwe en octobre et de nouveau à Mandalay en juillet 2014 – témoignent, s'il le fallait, du risque d'embrasement étendu à l'ensemble du pays. Comment ne pas me souvenir de l'effroi mêlé de colère de tout un quartier musulman de Mandalay ? La rumeur selon laquelle des groupes armés s'apprêtent à en faire l'assaut s'étant répandue, les plus téméraires du quartier s'équipent d'armes blanches, de barres à mine et autres gourdins tandis que la quasi-totalité des habitants partent précipitamment trouver refuge ailleurs. Comment ne pas me souvenir de cette vieille femme, institutrice à la retraite, accrochée sur le dos de son fils pour monter les sept étages d'un immeuble où elle s'apprête à rester quelques jours ? La rumeur, cette fois-ci, se révèle fausse, mais le traumatisme est là.

L'actualité récente, celle de l'islamophobie, du nationalisme bouddhique et des nationalismes ethniques, tend toutefois à montrer que l'instabilité de la Birmanie et la fragilité de la transition démocratique sont, dans leur convergence et dans leur concomitance, indissociables des structures politiques. Puits sans fond dans lequel s'abreuvent sans discontinuer les différents régimes postindépendance, l'inflexion ethnicisante de la Birmanie moderne trace un lien de continuité entre les gouvernements civils et militaires qui se succèdent depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale⁹. Si, durant la période de transition politique, l'armée a continué de détenir les ministères clés du gouvernement civil ainsi qu'une minorité de blocage au Parlement, la résilience d'une altérité culturelle comme principe fondateur et indéfectible de l'État birman n'est toutefois pas l'apanage de la hiérarchie militaire ; elle fait l'objet d'un large consensus valant tacite reconduction, quelle que soit la nature du régime. Depuis 1948, date de l'indépendance de la Birmanie, tout concourt, des textes constitutionnels aux lois de citoyenneté en passant par le projet fédéral, à la construction d'un État-nation.

8 — Mersan 2016a, Crouch 2016 et Wade 2017.

9 — Si l'approche ethnicisante de la Birmanie moderne est un trait commun à travers les régimes postindépendance, les relations entre la hiérarchie bouddhique et les pouvoirs centraux successifs sont en revanche plus contrastés : voir Houtman 1999, Turner 2014 et Brac de la Perrière 2017.

Soixante-dix ans séparent la tenue des conférences de Panglong – du nom d'une ville de l'État Shan – de 1947 sous l'autorité d'Aung San, et de 2020 sous l'autorité de sa fille Aung San Suu Kyi. Sept décennies correspondant à autant d'années de guerre civile dans un invraisemblable imbroglio d'alliances et de contre-alliances¹⁰. Le découpage du pays sur une base ethnique en constitue le vecteur dans le sillage duquel s'inscrivent les exactions antimusulmanes qui frappent le pays de part en part au lendemain de l'instauration d'un régime civil, issu pour l'essentiel des rangs de l'armée en 2012; puis le flot de réfugiés vers le Bangladesh depuis les élections de 2015; ou encore l'assassinat du constitutionnaliste musulman U Koni en février 2017 à l'aéroport de Yangon¹¹. Arbre qui cache la forêt, cette déferlante xénophobe antimusulmane tend à faire oublier la reprise d'hostilités entre minorités ethniques et pouvoir central birman qui jalonnent sans discontinuer les mandats de U Nu (1956-1958), les dictatures successives (Ne Win de 1959 à 1988, puis Saw Maung et Than Shwe de 1988 à 2011), le régime civil issu des rangs de l'armée (Thein Sein, 2011-2016) et la transition démocratique (octobre 2016-janvier 2021).

S'inscrivant dans le sillage immédiat du traité de Panglong, la Constitution de 1947 fixe le cadre juridique de l'Union de Birmanie. Mais si un tel cadre juridique est nécessaire à l'émergence d'un État, le contexte birman montre que cette condition n'est pas suffisante à l'instauration d'un État de droit. En contribuant chacune au renforcement du découpage ethnique du pays, les trois Constitutions de 1947, de 1974 et de 2008 contiennent les germes conflictuels contre lesquels vient régulièrement buter d'abord la pacification du pays avec : la déclaration d'indépendance en 1948 et la montée des nationalismes qui s'ensuit; le coup d'État militaire de 1962 auquel répond la militarisation des structures politiques des populations des hautes terres; enfin les élections de 2012 puis de 2015, entraînant dans leur sillage un regain de tension avec les minorités ethniques, conjointement à la montée d'un nationalisme bouddhique inédit sous cette forme antimusulmane; sans omettre, bien sûr, le coup d'État de la junte birmane en date du 1^{er} février 2021 qui fait de l'ensemble de la population civile sa cible¹². On le voit, si le modèle constitutionnel birman présente bien une constante, c'est dans sa propension à dresser les uns contre les autres qu'elle s'exprime.

10 — Fistié 1985, Smith 1999 [1991], Gravers 2007 et South 2008.

11 — Terribles images diffusées sur Internet où l'on voit son meurtrier se positionner derrière U Koni tenant dans ses bras l'un de ses petits-enfants pour le tuer à bout portant d'une balle dans la nuque.

12 — Les événements de 1930, de 1938, de 1942, puis de nouveau ceux des années 1960 ainsi que la loi de nationalisation se rapportent directement ou indirectement aux populations d'origine indienne – mais également chinoise – quels que soient leur statut et leur diversité, et non pas aux seuls musulmans.

Ernest Gellner l'a montré, le nationalisme est « essentiellement un principe politique qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes¹³ ». Une analyse que reprend à son compte l'historien Eric Hobsbawm¹⁴ et que vérifie à l'époque contemporaine – entendons de 1947 à nos jours – le contexte birman. Loin de cette idée englobante et intégratrice, l'émergence des nationalismes et des identités ethniques est imposée par les classes dirigeantes coloniales et postcoloniales comme un de ces acquis qu'aureole la valeur absolue de l'évidence, en vertu de laquelle l'ethnicité serait une catégorie intemporelle et supérieure à toute autre, sans qu'à aucun moment son rapport à l'État ne soit questionné.

Mon propos ici n'est pas de comparer et d'expliquer la situation actuelle au regard de ce que nous connaissons de l'époque précoloniale. Je ne reviens pas dans le détail sur le processus historique, qui voit globalement le passage de royaumes conçus comme autant d'entités territoriales concurrentes à l'émergence de catégories ethniques enfermées dans leur propre piège identitaire, l'altérité ayant respectivement tendance à mobiliser, dans un cas des toponymes¹⁵ et dans l'autre des ethnonyms¹⁶.

C'est essentiellement sur d'autres critères, non ethnicisants, de l'altérité, que se sont construites originellement les royautés birmanes¹⁷. Le royaume de Pagan ne mène pas des campagnes contre des peuples ou des ethnies, mais contre d'autres royaumes, entraînant à sa suite des religieux, des architectes, des peintres, des scribes et autres lettrés qui, toutes origines confondues, contribuent à l'émergence d'un État birman moderne. Pour essentiel que soient ses contributions dans la construction des anciennes cités, l'*ethnos* n'en reste pas moins confiné à la marge de la *polis*, car c'est fondamentalement sur une base d'influences territoriales que les royautés birmanes précoloniales se développent. C'est contre les cités-États de Hamsawaddy (Pegu) et de Suwannabhumi (Thaton) que sont menées les campagnes des royaumes de Pagan et de Taungu, et il est pareillement tout à fait significatif que les Birmans désignent encore de nos jours la Thaïlande par Ayuthaya, du nom de la capitale siamoise défaite par les Birmans en 1767, c'est-à-dire un toponyme. En ce domaine comme en d'autres, l'Indépendance marque une rupture complète avec l'émergence et l'institutionnalisation d'un État ethnique.

13 — Gellner 1989 [1983], p. 11.

14 — Hobsbawm 1992 [1990].

15 — Luce 1959, Than Tun 1978, Than Tun 1983, Lieberman 1978 et Aung-Thwin 1998.

16 — Abhakorn 1999, Robinne 2008 et Robinne 2010.

17 — Lieberman 1984, p. 187 et p. 237.

Le mode opératoire de l'ethnisation du pays est complexe ; il s'agit bien sûr d'une volonté politique des autorités coloniales, mais également de tâtonnements et d'incompréhension réciproque, chacun, colons ou locaux, étant enfermé dans sa propre sphère de pensée. Entre le principe exogamique des clans et celui endogamique des groupes ethniques, il y a un fossé que franchissent les observateurs britanniques ayant écrit sur les Kachin au début du xx^e siècle¹⁸. On y entrevoit le processus par lequel l'approche catégorielle s'est immiscée dans la sphère coloniale. Tous ces auteurs – mais il est vrai que dans l'ensemble ils se citent mutuellement – assimilent les catégories ethniques aux catégories claniques et lignagères. La très grande qualité des observations contenues dans les rapports et les monographies de l'époque – tous très précieux quel que soit le stéréotype colonial dans lequel se sont fourvoyés leurs auteurs – semble au premier abord devoir être mise à mal. Mais il n'en est rien. La confusion des premiers observateurs entre ethnonymes et clans ou autres patrilignages est significative de la réification ethnique dans laquelle sont entraînés les administrateurs coloniaux. Distance prise avec cet univers stéréotypé, l'association clans/ethnonymes contribue à montrer que l'organisation sociale issue de l'échange généralisé prime encore à cette époque les catégories ethniques, avant que le processus ne s'inverse, l'ethnie devenant par la suite auréolée du déterminisme que l'on sait. Il est ainsi très significatif de remarquer que, dans les textes de l'époque coloniale, un même clan peut être associé à plusieurs catégories ethniques. Je ne rappelle ici qu'un exemple : dans leur volumineuse (cinq volumes) compilation de l'époque, Scott et Hardiman associent la « tribu » Lepai – en réalité l'un des cinq clans jinghpaw – aux Jinghpaw, aux Szi ou « Asi ou Ithi », ainsi qu'aux Kaori ou Gauri¹⁹. Ailleurs, le sous-groupe Szi et le clan Marip sont sur un même plan à l'occasion d'intermariages²⁰.

Au-delà des stéréotypes coloniaux, la confusion clan/ethnie ne provient pas selon toute vraisemblance d'une erreur ou d'une mauvaise interprétation des premiers observateurs. Ce qu'ils relatent est certainement une transcription fidèle des réponses qui leur sont données. En fait d'erreur, la confusion tient à la valeur secondaire attribuée aux catégories ethniques – aussi floues et malléables que peuvent l'être les marqueurs culturels en général – par les intéressés

18 — Scott & Hardiman 1900-1901, Hertz 1960 [1912], Grierson 1927, Enriquez 1933 et bien d'autres.

19 — Scott & Hardiman 1900-1901.

20 — Robinne 2007a.

eux-mêmes. Les enquêtes menées dans les années 2000 montrent que, à la question « à quel groupe ethnique appartenez-vous ? », il est spontanément répondu par le nom clanique en collant au plus près des subdivisions lignagères.

Comparé au référent clanique endogène, venu de l'intérieur, par essence intégrateur car fondé sur l'exogamie clanique selon laquelle on prend mari ou femme ailleurs que dans son propre clan, les frontières ethniques, exogènes, fermées à l'extérieur, sont à tendance exclusive dans un jeu de rôles opposant « les nous et les ils²¹ ». Engagée avec l'époque coloniale dans sa logique du diviser pour régner, la prééminence de l'ethnicité s'impose peu à peu comme vecteur communautaire incontournable de la construction de l'État-nation alors en marche. Paradoxalement, c'est lors de l'Indépendance que le déterminisme ethnique en Birmanie trouve son ancrage institutionnel dans la structure étatique telle que précisée dans le traité de Panglong. Il devient dès lors une dimension imprescriptible aux yeux des différents acteurs, incluant la junte militaire et les autorités civiles, la société civile, les intellectuels ou encore les instances internationales, mais également les élites ethniques et religieuses.

21 — Bernot 1972.

22 — Robinne 2007b, p. 123-128.

Car il n'y aurait rien de plus trompeur que de réduire l'approche essentialiste aux seules instances extérieures à la sphère ethnique elle-même. Que nous dit à ce propos l'autre côté du miroir, à savoir les minorités elles-mêmes ? Leurs mythes n'ont rien de figé. Ils évoluent, oscillent, se transforment en même temps que les sociétés qu'ils façonnent et dont ils sont le produit. Les versions contemporaines des mythes jinghpaw, l'un des sous-groupes kachin, entendons par là les mythes tels que je les enregistre dans les années 2000 et 2010, et donc tels qu'ils sont transmis par les élites et les érudits locaux, distinguent plusieurs groupes ethniques dont le nombre et l'identité sont souvent très variables d'une version à l'autre²². Dans ces récits mythiques, la descendance sur terre des ancêtres des humains en ligne masculine, alliés aux esprits supérieurs en ligne féminine, est présentée comme étant à l'origine de sept civilisations répertoriées :

- les ancêtres des Tibétains, que certains associent aux Chinois ;
- les ancêtres des Chinois vivant dans les montagnes du Sud, que certains associent aux Coréens ;

- les ancêtres des Wa Sam (appellation dans laquelle il faut reconnaître les princes ou *sawbwa shan*), que certains associent curieusement aux Karen ;
- les ancêtres des Yudiya (Thaïs) et des Kayah (Karen) ;
- les ancêtres des Indiens (Gara et Gurkha, populations népalaises qui se sont illustrées dans l'armée britannique, mais aussi les Kadu Kanan) ;
- les ancêtres des Birmans (Danda Tang) ;
- enfin, respectant le principe d'ultimogéniture selon lequel les cadets ont droit sur les aînés, les ancêtres des Jinghpaw.

Dans cette approche très ethnocentrée, les six sous-groupes kachin sont ensuite listés dans cet ordre dans le récit mythique contemporain : Khyang ou Chin (Hkang Gam), Rawang (Nung Naw) et Nung Lungmi (Nung Naw), Kadu Kanan, Lisu (Lamun Tu), Lawngwaw (Taungbau Tang) et donc les Jinghpaw (descendant par les femmes de l'esprit supérieur Madai). Le processus de création mythique de l'univers se poursuit avec l'émergence des clans²³.

Quelle peut être la version des mythes à époque précoloniale et coloniale ? Impossible de le dire en l'absence de toute source écrite ; la lecture des versions contemporaines conduit tout au plus à cette conclusion que les mythes des populations des hautes terres sont à l'image d'un déterminisme essentialiste conquérant, tel que développé par les administrateurs britanniques et les missionnaires chrétiens à la même époque. On y découvre l'ethnicité s'imposer telle une évidence, au point de devenir de nos jours un de ces « tenus pour acquis » dont il semble précisément tenu pour acquis que le découpage ethnique remonte en Birmanie – et en Birmanie seule – à l'origine des temps. À tel point que l'air du temps est à la réification ethnique et à la reconnaissance de tous ceux que les Constitutions de 1947, de 1974 et de 2008 semblent en chemin avoir oubliés, sans un instant voir de cause à effet entre cette racialisation du pays et les dégâts collatéraux que sont les années de guerre civile, la question rohingya et le nationalisme bouddhique émergent. Un regard croisé sur les Constitutions postcoloniales, sur les lois de citoyenneté et des recensements sur lesquels s'appuient les textes constitutionnels, ainsi que sur la structure tripartite du pays, permet de comprendre le

23 — Robinne 2007b et Robinne 2010.

mode opératoire de la réification ethnique engagée depuis quelques décennies déjà.

En institutionnalisant et en renforçant la composition multi-ethnique de la Birmanie – au sens propre car, je l’ai dit, ceux que l’on qualifie désormais de groupes ethniques ne se conçoivent pas comme tel au début du siècle dernier –, le traité fondateur de la Birmanie indépendante et des trois Constitutions qui s’en inspirent ouvre la voie aux nationalismes. Ce n’est pas à proprement parler parce que l’État ethnique est acté – le principe trouve au contraire, dès le début, un écho favorable, quand bien même il le fait par défaut, n’ayant pas envisagé d’autres options possibles – que Aung San est assassiné en 1948, mais parce que le traité fait miroiter la possibilité pour les minorités d’une autonomie dans un cadre fédéral, voire à terme d’une indépendance. La tendance ethnicisante s’intensifie avec le coup d’État de 1962 qui, en mettant un arrêt brusque aux « principautés » shan (les *muöng*) a, entre autres effets collatéraux, celui de précipiter la création de centralismes ethniques là où prévalent des chefferies claniques dispersées. Les principautés shans, mais également les chefferies claniques à vocation segmentaire, se structurent en organismes centralisés. Aux formations civiles sont très vite adjointes des formations militaires ou paramilitaires – mentionnons seulement la Kachin Independence Organisation (KIO) et son bras armé la Kachin Independence Army (KIA) ou encore la Pa-O National Organisation (PNO) et la Pa-O National Army (PNA, qui signe un cessez-le-feu en avril 1991). De telles formations bipolaires, civiles et militaires, sont devenues la norme, jusqu’à dessiner un patchwork assez indescriptible d’acronymes sur une base ethnique²⁴. Dans bien des cas, à la dimension ethnique vient s’accoler une dimension religieuse : c’est le cas de la très influente Kachin Baptist Convention (KBC), pour ne mentionner qu’elle. Aussi caricaturale puisse-t-elle être, la « mosaïque ethnico-religieuse » pourrait prêter à sourire si elle ne renvoyait à quelque sept décennies d’une guerre civile dont le pays ne voit pas la fin.

Devoir de mémoire, mais aussi droit d’inventaire pour signifier la portée réelle de l’approche essentialiste défendue par tous mordicus. Les quelques témoignages suivants, recueillis sur le terrain, sont significatifs du drame qui s’y joue.

24 — Pour une présentation détaillée, voir Fistié 1985, Smith 1999 [1991], Gravers 1999 [1993], Gravers 2007, South 2008 et Robinne 2017.

En 1964, les troupes birmanes investissent plusieurs villages de la région du Triangle située entre les rivières May et Mali dont la confluence forme l'Irrawaddy. Six villages au total sont incendiés : Bainam Baw, Salap Tu Mare, N'paw Taung, N'byan, Mali Kaung, N'gaw. Les habitants sont délocalisés dans le village de Ningna dans la vallée, à proximité de la rivière Mali. La plupart se dispersent pour trouver refuge dans la jungle ou dans les cabanons des essarts ; certains villageois réussissent à se regrouper et à rejoindre la Kachin Independence Army. Les soldats de la KIA mènent une contre-attaque, forçant l'armée birmane à se replier de l'autre côté de la rivière.

D'autres témoins évoquent, un jour de 1976, le massacre à la machette dans les rues de Monhyin, une ville située à l'intersection de la voie de chemin de fer Myitkyina Mandalay et de la piste conduisant au lac Indawkyi. Après que la Kachin Independence Army a occupé une journée durant un poste militaire, la milice et l'armée birmanes arrêtent les passants qui ont le malheur de croiser leur chemin ; en représailles, trente-deux personnes sont tuées à l'arme blanche et cent trente maisons sont incendiées.

D'autres encore, balayant de la main les collines environnantes du lac Indawkyi, décrivent la mise à sac des maisons, des réserves à grains et des parcelles cultivées ; le 25 avril 1976, se souvient l'un de mes informateurs, on compte vingt-cinq morts environ lors de l'attaque du village de Lon Hkan localisé autrefois dans les collines au nord-est du lac. J'ai pu dresser une carte des villages incendiés, à jamais recouverts par la forêt tropicale ; certains ont été reconstruits depuis lors en contrebas, sur les rives du lac, où l'armée birmane exerce son contrôle²⁵.

À Myitkyina, l'un de mes vieux informateurs jinghpaw, interrompant de façon insolite notre désormais habituelle séance d'entretien, sort un jour de sa réserve, ponctuant le cours nouveau de la discussion par un long silence introductif. D'une voix assurée, cachant l'émotion, avec l'intention d'être précis, s'ensuit un long récit, sans discontinuité, sur les circonstances de son arrestation par l'armée birmane et les conditions de sa captivité. Sans doute tient-il ainsi à laisser une trace de ce dont ni lui-même ni personne ne parle, ou si peu, par crainte de représailles encore possibles, par introversion dans le souvenir et par l'impossibilité pour les victimes de faire état

25 — Robinne
2007b, p. 218.

de cette souffrance, murée en elles, hors d'atteinte. Victimes collatérales des conflits, ses parents décèdent de misère, de tristesse, de mauvais traitements, peu après la mort de son frère cadet tombé au combat ; lui-même a également rejoint à cette époque les forces nationalistes. Il leur fait à tous trois des funérailles chrétiennes quelque dix années plus tard, à l'occasion du décès de sa femme ; membre comme lui de la KIA plusieurs années durant, elle est arrêtée et emprisonnée six mois à Sumbrapum, dans la région du Triangle entre la Mali Hka et la May Hka, avant de retourner un temps chez ses parents une fois libérée, pour y mourir, sans que le couple ait le temps de se revoir. Il est lui aussi arrêté au début des années 1970, au cours d'une réunion anodine. Les tortures durent une semaine. Voici en substance la suite de son récit, me contentant, pour tout changement, de préserver l'anonymat des protagonistes dont il se rappelle les noms et de supprimer les temps morts :

Un premier caporal chargé de m'interroger ne put se résoudre à frapper un autre chrétien, bien que nous appartenions tous deux à une congrégation différente. La salle besogne fut finalement confiée à SMM. On m'attacha contre le mur à demi assis, les bras en croix, les poignets fixés à la cloison, les jambes tendues en avant et les chevilles entravées. Je fus roué de coups, sur tout le corps, les bras, les jambes, la tête ; j'ai perdu plusieurs dents. On m'obligea à manger de la merde de porc, « mange donc si tu as faim », disaient-ils en fourrant la merde dans ma bouche. Je déféquais à même le plancher fait de lattes de bambous plus ou moins espacées. Après une semaine de ce traitement, je fus envoyé en prison où je croupis près de deux ans avant d'être libéré, en 1975, grâce à une loi d'amnistie. Je partis rejoindre la KIA, mais mon état de santé ne me permit pas de reprendre les combats.

Plus de récoltes. Plus de réserves à grains. Dans les derniers villages de montagne épargnés, les conditions de vie étaient telles que la famine et les épidémies hantent encore les esprits. Une invasion de rats fait rage en 1978 dans la région du Triangle. Elle contraint les villageois à trouver refuge dans les basses terres, parachevant ainsi ce que les

armes ont commencé. La Seng me raconte son histoire : « Mes parents furent contraints de quitter leur village de montagne un mois après ma naissance, entreprenant à pied un périple de plusieurs semaines pour se rendre jusqu'à Myitkyina. » Sauf au hasard des rencontres, il est bien sûr plus difficile de recueillir les témoignages des conscrits de l'armée birmane. Qu'il suffise de me remémorer Ko Myint-Win, rencontré sur les hauteurs de Pindaya en novembre 2019, dont le père, tombé malade dans les rangs de l'armée birmane meurt une fois de retour chez lui ; il n'en a de souvenir que cette photo noir et blanc glissée entre les lattes de la cloison de bambou de sa maison, au côté de celles du mariage de son fils.

Forme de déni, une chape de plomb s'abat de nos jours en Birmanie centrale sur les années de guerre civile. Comme si elle n'avait touché que les hautes terres où la jungle s'empresse de recouvrir toute trace des combats comme elle l'a fait des villages incendiés dans les collines surplombant le lac Indawkyi ; à la manière des prisonniers politiques dont certains croupissent encore de temps à autre, les journalistes surtout, dans les geôles birmanes. Mais a-t-elle seulement existé se demandent aujourd'hui certains ? N'était-ce pas que des échauffourées éparses ? C'est un fait que la guerre civile fut, pour l'essentiel, confinée dans les territoires reculés, tenant pour marginales les pratiques de conscription pourtant systématique parmi les jeunes à cette époque. Mais c'est vrai également que la Birmanie se découvre de nouvelles cibles, à l'instar des crimes perpétrés en Arakan contre la communauté musulmane, avec, en plus du drame humain, tous les dégâts collatéraux ; on a pu récemment lire dans les journaux birmans et sur les sites Web, avant qu'Internet ne soit bloqué, l'appel des professeurs en Arakan pour que l'armée birmane n'investisse pas les écoles publiques. Des nouvelles cibles et de nouveaux territoires. Il est très difficile d'imaginer que la région de Nam-Hsam, en pays Ta-An, où j'ai tant enquêté, soit désormais interdite pour cause de conflit ; un touriste allemand est mort en novembre 2019 après avoir roulé sur une mine antipersonnel. Le contexte conflictuel se déplace, perdure, mute, avec notamment l'émergence de nationalismes bouddhiques inexistantes auparavant. La cause n'est bien sûr pas la diversité linguistique, culturelle ou religieuse, mais la façon dont est appréhendée cette diversité et la

gestion au plus haut niveau de l'État de ce carrefour social qu'est la Birmanie. Si les cessez-le-feu des années 1990 ont échoué à mettre un terme aux conflits, c'est parce qu'ils se sont accompagnés de la distribution de privilèges sur les plans économiques et fonciers sans reposer sur des fondations politiques solides²⁶.

Une fois l'indépendance acquise de haute lutte, le traité de Panglong et la Constitution ont contribué de façon décisive à prendre cette bifurcation essentialiste, spécifique de la Birmanie contemporaine. Ancré depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale dans la structure étatique, le déterminisme ethnique s'est imposé comme un acquis imprescriptible aux yeux des différents acteurs, toutes origines confondues (formations ethniques et leurs élites, pouvoir central militaire ou civil, société civile, congrégations religieuses, instances internationales, etc). Face à ce consensus – consensus dans l'adversité, comme nous le rappellent les années de guerre civile, la situation en Arakan et la reprise des combats dans l'État Shan –, la question qui se pose est double : d'une part, comprendre le mécanisme institutionnel conduisant à la confrontation ethnique et religieuse, et d'autre part, interroger le caractère tenu pour irréversible de cette dynamique ethnicisante, véritable piège identitaire contre lequel elle-même buté l'éphémère transition politique.

26 — Michalon 2020.

LE PIÈGE IDENTITAIRE

Il ne paraît pas inutile de rappeler, tant la Birmanie postcoloniale s'inscrit dans leur sillage, que le traité de Panglong et la Constitution de 1947 sont à l'origine de l'assassinat d'Aung San – qui ne saurait être réduit à des querelles de personnes – et des quelque sept décennies de guerre civile qui s'ensuivent en prenant pour point de départ la rébellion karen. En cause, non pas le découpage du pays sur une base ethnicisante, mais la possibilité offerte, à terme, d'une autonomie pour les groupes ethniques ayant une reconnaissance officielle. Aux trois États Kachin, Shan, Kayah – la création d'un État Kayah, du nom d'un sous-groupe karen, a en arrière-plan pour finalité d'empêcher à cette époque la reconnaissance d'un État Karen – et à la région administrative Chin issus de la constitution de 1947, viennent s'ajouter en 1974 les États d'Arakan, Môn et Karen. Soit sept États

au total, construits sur une base ethnique, entourant les sept régions administratives à dominante birmane mais dénommées d'après les capitales régionales : Sagaing, Mandalay, Magwe, etc.

L'approche essentialiste devient une récurrence dans les textes officiels liés à la création de la Birmanie contemporaine au point de s'imposer comme une dimension incontournable dans les autres sphères du social. Publiées avec le patronage condescendant des autorités birmanes, les nombreuses monographies ethniques rédigées par des érudits locaux²⁷ participent du rapport hiérarchique entre la majorité birmane bouddhiste et les autres, minorités ethniques réduites à quelques marqueurs folkloriques de bon ton. Et on retrouve ce virage essentialiste dans l'enregistrement et la transcription des mythes et traditions orales auxquels s'attellent depuis le tournant des années 2000 nombre d'érudits locaux, mais également les élites politiques et religieuses ayant pris conscience que la légitimité d'une nation repose en partie sur son ethnogenèse. En milieu chrétien kachin et chin, les marqueurs culturels, jusqu'à récemment vilipendés par les élites chrétiennes pour cause de sauvagerie et de fétichisme, sont aujourd'hui revisités et réifiés par ces mêmes élites au nom de la construction nationale²⁸.

Issu de ce foisonnement, l'anglicisme *race* s'est peu à peu imposé, perdant de vue que l'espèce humaine se distingue par sa propension à produire du social, sans que jamais ou presque ce terme ne soit remis en question, y compris dans son usage anglo-saxon qui voudrait y voir une forme édulcorée de son acception. Mais une race reste une race. Outre le fait que l'usage de ce terme est désormais très largement partagé par les Birmans eux-mêmes, l'emploi d'un tel vocable ne pose pas de problèmes fondamentaux à une large majorité d'observateurs occidentaux, y compris ceux issus du monde académique. Est très rarement remis en cause le fait que ce qui paraît acceptable voire incontournable pour la Birmanie est dénoncé ailleurs ; pour le dire crûment, alors que circulent à l'envi les qualificatifs de « race kachin » ou de « race birmane », qui imaginerait en France parler de « race bretonne » ou de « race normande » en dehors du cheptel bovin ?

Bien que l'influence anglo-saxonne tende à banaliser le mot « race », son emploi est relativement récent en Birmanie²⁹. On le retrouve certes dans les intitulés de plusieurs fascicules de l'époque

27 — Mersan 2016b.

28 — Robinne 2007b.

29 — Ferguson 2015 et Boshier 2018.

coloniale, mais les administrateurs britanniques parlent alors plutôt de « tribus », de « nationalités », de « groupes linguistiques » et, plus tard, de « groupes ethnolinguistiques ». De manière significative, son usage ne cesse d'aller croissant. Dans les traductions anglaises du texte constitutionnel de 1947 et de 2008, l'occurrence du mot « race » passe respectivement de quatre (articles 10, 11a-b et 22) à trente-cinq fois. Malgré près de sept décennies de guerre civile opposant les *National races*, la terminologie raciale suit donc son cours exponentiel, à l'image du découpage du pays sur une base ethnique qui, elle-même, ne cesse de s'amplifier. Cette récurrence du mot « race » n'est toutefois pas représentative de la richesse terminologique dont font état les versions vernaculaires des trois textes constitutionnels. Il y est question de :

- *Pyi-thu*, « pays + personnes », traduit en anglais par *people* ;
- *Naing-ngan Tha*, « État + fils », traduit par *citizen* ou *citizenship* ;
- *Lu-nay su*, « gens + être petit en nombre + groupe », traduit par *minority* ;
- *Lumyo su hlut-daw*, « gens + espèces + groupe + parlement », traduit par *Chamber of Nationalities* ;
- *Taing-Yin-Tha*, « fils des régions limitrophes », traduit par *Indigenous peoples*.

Par souci, sans doute stylistique, d'éviter les répétitions, un même terme vernaculaire est parfois traduit en anglais de différentes manières dans un même paragraphe. Par exemple, le texte constitutionnel de 1947 fait apparaître différentes traductions anglaises pour un même terme ou expression vernaculaire :

- *Myanma Naing-ngan Taing-Yin-Tha*, littéralement « Myanmar + pays + fils des régions limitrophes », est traduit en anglais tantôt par *Indigenous races of Burma* (article 11a-b de 1947), tantôt par *Indigenous People* ou encore par *Indigenous Citizen*. Sans nous étendre sur ce point, soulignons qu'il y a une certaine cohérence dans l'usage de « race » et d'« indigène », qui relèvent tous deux de la même sphère *essentialiste* ;
- *Lumyo su hlut-daw* est rendu par « Chambre des nationalités » (*Chamber of Nationalities*) à l'article 154-2, tandis que *Lu-myo* est traduit par « race » (article 10).

- Le composé *Taing-Yin-Tha Lumyo* apparaît de façon récurrente avec des variantes de traduction d'un texte à l'autre et parfois au sein d'un même texte.

L'emploi de « race » est parfois évité. C'est le cas, par exemple, de l'excellent rapport *Deciphering Myanmar's Peace Process*, daté de 2013, qui est assez cohérent dans la terminologie employée : *ethnic, ethnic groups, multi ethnic populations, ethnic nationalities, indigenous*. Publié en deux langues, birmane et anglaise, le non moins excellent *Transnational Institute* mentionne également de façon tout à fait fortuite dans sa version anglaise l'expression *racial tension*³⁰, limitant pour le reste l'occurrence du terme *race* aux citations extraites des versions birmanes officielles de la Constitution : c'est le cas par exemple de l'encart relatif aux articles 15, 17c et 22 de la Constitution de 2008 où *national races* et *provisional races* figurent à cinq reprises en traduction de la même expression *Taing-Yin-Tha Lu-myo*³¹.

Si l'approche raciale est donc sciemment évitée par certains experts, et non des moindres, l'impact des tenants d'une sociologie englobante reste marginal face à la vague essentialiste. Stimulé par ce contexte, l'emploi généralisé de *race* par les instances birmanes et internationales a logiquement conduit à l'émergence de centralismes ethniques en lieu et place des chefferies claniques et des principautés shan. Modelant localement le paysage physique et social sur la cosmogonie bouddhique³², les « principautés » shan bénéficient d'une relative tolérance de la part du pouvoir colonial. Une politique d'alliances mêlée d'assujettissement et d'assimilation, articulant privilèges et asservissements, fit des *sawbwa (saopha)* des partenaires relativement bien soumis à l'administration britannique. D'inspiration bouddhique, les principautés shan contrastent en cela avec les « systèmes politiques des hautes terres de Birmanie³³ » composés, aux yeux de l'administration britannique, de coupeurs de têtes à l'origine de razzias incontrôlables auxquelles il convient de mettre un terme : ce sont les sanglantes campagnes de « pacification » militaire évoquées précédemment³⁴.

Le coup d'État militaire du 2 mars 1962 voit, entre autres conséquences, la fin des administrations shan, marquée par le décès

30 — Transnational Institute 2014, p. 20.

31 — Transnational Institute 2014, p. 26, pour les deux textes, anglais et birman.

32 — Au sens de *galactic polity*, où des entités politiques gravitent autour d'une autre plus puissante : Tambiah 1977.

33 — Leach 1972 [1954].

34 — Crosthwaite 1912.

de l'ancien président Sao Shwe Taik, par l'enfermement de plusieurs *sawbwa* et de leurs proches, ainsi que par la fuite en exil des autres. Mandy Sadan l'a montré³⁵ : l'abolition des administrations *sawbwa* à la suite du coup d'État birman de 1962 s'inspire de la décision de l'État chinois d'abolir en 1954 les administrations *tusi*³⁶. Ce qui est moins souvent souligné, c'est la concomitance, d'une part, de la fin des principautés shan sur intervention de l'armée birmane, et, d'autre part, de la mise en place, de façon endogène cette fois-ci, d'un processus généralisé de centralisation des minorités ethniques en lieu et place des structures segmentées que sont les chefferies claniques. De façon endogène, certes, mais non sans violence lorsque certains *duwa* refusent de renoncer à leurs privilèges et de subvenir aux besoins des mouvements paramilitaires, pensant un temps pouvoir s'opposer à la hiérarchie et à la puissance de feu des nouvelles formations ethniques mises en place dans les différents États périphériques. Pouvoirs centraux ethniques contre pouvoir central birman, la guerre civile prend une ampleur nouvelle.

Les cessez-le-feu des années 1990 échouent à mettre un terme aux conflits interethniques. Cela tient en partie au fait qu'ils relèvent plus de tractations autour de privilèges en tous genres que d'un véritable horizon politique. Dans l'État Shan du Sud, les Pa-O bénéficient par exemple de l'exploitation du lac Inlé et des montagnes environnantes³⁷ avant d'acquiescer, en 2012, le statut de région auto-administrée [figure 1]. Depuis 2015, de nouveaux traités, dits de Panglong, sont mis sur la table des négociations entre les autorités birmanes et les leaders ethniques, s'inspirant en cela du premier traité de Panglong de 1947, avec la construction d'un État fédéral pour ligne de mire. Sans considérer que soixante-dix années de guerre civile séparent ces traités de Panglong et que la Birmanie des années 2010 n'est plus celle des années 1940. Le processus de réification ethnique est toujours plus renforcé, avec un nombre toujours croissant de reconnaissance institutionnelle de groupes ethniques et une représentation parlementaire pour certains d'entre eux.

Qu'il s'agisse de la règle des « 0,1 % » des territoires auto-administrés, des « trois » catégories de citoyenneté ou encore des « cent trente-cinq » groupes ethniques, c'est une véritable approche comptable du social qui est mise en place de nos jours.

35 — Sadan 2013, p. 333.

36 — Faure & Ts'ui-p'ing 2013.

37 — Michalon 2020.

Les « 0,1 % » des territoires autoadministrés

La Constitution de 2008 amplifie la tendance essentialiste en allant dans le sens d'un renforcement du découpage territorial sur un critère ethnique. Aux sept États ethniques viennent s'ajouter six régions autoadministrées attribuées aux Naga à la frontière indienne; aux Danu et aux Pa-O au centre de l'État Shan; aux Palaung, aux Kokang et aux Wa à la frontière chinoise (articles 55 et 56 de la Constitution). La Constitution de 2008 stipule par ailleurs que les minorités ethniques comptant plus de soixante mille individus et dont la représentation est supérieure à 0,1 % de la population totale dans un État donné ont droit à une représentation parlementaire (article 161a/b); vingt-neuf nouveaux sièges sont ainsi attribués³⁸. Les minorités déjà référencées – soit en tant qu'État, soit en tant que région autoadministrée, soit enfin en tant que groupe minoritaire totalisant au minimum 0,1 % de la population totale – ne bénéficient pas de sièges supplémentaires au Parlement. La Constitution de 2008 intègre ainsi dix-huit nouveaux groupes ethniques supplémentaires, ce qui porte le nombre total à vingt-cinq, vingt-six en incluant les Birmans. Depuis 1947, la tendance est donc clairement au renforcement d'un découpage du pays sur une base ethnique, mais nous sommes encore loin du compte en regard des cent trente-cinq groupes ethniques officiellement recensés. L'orientation essentialiste des Constitutions est en effet encore amplifiée avec les recensements successifs sur lesquels se fonde la loi de citoyenneté de 1982.

« Trois » catégories de citoyens

Les catégories figurant sur les questionnaires diffusés par les autorités birmanes lors du recensement de 2014 sont, à quelques aménagements près, identiques à celles développées pour celui de 1982 sur lequel repose toujours la loi de citoyenneté qui, elle-même, s'inscrit dans la droite ligne du recensement de 1931 et, avant lui, du recensement³⁹ de 1921. Le maître d'œuvre de ce premier recensement, John J. Bennison, s'essaie, sur les bases des travaux de George A. Grierson⁴⁰, à dresser en début d'ouvrage une *racial map* ainsi qu'une carte linguistique⁴¹. Bien qu'il émette lui-même des réserves quant à la fiabilité d'une telle énumération, quinze groupes et cent trente-cinq sous-groupes sont, pour la première fois,

38 — Pour le détail, voir Robinne 2019, p. 299-300.

39 — Ferguson 2015 et South & Lall 2018.

40 — Grierson 1927.

41 — Bennison 1933.

référéncés⁴². La loi de citoyenneté de 1982 définit aujourd'hui encore le processus de délivrance des cartes d'identité. Cette loi distingue trois catégories de citoyens :

- Sont considérées comme « citoyens à part entière » (*full citizen*), *Naing-ngan Tha*, littéralement « fils du pays », les personnes à même de prouver qu'elles sont les descendantes directes de parents établis en Birmanie avant 1823, c'est-à-dire les personnes dont la résidence en Birmanie est antérieure à la première vague d'annexion du pays par les Britanniques ;
- Sont considérées comme « citoyens invités » (*associate citizen*), *E Naing-ngan Tha*, les personnes ayant acquis la citoyenneté birmane en 1948, année de l'indépendance, sous couvert de la loi de citoyenneté de 1948 ;
- Sont considérées comme « citoyens naturalisés » ou « autorisés », selon la traduction littérale (*naturalized citizen*), *Naing-ngan Tha Pyu-Khwin*, les personnes vivant en Birmanie avant le 4 janvier 1948 et qui ont demandé la citoyenneté après 1982.

Ladite loi précise que toute personne non reconnue dans l'une ou l'autre de ces trois catégories est considérée comme « étrangère au pays », *Naing-ngan Khya* ou *Other*, catégorie sans autre précision, mais véritable machine à produire des apatrides. C'est la raison pour laquelle le recensement de 2014 génère des craintes auprès des communautés quelles qu'elles soient dès lors qu'elles ne bénéficient pas de reconnaissance officielle – et elles sont nombreuses. C'est le cas en particulier des Panthay, musulmans birmans d'origine chinoise, qui émettent d'importantes réserves au point de songer à élaborer leur propre recensement. Le seul fait d'être musulman interdit aux Panthay la reconnaissance chinoise de leur origine, tant il est vrai, dans ce cas comme dans de nombreux autres, qu'être musulman c'est nécessairement être indien. La mention Myanmar Indian apparaît ainsi contre toute logique sur la carte d'identité de la jeune génération d'origine sino-musulmane⁴³.

L'amendement de la loi de citoyenneté en date de 1982 a des répercussions encore perceptibles aujourd'hui. Par exemple, l'article quatre donne autorité au Conseil d'État de décider quel groupe est national ou non. L'adoption de l'amendement de 1982 ne s'étant pas

42 — Bennison 1933, p. 198-204, identifie comme suit les cent trente-cinq groupes ethniques : 1° *Burma Group* comprenant seize sous-groupes, 2° *Lolo-Musho Group* comprenant douze sous-groupes, 3° *Kuki-Chin Group* comprenant quarante-cinq sous-groupes (contre cinquante-trois de nos jours), 4° *Naga Group* comprenant deux sous-groupes, 5° *Kachin Group* comprenant neuf sous-groupes, 6° *Sak (Lui) Group* comprenant un sous-groupe (les Mro), 7° *Tai Group* comprenant onze sous-groupes, 8° *Malay Group* comprenant deux sous-groupes, 9° *Palaung-Wa Group* comprenant onze sous-groupes, 10° *Khasi Group, Karen Group* comprenant dix-sept sous-groupes, 11° *Man Group* comprenant deux sous-groupes (Miao Yao), 12° *Chinese Group* comprenant quatre sous-groupes, 13° *Indian langages* comprenant vingt sous-groupes, 14° *European langages (English)*, 15° *Other Langages*.

43 — Robinne 2016, p. 349-352.

faite par voie parlementaire, la reconduction de la règle de citoyenneté est jugée non constitutionnelle par tous ceux hors des rangs de l'armée et de son parti le SPDC (State Peace and Development Council) : un mouvement issu des différentes sphères de la société civile s'élève pour exiger un retour à la loi de citoyenneté de 1948 reconnue comme ayant, seule, une légitimité constitutionnelle. La substitution des trois types de citoyenneté par une citoyenneté unique est à juste titre l'une des recommandations majeures du rapport que Kofi Annan remet en 2017 à Aung San Suu Kyi⁴⁴.

« Centre trente-cinq » groupes ethniques et la coding list

Plusieurs changements ont été opérés entre les recensements de 1931 et de 2014, mais ceux-ci ne modifient en rien le fond. Plusieurs groupes considérés comme « majeurs » en 1931 sont inclus dans le recensement de 2014.

Les Lisu (code 112), sont désormais intégrés parmi les sous-groupes Kachin : les Lahu (code 823), les Palaung Ta-An (code 817), et les Wa (code 833) sont intégrés dans les sous-groupes Shan ; les Naga (code 431) ont rejoint les Chin ; et les Sak, rangés parmi les Arakanais (Rakhine) sous le nom de Thet (code 707). Les catégories Lolo Musho et Khasi ont purement et simplement disparu du recensement de 2014, tout comme les Man ou Miao-Yao. Sans rien changer en substance, cette restructuration (« retaxonomisation ») ne fait que générer plus de mécontentement car elle est menée sans consultation avec les premiers intéressés. Par exemple, les Naga refusent d'être comptabilisés parmi les Chin, et la situation est encore très sensible parmi les Lisu qui éprouvent tant de mal à se considérer Kachin et encore plus Jinghpaw. Le critère linguistique supposé prévaloir en 1931 a disparu au profit d'une logique de regroupement territorial. Ce pourrait être une avancée, si les États n'étaient pas dénommés du nom du groupe ethnique censé être majoritaire, comme c'est le cas actuellement. Toutes les populations localisées dans l'État Shan, par exemple, sont désignées comme Shan, tandis que les Kachin et les Lisu, pourtant si nombreux dans l'État Shan, sont référencés dans le seul État Kachin.

Aujourd'hui comme hier, c'est littéralement à une dimension comptable et taxonomique – la collection de papillons évoquée en

44 — Advisory Commission 2017, p. 1-2.

début d'ouvrage – à laquelle nous conduit l'approche essentialiste de la Birmanie⁴⁵. L'enjeu est de taille. Car ne pas être référencé parmi l'un des cent trente-cinq groupes ethniques officiellement reconnus peut valoir d'être rangé comme apatride, le redouté n° 11 d'une *coding list* par laquelle sont référencées les personnes sur leurs papiers d'identité. Jugeons plutôt. Les huit *main ethnic groups* incluent les minorités ayant donné leurs noms aux États périphériques – État d'Arakan, État Chin, État Kachin, État Shan, État Kayah, État Karen, État Môn – à la périphérie du pays, dans les zones montagneuses et frontalières, et les Birmans des divisions administratives le long de la vallée de l'Irrawaddy, la région du delta et les côtes du Tennasserim à l'extrême sud. Une *coding list* répartit les cent trente-cinq groupes ethniques entre huit « principaux » groupes. À chacun des cent trente-cinq groupes ethniques officiellement recensés est ainsi attribué un *serial number* allant d'un à huit ainsi qu'un nombre variable de numéros ou « codes » correspondant aux différents sous-groupes. Soit un total de huit groupes et de cent trente-cinq sous-groupes. Les huit groupes ethniques « majeurs » sont ordonnés comme suit : n° 1 Kachin, n° 2 Kayah, n° 3 Kayin (Karen), n° 4 Chin, n° 5 Birman, n° 6 Môn, n° 7 Rakhine (Arakan), n° 8 Shan⁴⁶. Curieusement, la neuvième catégorie n'existe pas, une omission non expliquée qui contribue, quoi qu'il en soit, à démarquer les « vrais citoyens » (*full citizen*) des deux catégories suivantes, les « mixtes » et les « autres », respectivement n° 10 et n° 11 de cette *ethnic coding list*.

La référence n° 10 renvoie à des individus ayant une double origine : « Myanmar + Étrangers ». Ils ne jouissent pas de la double nationalité, interdite par la Constitution, mais sont reconnus par la loi de citoyenneté comme citoyens « associés » ou « naturalisés » selon les cas. Comme pour les *full citizens*, un code est également attribué à chacun d'eux : 901 pour les Thaïs, 902 pour les Malais, 903 pour les Népalis, 904 pour les Pakistanais, 905 pour les Singapouriens, 906 pour les Chinois, 907 pour les Japonais, 908 pour les Coréens, 909 pour les Indiens, 910 pour les Bengalis, 911 pour les États-Uniens, 912 pour les Vietnamiens et 913 pour les Philippines.

Enfin, à l'instar du recensement de 1931, une catégorie « Autre », sans davantage de précision, figure sous le n° 11 dans la *coding list* de 2014. On y retrouve potentiellement les individus résidant en

45 — Ferguson 2015.

46 — La succession correspond vraisemblablement à l'ordre alphabétique birman.

Birmanie mais dont les origines ne permettent pas de bénéficier du statut de citoyen birman. Véritable épée de Damoclès, ce référencement a, à juste titre, généré des craintes, notamment parmi les communautés musulmanes. Et pour cause, ce n° 11 est marqué du sceau des apatrides.

Dans cette logique comptable du social, le compte n'y est toujours pas et n'y sera jamais. Pourquoi se limiter à cent trente-cinq groupes ethniques ? *Quid* de l'extraordinaire diversité linguistique des Chin soulignée par les linguistes⁴⁷, avec à peu près autant de langues qu'il y a de villages, et contre laquelle butent les Chin eux-mêmes lorsqu'ils tentent de recenser le nombre de sous-groupes ethniques dont ne rend pas compte le générique « Chin » ? *Quid* du processus segmentaire des organisations claniques et lignagères propres à l'échange généralisé et dont ne rendent compte ni le générique « Kachin », ni le générique « chrétien⁴⁸ » ? Où sont les Nung-Lungmi et les Taron, les Lachid, les Zaiwa, les Lawngwaw ? Où sont les Mru et les Marma d'Arakan et tous ceux de l'État Shan, les Padaung, les Lashi, les Bulang, les Lahu, les Yun, les Yin, les Maw, les Kaw des hautes terres, et où sont-ils les Moken ou Selung de l'archipel Mergui ? *Quid* encore, dernier point et non le moindre, des Panthay, ces musulmans sino-birmans, qui revendiquent en vain une reconnaissance officielle ?

Pourquoi donc seulement cent trente-cinq groupes ethniques lorsque l'on sait les limites d'un tel exercice comptable, porte ouverte aux frustrations, aux ressentiments et aux revendications identitaires de tous les laissés-pour-compte et autres apatrides ? Que l'on retienne les sept États ethniques de la Constitution, les dix-huit nouvelles représentations parlementaires selon la logique du 0,1 %, ou encore les cent trente-cinq groupes ethniques des recensements successifs, quels que soient le nombre et le critère retenus, la logique comptable du social est réductrice. Elle est non représentative des processus historiques dans un contexte d'espaces-carrefour où les échanges (économiques, matrimoniaux, religieux, guerriers) sont eux-mêmes producteurs d'un social qui transcende les frontières ethniques. Elle est également non représentative de la flexibilité et de l'adaptabilité des référents identitaires en fonction des situations individuelles et de l'environnement sociopolitique, comme l'ont depuis

47 — Shafer 1966, Shafer 1967 et Salem-Gervais & Van Cung Lian 2020.

48 — Robinne 2007b et Robinne 2010.

longtemps démontré les anthropologues⁴⁹. De plus, un tel système contient intrinsèquement les germes de la confrontation dès lors que, Ernest Gellner l'a montré, « le nationalisme n'est pas un effet de l'existence des nations, ce sont les nations qui sont le produit du nationalisme⁵⁰ ». Quel que soit le contexte de dictature postcoloniale ou de transition démocratique, cette réduction comptable du social se révèle par essence être une source conflictuelle. Et bien qu'elle soit censée être inclusive, la réification ethnique et religieuse instaurant un rapport dichotomique minorités/État constitue l'un de ces préjudices venant miner la cause qu'elle est censée défendre. Ce qui pose problème, ce n'est bien sûr pas la reconnaissance de l'autre dans toutes ses composantes culturelle, linguistique, sociologique, artistique : ce qui est en cause, c'est le communautarisme politique intégré dans les structures mêmes de l'État.

LA FABRIQUE DES ENNEMIS

49 — Barth 1969
et Lehman 1979.

50 — Gellner 1989
[1983], p. 86-87.

51 — Turner 2014
et Foxeus 2017.

S'il fallait dégager un trait commun entre le régime colonial, la première phase de dictature marquée par la « voie birmane vers le socialisme » du général Ne Win appliquée de 1962 à 1988 et l'éphémère transition démocratique (d'octobre 2015 au 1^{er} février 2021), sans doute faudrait-il le trouver dans la distance entretenue entre les deux sphères politique et religieuse.

Cette séparation entre les deux sphères constitue un trait distinctif majeur comparé à la période libérale postindépendance menée par U Nu, à la seconde période dictatoriale des généraux Saw Maung (1989-1992) et Than Shwe (1992-2012), ainsi qu'à la présidence de Thein-Sein (2012-2015), trois périodes ayant développé une interdépendance entre la hiérarchie bouddhique et le pouvoir central⁵¹. Placée sous l'autorité du triste Senior General Than Shwe, la posture de la seconde dictature à l'égard du sangha renvoie à une quête de légitimité dont le bouddhisme est porteur. C'est fondamentalement dans cette quête de légitimité qu'est à contextualiser la propension des généraux birmans à capter le rapport don/contre-don à travers la multiplication de fondations pieuses, le soutien à des bonzes charismatiques, le développement de cérémonies processionnelles, la déambulation à travers tout le pays de reliques ou d'images du

Bouddha et, de manière générale, la démesure – dans toute la subjectivité de cette remarque – de certaines offrandes (quatre-quatre, ordinateurs portables, téléphones mobiles, etc.), le tout à grand renfort médiatique. Cette mise en scène de la part des généraux par eux-mêmes ne se réduit donc pas, ou pas seulement, à la volonté de se pourvoir artificiellement d'une légitimité inexistante. À moins de resituer cette quête de légitimité dans une hiérarchie de valeurs hindo-bouddhiques héritées de la royauté birmane à laquelle la junte du général Than Shwe fait référence de façon récurrente⁵².

Une seconde facette de cette quête de légitimité est le rapport quasi existentiel – au sens où les dictateurs ont besoin d'ennemis pour affirmer leur rôle de protecteurs de la nation – entretenu par les autorités militaires à l'égard des minorités. Instrument de la birmanisation, le clergé bouddhique et le peuple, intrinsèquement liés dans un rapport hiérarchisé de don (les offrandes) et de contre-don (l'efficacité symbolique et, en certaines circonstances, la redistribution des offrandes) occupent depuis 1988 une position médiane entre un pouvoir fort et un ensemble hétéroclite réuni sous le label « Autre ». Sans compter les apatrides de la *coding list* soupçonnés, selon les généraux, de saper la cohésion nationale. Le propre d'une dictature est la préservation d'une unité nationale censée lui conférer cette légitimité. Dans le cas birman, cette dynamique conflictuelle entre un régime dictatorial et son nécessaire antagoniste que sont globalement les minorités, se structure autour d'une interface à la fois symbolique et populaire : le couple sangha/donateurs. Les ennemis de la nation – ou désignés comme tels par la junte – sont issus pour la plupart de minorités ethniques, majoritairement non bouddhistes : chrétiennes, hindouistes, sikhs, musulmanes, etc.

Gustaaf Houtman et Matthew Walton l'ont bien montré, les notions bouddhiques d'harmonie (*samagga*) et d'unité politique (*nyi-nyut-yei*) sont étroitement liées, la seconde venant étendre le champ sémantique de la première⁵³. La situation est toutefois plus complexe que le dualisme bouddhiste/non bouddhiste, car, dans un contexte de dictature – et c'est bien là le trait commun aux deux dictatures successives, après 1962 et après 1988 – la confession bouddhique n'est pas en soi un rempart évitant d'être relégué au statut d'ennemi de la nation. Cela se vérifie au sein des groupes pa-o

52 — Houtman 1999 et Keeler 2017.

53 — Houtman 1999, p. 65 *sq.* et Walton 2015, p. 3-4.

avant qu'ils ne signent un cessez-le-feu après des années de guerre civile contre le pouvoir central birman, et cela se vérifie contre les bonzes eux-mêmes qui ont à subir les affres de la répression.

Le peuple associé à la communauté des moines peut constituer une force d'opposition à des pouvoirs centraux dépourvus de légitimité. C'est le cas, à maintes reprises, lors de la période coloniale où des moines s'illustrent dans leur opposition aux Britanniques, et c'est le cas lors des décennies de dictatures birmanes. « Retourner le bol à aumônes », *tebèk hmauk day* (par référence au bol avec lequel les moines font la quête de nourriture le matin), exprime la manifestation des bonzes signifiant par ce geste fort leur résistance au pouvoir colonial, leur opposition à la junte birmane, ou leur désaccord à l'égard d'une décision telle que l'augmentation du prix de l'essence à la pompe, suivie d'un appel à « faire grève ». Nous avons tous en mémoire le soulèvement du 8 août 1988 qui s'achève de façon dramatique, ou encore « la révolution safran » de septembre 2007. En élargissant la violence aux bonzes, la junte conforte le fait, s'il en est besoin, qu'une dictature, par définition, se passe de toute légitimité, au point de pouvoir se retourner contre la force symbolique dont elle semble tirer sa seule légitimité. Les années de guerre civile et ses prolongements actuels, y compris la situation en Arakan – que d'aucuns voudraient réduire à des enjeux religieux déconnectés des luttes armées opposant ailleurs l'armée et les minorités ethniques –, montrent que la seule légitimité d'une dictature est dans sa propension, au nom de l'unité nationale, à puiser dans ce puits sans fond que sont les « Autres » et à alimenter les nationalismes conflictuels.

L'éphémère transition démocratique a contribué à déplacer le curseur du risque unitaire – ou du moins présenté comme tel – au sens où le couple sangha/donateurs ne se tourne plus contre une junte toute puissante mais contre des minorités semblant mettre en péril l'unité nationale. Ces ennemis du peuple sont, par intermittence, les musulmans, cible habituelle et confortable de la xénophobie ordinaire à laquelle les événements en Arakan, en lien direct avec le mouvement nationaliste Ma Ba Tha⁵⁴, apportent toutefois une ampleur inconnue jusqu'alors. Ce sont aussi, potentiellement, les chrétiens qui se tiennent prudemment à l'écart de toute

54 — « Ma » pour *amyo* (အမျိုး), « lignée, sorte », que l'on retrouve dans les expressions *lumyo* « lignée, sorte de gens » (လူမျိုး) et dans *amyo tha* « lignée, sorte de fils » (အမျိုးသား), terme vernaculaire au champ sémantique très large dont une traduction possible est « peuple », pour en finir avec la notion de « race ». « Ba » pour *Bada* ou *Basa* (ဘာသာ), un terme d'origine pâlie dans lequel le religieux et le culturel sont consubstantiels du référent identitaire, en notant toutefois que les religions monothéistes se sont également approprié ce terme. « Tha » pour *Thatana*, « Sasana » (သာသနာ), en translittération, qui renvoie à la doctrine bouddhique – au sens de refuge dans les Trois Joyaux que sont le Bouddha, le Dhamma (la Loi) et le Sangha (la communauté des moines) – dans le contexte birman, terme que les religions monothéistes se sont également approprié.

intervention dans le champ politique et dont les maîtres mots sont la non-ingérence et la discrétion. Ce peut être enfin les minorités ethniques ou tout autre force constituée pouvant prêter le flanc à la xénophobie, y compris désormais les bonzes. Souvenons-nous de la *coding list* issue des recensements, et de ce n° 11 associé à la catégorie « Autres », sans plus de précision. Et pour cause, car dans cette logique de division, de suspicion et d'ostracisme, les ennemis potentiels sont partout, leur nombre et leur nature pouvant varier en fonction des contingences du moment. De manière dramatique, c'est, depuis le coup d'État du 1^{er} février 2021, l'ensemble de la société civile qui est devenue la cible de la junte.

N° 11 : le numéro des apatrides

Plusieurs termes vernaculaires permettent d'identifier ces « Autres » susceptibles – selon les mises en garde dont la propagande et la rumeur constituent les vecteurs privilégiés – de remettre en cause l'unité nationale :

Le plus controversé de ces termes est l'appellation très péjorative de *Kala*, vaste catégorie désignant en premier lieu les Indiens de peau noire. Les prêteurs sur gage de l'époque coloniale, les fameux Chettyar, sont des *Kala*, de même que les Népalis connus pour faire sécher les bouses de leurs vaches sur les murs en pisé de leurs maisons, les Sikhs dont l'image est la réussite commerciale supposée, ou encore les brahmanes *ponna* en dépit de leur aptitude à la géomancie très répandue dans la sphère bouddhique. Cette catégorie de *Kala* constitue à elle seule une source quasiment inépuisable dans laquelle on puise à volonté. Si les « *Negro* » – un terme soi-disant dépourvu de toute dimension raciste tant il est intégré au langage courant, comme peut l'être le mot *race* que la conception anglo-saxonne rendrait édulcoré de toute connotation raciste ou raciale – sont labellisés *kala*, les colons eux-mêmes sont désignés « *Kala blancs* », et *Kala* est devenu plus récemment un terme générique pour désigner, on l'a vu, les musulmans dans leur ensemble, d'origine chinoise ou non⁵⁵. La dimension raciale est dans tous les cas d'autant plus prégnante qu'elle s'exprime à travers le subconscient le plus ordinaire.

Les minorités ethniques – toutes confessions confondues, y compris les minorités d'obédience bouddhique – sont réunies sous

55 — Egreteau 2011 et Mersan 2016a.

le vocable *Taing-Yin-Tha*, « Fils du Pays Proche » ou « Vrai Fils du Pays », correspondant aux populations dites « indigènes » des États périphériques, les huit *national races* et leurs cent trente-cinq groupes ethniques, sans omettre les « territoires auto-administrés » et autres « 0,1 % » mentionnés précédemment.

Une troisième catégorie, improbable, a vu le jour sous la dictature après 1988 puis, par un effet miroir, lors de la récente transition démocratique. Il s'agit de cette part du clergé bouddhique dont les engagements nationalistes ne relèvent plus de la *Thathana (Sasana)*, c'est-à-dire de la doctrine à proprement parler, mais de la dimension culturelle et mondaine du religieux contenue dans *Bada/Basa* (ou *Badaye*). C'est ainsi que doivent être comprises les violences exercées contre les bonzes en 1988 puis en 2007, avec une égale violence que celles dont sont susceptibles de pâtir, en fonction des contingences, les *Kala* et les *Taing-Yin-Tha*. Qu'une part du sangha vienne à s'opposer au pouvoir central et ce n'est plus la dimension supramondaine (*lawkuktara*, du pâli *lokuttara*) du sangha qui l'emporte, mais la dissidence d'un groupe tombé dans la mondanité ordinaire (*lawki*, du pâli *lawkiya* ou *lokiya*). Outre le fait que leur statut même de bonze soit d'ailleurs mis en cause par la rumeur, les bonzes manifestants ont rejoint, aux yeux de la junte, le rang des ennemis. Car entrer en dissidence, c'est s'en prendre *de facto* à la « mère patrie » dont la junte se veut la garante. En s'en prenant violemment à cette frange contestataire du sangha, la junte n'a pas scié la branche sur laquelle repose sa seule source de légitimité; elle a, dans son acception, mis à terre un pouvoir constitué mettant en péril l'unité nationale.

La dernière catégorie – mais la liste n'est pas limitative – se compose des « étrangers », *Naingngan-Khya*, « pays autre ». On y trouve les partis politiques, les *external elements as the common enemy* et tous les boucs émissaires soumis au maelstrom de la « raison d'État ». « Pas d'ennemi, pas de nation⁵⁶ » : une assertion sans doute provocante comme le reconnaît son auteur Alexandre Tchoudinov, qui explique pourtant que ce système antinomique est un système aléatoire établissant, selon les normes fluctuantes du moment, un *distinguo* entre discrimination positive et xénophobie.

Non seulement les grandes catégories vernaculaires dans lesquelles sont ici regroupés et identifiés les ennemis de la nation

ne sont pas exclusives l'une l'autre, mais de nouvelles communautés prises pour cibles peuvent à l'envi être intégrées. « La fabrique d'ennemis⁵⁷ » fut et reste le propre des généraux durant les décennies de dictature, tout comme l'identification et l'assignation de communautés potentiellement déstabilisatrices pour la nation se révèlent indispensables aux dictateurs.

Altérité versus intérité

« Se libérer de la peur⁵⁸ », pour reprendre la formulation de Aung San Suu Kyi, c'est s'émanciper du piège identitaire, par définition exclusif et conflictuel, au profit d'un État cosmopolite à la fois intégrateur et respectueux de la diversité linguistique, culturelle et religieuse, tout en s'en tenant à l'écart. « Se libérer de la peur », c'est se dégager du joug de l'« altérité » au profit d'une « intérité » cosmopolite porteuse d'un projet collectif endossé par tous⁵⁹. Resituée dans le contexte de diversités sociales, culturelles et religieuses qu'est le paysage birman, la notion d'« intérité » définit un sentiment d'appartenance commune inhérente à la nature holistique de l'État. « L'État, c'est le vivre ensemble », écrit Hegel dans sa définition du patriotisme⁶⁰. La règle de citoyenneté unique encore manquante en Birmanie en constitue le prolongement direct, l'aboutissement d'un sentiment partagé par tous. Au vu du projet fédéral actuel et des nationalismes placés au-dessus de la concitoyenneté, c'est tout le contraire qui se produit en Birmanie.

Sortons un temps de l'étude de cas birman, au communautarisme par trop émotionnel, en apportant à la réflexion une dimension épistémologique dépourvue de tout esprit partisan ou idéologique. La réflexion que j'ai toujours conduite à propos d'espaces trans-ethniques trouve ainsi un écho chez deux auteurs, Rogers Brubaker et Frederik Cooper, à qui l'on doit la distinction entre « catégories de pratiques » et « catégories d'analyses » :

Le « discours quotidien d'identité » et la « politique identitaire » sont des phénomènes réels et importants. Mais la saillance contemporaine de « l'identité » en tant que catégorie de pratique ne nécessite pas son utilisation comme catégorie d'analyse⁶¹.

57 — Callahan 2003.

58 — Aung San Suu Kyi 1991.

59 — Beck 2005 et Demorgon 2005.

60 — Hegel 2016 [1820], § 268.

61 — Brubaker & Cooper 2000, p. 5 (ma traduction).

Et les mêmes auteurs de poursuivre :

Nous devons chercher à expliquer comment le processus et les mécanismes par lesquels ce que l'on a appelé la « fiction politique » de la nation – ou du « groupe ethnique », de la « race » ou d'une autre réalité putative – peuvent se cristalliser, à certains moments, comme une réalité puissante et convaincante. Mais nous devons éviter de reproduire ou de renforcer involontairement une telle réification en adoptant sans réserve des catégories de pratiques comme catégories d'analyse⁶².

Inclusif en apparence, le projet d'un État fédéral sur cette base ethniciante portée par la Constitution est une forme institutionnalisée d'agrégats culturels, dont l'une des conséquences est d'alimenter les germes conflictuels de l'altérité entre « eux » et « nous⁶³ ». Une altérité sur laquelle reposent les conférences passées et à venir de Panglong et entre lesquelles s'intercalent sept décennies de guerre civile. Aucun autre État voisin n'a suivi – tout du moins pas de façon aussi radicale et exclusive – cette voie ethnicisante. Principe exclusif par sa nature essentialiste, l'État-nation qu'est *de facto* la Birmanie dans sa configuration politique actuelle – c'est un choix politique et non un déterminisme historique – compte dans l'absolu autant d'entités discrètes qu'il y a de groupes ethniques, au contraire d'un État cosmopolite, principe inclusif dans sa propension englobante. La reconnaissance d'un cosmopolitisme d'État ressortit de ce qu'Ulrich Beck définit comme « la vision cosmopolitique de l'altérité » selon laquelle « les différences ne sont ni rangées dans une hiérarchie ni dissoutes dans l'universalité – elles sont tout simplement acceptées⁶⁴ ».

Islamophobie, nationalisme bouddhique, conflits ethniques..., c'est une tendance en tout point inverse à cette vision cosmopolitique de l'altérité qui a continué à être diffusée durant l'éphémère période de transition démocratique. L'approche pareillement ethnocentrée caractérise le projet fédéral birman qui, de 1947 à nos jours, d'un traité de Panglong à l'autre, entre lesquels s'insèrent soixante-dix années de guerre civile, s'applique à multiplier le nombre de minorités ethniques et religieuses assujetties à une majorité birmane et bouddhique. Sous couvert d'intégration, la reconnaissance officielle de chaque

62 — *Ibid.*

63 — Bernot 1972.

64 — Beck 2005,
p. 168.

nouveau groupe ethnique vient complexifier toujours un peu plus le puzzle identitaire. Je n'ose qualifier ce dernier de « bonne vieille mosaïque ethnique » tant il renvoie aux « identités meurtrières⁶⁵ » et autres « pièges identitaires⁶⁶ » à l'origine de décennies de guerres civiles dont on ne voit pas la fin – incluant la question rohingya – sur lesquelles n'en finit pas de s'abîmer la Birmanie contemporaine.

Faisant suite à plus de cinq décennies de dictature militaire, les élections de 2015 marquent un tournant démocratique décisif. La structure du jeu politique n'en continue pas moins, durant les cinq trop courtes années de transition démocratique, d'être conditionnée par cette même interaction tripartite : le pouvoir central à dominante civile, les minorités ethniques et religieuses, et le couple clergé/société bouddhique qui en restent les principales composantes, l'armée n'étant plus seule sur la scène politique. Les élections de 2015 contribuent ainsi à faire voler en éclats non pas la structure tripartite de la société birmane en tant que telle, mais les rapports unissant le clergé bouddhique et ses donateurs, le pouvoir central et les minorités. Si les différents acteurs de la vie politique gagnent en liberté d'expression, leur autonomie nouvelle les confronte à des questions existentielles touchant à leur identité propre, au fonctionnement même du jeu démocratique, ainsi qu'à leur rapport à l'État. Ce qui pose question n'est certes pas la légitimité des uns et des autres, ni même la place de chacun des acteurs au sein du processus démocratique en cours. Ce qui pose question dans le contexte birman postindépendance est l'impossibilité de concevoir un État intégrateur, qui soit à la fois libéré des intérêts particuliers et respectueux des libertés de chacun. Et c'est bien là que réside toute la difficulté d'inverser le mode opératoire en vue de ne plus conditionner l'émergence d'un État à ses communautarismes ethniques et religieux. Cela implique, comme le suppose Nick Cheesman, d'en finir avec cette mobilisation des nationalismes placés au-dessus du critère de citoyenneté⁶⁷, et aussi, comme le suggère Kofi Annan dans son rapport⁶⁸, de mettre un terme aux trois citoyennetés basées sur l'ancestralité afin de leur substituer une citoyenneté unique.

Tant que la logique du traité de Panglong de 1947 et des affres qui s'ensuivent – soixante-dix années de guerre civile tout de même, dont quelque cinquante ans de régime dictatorial – restent la référence,

65 — Maalouf 1998.

66 — Agier 2013b.

67 — Cheesman 2017.

68 — Advisory Commission 2017.

le projet d'un État fédéral sur cette base ethnique continuera vraisemblablement de s'embourber. Dans le contexte actuel, lorsque prendra fin le drame humanitaire frappant les Rohingya, dans ce système mobilisant les antagonismes opposant les armées « rebelles » à l'armée birmane, il est légitime de se demander vers quelle nouvelle cible se reportera le conflit communautariste ? À l'instar des musulmans établis dans le reste du pays, les minorités chrétiennes restent prudemment silencieuses, se sachant une cible potentielle. « Cela ne relève pas des questions religieuses, c'est politique », martèlent les unes après les autres les autorités chrétiennes et musulmanes, manière polie de clore le sujet et de passer à autre chose. Peine perdue. Les enclaves de travailleurs migrants du centre-ville de Bangkok m'y ramènent.

C'est en effet dans ce contexte déchiré que toute une frange de la population – paysans des campagnes et des montagnes, des villes parfois, adolescents désœuvrés et sans perspective de jours meilleurs – franchit la frontière birmane. Parmi ces laissés-pour-compte, les travailleurs migrants établis dans les enclaves du centre-ville de Bangkok, main-d'œuvre étrangère, à majorité birmane, peu coûteuse, travaillant à la construction des gratte-ciel de la mégapole thaïlandaise, sont un témoignage poignant de l'état de la Birmanie contemporaine.

Des sentiers de l'exil aux enclaves de Bangkok

LES SENTIERS DE L'EXIL

Dans les hautes terres de Birmanie ou dans la vallée de l'Irrawaddy, partout où les enquêtes m'ont conduit depuis le début des années 1990, les déplacements de populations se sont imposés. Et pourtant, du fait sans doute de l'imbroglio linguistique, culturel et religieux dans lequel j'ai essayé d'y voir un peu clair, du fait sans doute aussi de mon intérêt focalisé sur les réseaux d'échanges villageois et les espaces transethniques, la portée de ces déplacements volontaires ou forcés n'a pas retenu toute mon attention. Ce n'est que plus tard, lors de mes années d'affectation en Thaïlande, de 2012 à 2016, que je réalise combien les enclaves de travailleurs migrants du centre-ville de Bangkok en constituent le prolongement. L'exiguïté des alignements en tôle ondulée distants des chantiers de construction se substitue bien sûr à l'espace villageois en symbiose avec l'espace cultivé. Mais dans ce contexte urbain et transnational, je retrouve une condition cosmopolite similaire à celle rencontrée dans les hautes terres de Birmanie.

Dans l'État Chin, à la frontière indo-birmane, sur le chemin pentu conduisant à Falam, la capitale régionale, une famille descend le sentier à la queue leu leu ; la stature de chacun des membres disparaît déjà derrière les paniers de rotin – à bandeau frontal pour les femmes, à joug d'épaules pour les hommes – surchargés de casseroles, de vêtements, de couvertures, d'outils et autres objets du quotidien. Le trajet qu'ils sont accoutumés de faire pour se rendre à l'essart ou au marché le plus proche est cette fois-ci un voyage sans retour prévisible, du moins pas dans l'immédiat. Ils partent prendre

le bus pour rejoindre Kalaymyo, dans la lointaine plaine rizicole de la Chindwin, certains projetant même de poursuivre jusqu'à Mandalay, en Birmanie centrale. Et dans le village de Mankheng où nous arrivons peu après, comme dans tous les villages sans exception où nous nous sommes rendus et ceux où nous devons par la suite nous rendre, les maisons sont vides. La plupart des habitants sont partis chercher du travail ailleurs. Les uns provisoirement, en tant que conducteurs de caravanes – mules lourdement chargées ou troupeaux de chèvres –, en tant que saisonniers agricoles ou cantonniers se rendant au Manipur et au Mizoram voisins. Les autres vers Delhi ou Kuala-Lumpur dans l'espoir d'y gagner le statut de réfugiés, porte d'accès à l'Occident, tandis que d'autres ont Dubaï en ligne de mire¹.

Dans l'État Kachin, à la frontière sino-birmane, les traces de la guerre civile restent très prégnantes, les fortins militaires et leurs doubles ou triples rangées de bambous taillés en pointe donnent à imaginer le pire. Le récit de vies brisées envahit la mémoire collective. Les uns racontant la perte de leurs proches, enrôlés de force tantôt dans « l'armée rebelle », tantôt dans l'armée birmane. Bien des années plus tard, dans les années 2000, dans les villages de l'État Kachin où j'ai pu me rendre, car, du fait du conflit qui perdure, l'accès au terrain y reste plus difficile qu'ailleurs, la jeune génération a pour la plupart rejoint Mandalay puis Lashio, porte d'accès au Yunnan chinois, mais aussi Rangoun, pour, de là, tenter sa chance vers les mégapoles transnationales.

Dans l'État Shan, frontalier avec le Laos et la Thaïlande, j'ai vu les habitants de plusieurs quartiers de Taungyi – et ceux des berges de l'Irrawaddy à Mandalay à la même époque – être contraints, dans les années 1990, de démonter leurs propres maisons, planche par planche, clou par clou, pour les reconstruire dans la plaine en contrebas. Quelques années plus tard, le site a en partie réussi sa reconversion en devenant à échelle locale un pôle industriel relativement prospère ; tel un raccourci caricatural, une route sépare d'un côté la ville nouvelle industrielle et de l'autre le terrain de golf fréquenté par les généraux.

Tout le pays porte la trace de la dictature et des conflits armés. Faisant suite au cessez-le-feu signé en 1995 entre la Pa-O National

1 — Danel-Fédou & Robinne 2007 et Baujard 2008.

2 — À Kakku, aucune des recommandations de Pierre Pichard n'a été entendue. Les chèvres ne viennent plus brouter au pied des temples afin de les protéger de la végétation intempesive. Et les stûpas ont été recouverts à la truelle d'une couche de ciment qui aspire l'humidité en la faisant remonter le long des briques, en lieu et place d'un mélange de latérite, de paille de riz et de poils de buffle : c'est grâce à cette solide couche de stuc que le site est resté si bien préservé jusqu'à nos jours avant que n'en soit entreprise la réfection. Je n'ai pas osé lui dire ce qu'est devenu depuis lors ce petit hall d'ordination au toit aérien, au simple muret en pisé, rejoignant à leur base les épais poteaux porteurs en teck, entouré de deux rangées de bornes en marbre blanc à chacun des points cardinaux, marques symboliques de la sacralité du lieu. À la place, désormais, un imposant bâtiment coloré, à la toiture étagée rutilante, summum du kitsch dont l'art bouddhique contemporain détient le secret.

Army et l'armée birmane, l'accès au site religieux de Indein, au sud-ouest du lac Inlé, si touristique de nos jours, n'est autorisé qu'à partir des années 2000. Et celui de Kakku à partir des années 2010. Pierre Pichard, architecte archéologue, membre de l'École française d'extrême Orient (EFEO) et expert auprès de l'UNESCO, l'auteur entre autres du monumental inventaire de Pagan, que j'ai la chance d'accompagner parfois avec son théodolite ou son décamètre à ruban dans les entrailles des temples, a la gentillesse de m'inviter à une mission d'expertise sur le site de Kakku². Nous sommes reçus par Aung Kham Hti, chef historique de la Pa-O National Organization et de son bras armé qui a pactisé avec l'armée birmane, s'assurant le contrôle de la manne touristique et des investissements économiques débridés. La route Taungyi-Kyaukmay reste néanmoins toujours fermée, et dans la région tout suinte la violence armée, malgré les cessez-le-feu et le tourisme. Comment ne pas avoir à l'esprit le pont du petit train qui tournicote à l'intérieur de la cuvette formée à cet endroit par les collines, protégé jusqu'à ces dernières années par une guérite à l'ombre de laquelle somnolent quelques soldats et d'où pointent les canons du creux de la fenêtre de tir ? Ce qui a longtemps été un point de contrôle stratégique de la circulation des biens et des personnes n'est plus qu'une curiosité touristique : deux wagons, un pour les marchandises et un pour les routards en quête d'aventure, les locaux lui préférant désormais la route, beaucoup plus rapide et moins sujette à déraillement.

Artères commerciales entre la Chine et la Birmanie, les routes Mandalay-Taungyi, Mandalay-Lashio, et Mandalay-Rangoun sont barrées par de multiples postes de contrôle, fixes ou mobiles, générant à chaque fois des embouteillages indescriptibles, comparables à ceux occasionnés par l'état des routes et l'embourbement des camions en période de mousson. Côté thaï de l'État Shan, à Mae Sot, dans ce que d'aucuns appellent la « Petite Birmanie », j'assiste à plusieurs reprises, dans les années 1980 et 1990, au départ précipité de villageois fuyant les combats côté birman, franchissant le pont qui fait frontière pour trouver refuge par colonnes entières dans les campements du stade municipal aménagé à cette intention par les autorités thaïes. Le tout de façon précipitée mais sans panique aucune, car le fait est coutumier.

La déterritorialisation forcée, la paupérisation croissante, les pressions et humiliations en tous genres, les entraves à l'accès aux soins et à l'éducation, la misère endémique renforcée par la politique d'arrachage des pieds de pavot, la question de la citoyenneté et le casse-tête de l'obtention d'une carte d'identité passé 18 ans... À tous égards, les populations des hautes terres, des minorités ethniques et religieuses en général, sont les victimes collatérales des conflits interethniques et de la xénophobie dictatoriale. Rien d'étonnant, dans ce contexte, à ce que les ouvriers migrants des enclaves de Bangkok soient pour la plupart originaires de l'État Shan, ainsi que des États Môn et Karen, également frontaliers avec la Thaïlande.

Ajoutées à la politique de la répression, de la peur et de l'humiliation, les décennies de dictature ont contribué à appauvrir les ressortissants d'un pays autrement riche en ressources humaines et économiques. Les frontières se sont fermées et les gens ont courbé le dos, d'autres ont pris les armes, d'autres encore ont choisi l'exil, quand la masse de la jeune génération oisive, s'adonne à l'alcool bon marché et aux drogues, deux substances quasiment aussi courantes que le riz – et moins chères. La Birmanie contemporaine porte encore ce fardeau et il serait vain de chercher à isoler les raisons de l'exil massif observé ces deux dernières décennies. Elles sont multiples, contingentes de l'instabilité qui prévaut en Birmanie, y compris durant la trop courte transition démocratique, en plus d'être indissociables du processus de globalisation. Faisant suite à la crise économique de la fin des années 1990, à l'élargissement de la Communauté économique de l'ASEAN au milieu des années 2010 et à l'instabilité politique des pays du Sud-Est asiatique, parmi lesquels la Birmanie et la Thaïlande, l'Asie du Sud-Est a fait l'objet d'une augmentation des flux migratoires. Les mégapoles Bangkok, Kuala Lumpur et Singapour, auxquelles il conviendrait d'ajouter Hong Kong et Delhi, en constituent ces dix ou quinze dernières années les épencentres.

Plongeurs dans les restaurants à Kuala Lumpur, employés de maison à Hong Kong, Bangkok ou Singapour, ouvriers non qualifiés en usines ou sur les chantiers de construction immobilière à Dubaï, Dacca et Bangkok, marins sur les chalutiers de Mahachai ou sur les cargos au long cours, traducteurs du tourisme médical à Bangkok et

Delhi, intervenants dans des ONG tournées vers l'aide aux migrants, etc., les Birmans constituent une manne dans la filière internationale des emplois non qualifiés. Tous évoquent un exil pour cause de survie économique. Mais, aussi prégnant que soit le sentiment d'abandon face au désœuvrement, aux faibles sources de revenu et à l'absence de perspective, isoler ces raisons d'un contexte plus global ne fait toutefois pas sens. Car pour la Birmanie, la précarité est directement corrélée au régime dictatorial dont la vindicte repose sur la peur, l'assujettissement, l'humiliation, en plus de l'assèchement intellectuel, de la xénophobie ethnique et religieuse et des décennies de guerre civile, sans que n'y puisse mais la transition démocratique. Bien que la pauvreté soit de manière générale la seule raison invoquée par les travailleurs migrants pour justifier l'exil, la décision du départ à l'international est fondamentalement consubstantielle de l'instabilité politique, de la réification ethnique à marche forcée et de la fragilité économique en Birmanie. Tentant de s'échapper de cette nasse d'incertitude, les migrants naviguent à vue, avec pour seul objectif le bien-être de leurs proches à défaut de l'amélioration de leurs propres conditions de survie.

Les obstacles administratifs ajoutent plus à l'anxiété du départ qu'ils n'entravent le flux migratoire. Certains sont porteurs d'un visa dit « MoU » (pour *Memorandum of Understanding*), faisant suite à l'accord-cadre entre deux entreprises partenaires thaïe et birmane. Ceux-là sont à ce titre détenteurs de papiers officiels, sans préjuger bien sûr des conditions de travail. Les travailleurs disposant d'un tel visa y voient néanmoins une source d'incertitude supplémentaire car le visa MoU s'accompagne de l'obligation de retourner en Birmanie tous les deux ans, sans assurance aucune concernant le renouvellement, ni du visa ni du contrat de travail, en plus du surcoût induit par le voyage et les frais administratifs. Il faut compter environ un mois pour la délivrance du visa à Yangon. Ko Maw-Zaw, originaire de la région de Pegu, doit cumuler des petits boulots pour financer son séjour pendant la période d'attente qui peut s'échelonner sur plusieurs semaines.

Les premiers visas MoU sont apparus en 2004, principalement parmi les grands groupes de construction immobilière ou les usines de confection. Les autorités thaïes et birmanes sont convenues de

généraliser le visa MoU à partir de 2020. Un sourire équivoque jaillit dans le regard de certains qui affirment sans autres détails que cela revient à « légaliser le trafic des femmes », instituant un nouveau réseau de prostitution en provenance d'Isan, jusqu' alors, au nord-est de la Thaïlande. La perspective du MoU soulève un rictus chez d'autres qui rappellent que le responsable du service de l'ambassade de Birmanie, en charge d'assister les travailleurs migrants, prélève illégalement la somme de cent bahts par personne. Après vérification, il est effectivement démis de ses fonctions fin 2019 et rappelé en Birmanie afin d'y être jugé.

Les Birmans sont de plus en plus nombreux à bénéficier d'un visa MoU. Ko Myint-Win ne s'en plaint pas, car c'est grâce à ce visa, dit-il, qu'il a obtenu un emploi en tant que poseur de chapes de béton. Il a néanmoins dû patienter huit mois : « Le plus drôle c'est que de paysan journalier me voilà ouvrier journalier. » Mais la grande différence réside dans le fait que, pour au moins deux ans, c'est-à-dire la durée de validité de son visa, il a un travail quotidien et donc un revenu régulier : quatre cents bahts (environ onze euros) par jour, sans les heures supplémentaires. Il songe déjà renouveler deux années supplémentaires. Conçu pour uniformiser les formalités administratives et contrôler le flux migratoire, le visa MoU devient néanmoins un souci sans nom pour toutes celles et tous ceux qui sont employés depuis des années, soit de façon illégale, soit par des expatriés dans l'impossibilité de délivrer un contrat de travail. Celles et ceux qui ont jusque-là réussi à circuler dans ce dédale administratif sont, cette fois, au pied du mur.

Pour le moment, la grande majorité des migrants bénéficie encore d'un permis de séjour frontalier, exclusivement limité au district où ils se sont fait enregistrer au passage de la frontière. Ils en outrepassent bien sûr les droits dès lors que le seul objectif est de rejoindre Bangkok, bien au-delà, donc, des limites autorisées. Un nombre plus limité de migrants en quête de travail fait le choix de partir avec un visa touristique. Mais après un ou deux renouvellements, ils laissent, désabusés, courir la date de validité du visa. Ceux-là tentent alors la voie de la régularisation par l'intermédiaire de leur employeur. À moins qu'ils n'optent pour une stratégie différente, celle de la reconnaissance de demandeur d'asile politique par

le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR) avec, à la clé, la possibilité d'un visa pour les États-Unis et les pays occidentaux. Delhi reste à ce jour une destination privilégiée où « l'identité réfugié » s'impose³.

Avec ses cinq frontières, la Birmanie fuit de toute part, comme un tuyau percé. Le franchissement illégal de la frontière n'en relève pas moins, à chaque fois, d'un parcours d'obstacles à haut risque. Nyen est native d'une région frappée par les conflits ethniques. Karen, de confession bouddhiste, célibataire endurcie, sans autre emploi que la garde de ses vieux parents et de sa sœur déficiente mentale, elle a vingt-quatre ans lorsqu'elle se résout finalement à franchir le pas et à se rendre en Thaïlande. Une décision compliquée à cause des contrôles douaniers, de l'anxiété de rentrer dans la clandestinité, des méandres administratifs à emprunter en vue d'une régularisation et de la recherche d'un premier emploi. Mais l'absence de toute perspective d'avenir autre que cette désolation ainsi que la conviction qu'elle serait ainsi plus utile à ses parents font tomber ses dernières réticences.

Nyen est un nom d'emprunt que lui attribue un bonze sur la base de calculs astrologiques; c'est sous le nom de Kanda, un nom thaï d'origine pâlie, qu'elle est toutefois identifiée sur son permis de travail; elle s'appelle en réalité Ta Choe, un nom qu'elle rechigne à dévoiler, que personne n'utilise, sauf à la maison, car la consonance baw kayin rend par trop identifiable son origine karen. Elle est née en 1396 de l'ère birmane, ce qui lui fait quarante-deux ans, dont dix-huit passés en Thaïlande. Son village natal, In-Naw-Teippan, dans le canton de Hlaing Bway, est à peu près à une heure de voiture de la frontière thaïe. L'idée de partir s'impose un jour, au détour d'une rencontre, une vague connaissance de passage dans le village en provenance de Thaïlande, une matrone à la voix cassée, portant dorures et dépensant sans compter comme à chacun de ses allers-retours: une promesse à elle seule. Nyen se laisse convaincre.

Le mari de la recruteuse, un thaï, est actuellement en prison, pour meurtre dit la rumeur. Du temps de sa splendeur, il s'est forgé une solide réputation en tant que trafiquant d'antiquités birmanes et passeur de sans papiers⁴. C'est dans son pick-up que Nyen franchit la frontière avec deux autres connaissances qu'elle a, depuis,

3 — Baujard 2008.

4 — Un mot sur la terminologie. De préférence à « migrant » ou « migration », que l'on trouve malgré tout au fil du texte, le choix du terme « exil » permet de « déjouer l'opposition binaire migrant-réfugié », m'appropriant en cela la distinction établie par Calabrese & Veniard, p. 24. « Exil » évoque l'idée de contrainte, sans que cela préjuge de la nature ou de l'intensité de la contrainte, ou du volontariat. Ces choix terminologiques insistent aussi sur le fait qu'« exil », pas plus que « réfugié » ou « sans papier », ne saurait être apparenté à une identité. Comme le soutient très justement Frédérique Fogel, ce sont là des conditions qu'il importe de ne pas communautariser, de ne pas essentialiser, raison pour laquelle elle a choisi d'écrire « sans papier » sans trait d'union (Fogel 2019, p. 19).

perdues de vue. Après deux nuits à Mae Sot, elle atteint Nakhon Sawat, cachée sous un chargement de fruits à chacun des nombreux points de contrôle. Elle a la chance de trouver assez rapidement un emploi dans un atelier de tissage. Un premier emploi bien rémunéré, de quoi envoyer de l'argent à ses parents dès qu'un intermédiaire en partance pour sa région natale en donne l'opportunité ; et même de quoi s'acheter un collier en or à l'issue de la première année, non pas une parure, un investissement plutôt, « en cas de coup dur ».

Sur les six membres que compte la fratrie, quatre vivent à Bangkok : Nyen, deux de ses sœurs, célibataires comme elle, son frère cadet ainsi que sa femme et leurs deux enfants. Bien que leur sœur aînée veille sur les parents, la santé mentale d'une cadette l'oblige à rentrer au village plus souvent et plus longtemps qu'elle ne le voudrait. Une fois par an en moyenne. La semaine du jour de l'an, en avril-mai selon le calendrier lunaire, est pour tous le métronome du retour au pays, car c'est la seule période de l'année comptant autant de jours fériés, de cinq à sept jours selon l'employeur. Une période transitoire, tant sur le plan du cycle immuable des saisons – les premières averses annonciatrices de la mousson peinent à rafraîchir l'air au plus fort d'une saison sèche à bout de souffle – que du cycle sans fin des renaissances dans l'une des trente et une régions inférieures ou supérieures en fonction du *karma* de chacun, ce « déterminisme de la rétribution éthique⁵ », dans l'acception bouddhique du terme.

Que l'on soit bouddhiste ou non, la descente sur terre de Sakra une fois l'an est l'occasion pour tous de partir voir les siens au pays durant cette semaine sabbatique. C'est la seule période de l'année où salariés du public comme ceux du privé bénéficient de quelques jours de vacances. Le nouvel an équivaut donc, pour tous les migrants, sauf empêchement insurmontable, à un retour au pays. Le passage de la frontière n'est toujours pas une formalité pour Nyen. Environ un an après son arrivée en Thaïlande, un contrôle policier l'entraîne dans les pires tracasseries, elle et ses proches, à la suite de quoi elle est refoulée *manu militari* à la frontière birmane. Elle reste discrète un an durant avant de retourner à Bangkok. L'obtention des papiers n'en reste pas moins, depuis lors, un véritable casse-tête. Confrontée au mouvement perpétuel des lois migratoires, perdue dans ses multiples

5 — Weber 1996
[1916-1917], p. 465.

certificats et ses explications, telle démarche étant remplacée par telle autre pour l'obtention d'un document bientôt obsolète, Nyen continue d'avoir le plus grand mal à s'y retrouver dans toute cette paperasserie. Et pour cause, le dédale administratif à travers lequel elle navigue depuis dix-huit ans est un parcours d'obstacles, à coloration arc-en-ciel : il a fallu d'abord obtenir la carte verte, ou carte de travailleur, *alup-thema kat* en birman, valable un an jusqu'à sa disparition en 2016. Puis la carte rose obtenue après un an de détention de la carte verte, valable également un an. Passé deux années de présence en Thaïlande, les démarches doivent être engagées pour l'obtention d'un passeport de travail. Il faut pour cela présenter un certificat de travail, *ko tha* en thaï, délivré par l'employeur. Sans ce certificat, aucun document administratif ne peut être établi. Une attestation provisoire est attribuée le temps de la délivrance du passeport de travail.

Les démarches doivent être engagées longtemps à l'avance car ce document est de tous le plus difficile à se procurer. Outre le certificat de travail, les papiers de toute la famille doivent au préalable être réunis, une prouesse en Birmanie, surtout dans les régions reculées :

- attestation de domicile (*ein-taung-su lu-u-ye sa-yin*) délivrée par les autorités villageoises ;
- carte verte, disparue depuis lors ;
- carte rose en cours de validité attestant un séjour de deux ans en Thaïlande ;
- deux copies du livret de famille (*tho law sip sam* ou *pum san te hsay*) ;
- deux copies du certificat de travail de l'employeur.

Une fois tous ces documents réunis, le document provisoire peut alors être délivré. S'ensuit alors la course aux documents suivants :

- passeport rouge ou passeport de travail reconnu par les autorités birmanes et thaïes. Il permet de travailler dans les deux pays exclusivement. Sa durée de validité est de deux ans, sous réserve que le document soit visé par les autorités tous les trois mois (quatre-vingt-dix jours, exactement). Y figurent les informations suivantes : le numéro d'enregistrement

- attribué pour chaque nationalité, le nom du détenteur de la carte (elle a choisi son nom thaï), le nom des parents, le nom et l'adresse de l'employeur, une photo d'identité;
- carte de santé (*hsé-yon lèk-hmat* en birman, littéralement « carte d'hôpital »), nécessaire pour obtenir le permis de travail;
 - passeport bleu. Il est impératif d'établir un permis de travail avant la fin des trois mois de présence légale en Thaïlande. Délivré par le Département du Travail, sa validité est de deux ans.

L'obtention de ces papiers a un coût : dix mille neuf cents bahts pour un visa, six mille cinq cents bahts pour un passeport rouge temporaire valable deux ans, trois mille huit cents bahts pour un permis de travail valable deux ans. Soit un montant total d'environ vingt et un mille deux cents bahts (cinq cent quarante-neuf euros), une somme conséquente si on la rapporte au salaire mensuel d'un travailleur migrant estimé à environ dix mille bahts (trois cents euros), l'équivalent de deux mois de salaire en Thaïlande.

La politique de régulation migratoire, toujours plus contraignante, connaît un nouveau tour de vis en 2018. Alors que Nyen compatit au sort de son amie So Toe, la voici cette fois dans une situation encore plus insoluble, car, à deux ans près, elle ne peut se prévaloir de vingt ans de résidence en Thaïlande. Ses employeurs, des Britanniques à la retraite – « Oh vous savez nous sommes Écossais, alors la défaite de l'équipe d'Angleterre de rugby... », me sourit l'homme, en gonflant les joues lors d'un trajet dans l'ascenseur –, n'ont pas autorité pour établir un contrat de travail en bonne et due forme. « Je trouverai une solution », dit Nyen, évasive. La multiplication des contrôles au faciès s'intensifie, de même que les descentes de police dans les milieux associatifs, dans les enclaves et jusque sur les chantiers, ajoutant un peu plus à l'anxiété de chacun.

So Toe est de celles qui s'en sortent bien. Connue sous le nom de Kimu, « mignonne », en baw karen, sous celui de May Htin Hlaing en birman, elle s'appelle donc So Toe en thaï, le seul nom qui figure sur ses papiers. Son cas paraît pourtant désespéré en 2017, lorsque des proches l'appellent en catastrophe. Elle est convoquée par le service d'immigration dans le nord du pays où elle est censée

résider en tant que migrante frontalière. Aucune panique derrière sa préoccupation, répétant seulement qu'elle doit partir. Elle se démène alors dans l'urgence pour faire valoir vingt ans de présence en Thaïlande. Explications : après le décès de son père, elle est adoptée par sa tante, alors réfugiée dans un camp. Elle a alors neuf ans et a dû être enregistrée pour résider dans ce camp et aller à l'école thaïe. Cela semble avoir été une stratégie de la part de sa famille, car elle séjourne en réalité plus souvent en Birmanie qu'en Thaïlande, sa tante lui imposant des allers-retours répétés afin de prouver dès cette époque qu'elle habite en permanence en Thaïlande. Par chance, So Toe réussit, vingt ans plus tard, à mettre la main sur les justificatifs : « Je suis thaïe », dit-elle en exhibant sa carte d'identité flambant neuve. Elle ajoute, en pointant le doigt sur son numéro de citoyenneté : « Le chiffre 8, devant, veut dire que je suis Baw Karen. »

Sur les vitres du métro aérien défilent les reflets de la ville la nuit. Me revient à l'esprit le principe de classification raciale de la *coding list*⁶ utilisé en Birmanie par les services d'immigration. Ce parcours effréné d'acquisition de papiers renvoie au paradoxe souligné par Marc Augé selon lequel « on ne conquiert son anonymat qu'en fournissant la preuve de son identité⁷ ».

Dans ce contexte administratif et policier toujours plus tendu, l'obtention du statut de réfugié devient parfois un objectif. La date de validité des permis de séjour est en général assez vite dépassée, par lassitude de devoir faire tous ces allers-retours incertains, par manque de temps libre, par crainte de perdre son emploi, aussi précaire soit-il, et bien sûr à cause des frais occasionnés : « À quoi bon retourner cinq jours en Birmanie si c'est pour dépenser plus que mon salaire d'un mois », dit So-Ta-Oo, désabusé. L'enregistrement auprès du HCR s'impose parfois comme la seule issue possible. Peu à peu, le statut de demandeur d'asile remplace ou se superpose à celui de travailleur migrant. Mais le parcours est, là encore, semé d'embûches et l'attente devient un mode de vie⁸, ou son strict opposé : « Attendre me tue », affirme une réfugiée dans un camp à Berlin⁹. Au cours d'une conversation, Nyen évoque la rumeur selon laquelle la recruteuse de migrants rencontrée au village, l'épouse du gangster qui lui a fait passer la frontière dans son pick-up, a obtenu, après son divorce, la fameuse carte verte lui ouvrant les portes des

6 — Voir *supra*,
p. 146 *sq.*

7 — Augé 1992, p. 128.

8 — Baujard 2008
et Bentz 2017.

9 — Dilger & Dohrn
2016, p. 63.

États-Unis ; elle y résiderait depuis lors. C'est grâce à cette même carte délivrée en Malaisie que le mari de Ma Thway a pu, lui aussi, rejoindre les États-Unis.

Si l'obtention du statut de réfugié s'impose donc parfois comme une stratégie, elle reste à ma connaissance marginale dans la dynamique des migrations intra-asiatiques. La Thaïlande est confrontée à ce paradoxe : d'un côté, réguler l'afflux exponentiel de migrants en provenance de Birmanie, du Laos ou du Cambodge et, de l'autre, accueillir une main-d'œuvre non qualifiée, peu onéreuse, dont elle a besoin. Les passages frontaliers, clandestins ou non, sont à ce point denses qu'ils concurrencent la dynamique migratoire des paysans isan vers Chiang Mai et Bangkok. Jusqu'à récemment encore, disons la première décennie des années 2000, la plaine rizicole du Nord-Est (le sens de *Isan* en thaï) est le principal réservoir de main-d'œuvre dans les zones urbaines. Les aides gouvernementales attribuées par Thaksin, ajoutées au développement simultané d'un réseau autoroutier, contribuent tout à la fois au décloisonnement économique de l'Isan et à la sédentarisation de la population. Une tendance amplifiée dans les années 2010 par l'implantation d'une industrie sucrière grande pourvoyeuse de main-d'œuvre. Les conditions sont dès lors réunies pour l'émergence des enclaves urbaines à dominante transnationale.

La tentaculaire Bangkok voit ainsi se développer, en sa périphérie comme en son centre, un entrelacs de zones industrielles, de villes ouvrières, de quartiers corporatistes et d'habitats précaires d'un genre nouveau que les autorités tentent de réguler. Se substituant aux anciennes – j'allais dire traditionnelles – voies migratoires d'Inde, de Chine et du Moyen-Orient, la dynamique intra-asiatique qui se met en place voit l'émergence d'un cosmopolitisme inhabituel, entre pays limitrophes, avec franchissement par voies terrestres des frontières. Un cosmopolitisme certes d'un genre nouveau, mais tellement représentatif du paysage composite que sont les hautes terres de Birmanie et dont est empreint le Sud-Est asiatique dans son ensemble. Migrants de Birmanie, du Laos et du Cambodge se bousculent à l'entrée de l'entonnoir qu'est la Thaïlande. La misère, non pas du monde mais des pays voisins, s'y engorge. Les enclaves sont la résultante non programmée de cette géopolitique en cours.

Elles apparaissent après la crise économique et financière des années 1990, dans le sillage de la globalisation, des grands corridors de développement de l'ASEAN et de la bulle immobilière qu'est Bangkok. Témoins de cette époque, d'imposants immeubles en voie d'achèvement, dont on devine l'intention luxueuse derrière les rambardes gréco-romaines décrépies, les étages ouvrant dans le vide et les escaliers sans protection, dans lesquels s'aventurent la nuit quelques intrépides, malgré les rondes et les morts. Et tandis que croupissent en l'état ces tours inachevées, une frénésie immobilière s'empare de nouveau de la ville, jungle foisonnante de bureaux, de galeries marchandes et d'appartements de standing, dont l'opacité des façades en verre augure l'éclatement de la bulle à venir.

La configuration des nouveaux flux migratoires, transnationaux et intra-asiatiques, explique l'un des traits les plus remarquables, et sans doute l'un des plus inattendus de mes enquêtes, à savoir la similarité entre, d'un côté, la dimension cosmopolite dans laquelle me plongent les enclaves de Bangkok, et, de l'autre, l'environnement rural des hautes terres de Birmanie où l'imbrication des diversités linguistiques et culturelles est elle-même une constante. Transcendant les contextes rural et urbain, et quelle que puisse être leur dimension régionale ou transnationale, les hautes terres et les enclaves nous font rentrer de plain-pied dans l'hétérogénéité des carrefours sociaux. Dans les deux cas, les dynamiques des réseaux d'échanges et d'entraides jouent un rôle plus important dans les processus de formation et de recomposition du social que les frontières qu'elles traversent, mais auxquelles elles sont le plus généralement réduites. Dans les enclaves, j'ai retrouvé une diversité de peuplement dont les origines me renvoient aux populations des hautes terres parmi lesquelles j'ai travaillé des années durant. En y songeant, aussi loin que me ramènent dans l'espace et dans le temps les enquêtes de terrain en Birmanie comme en Thaïlande, je ne conçois pas de paysage social qui ne soit aussi un carrefour¹⁰. Fondamentalement, ce qui fait sens dans les États Chin, Kachin ou Shan aussi bien que dans les enclaves de Bangkok, c'est la diversité linguistique et culturelle, les réseaux d'échanges, et l'équilibre instable mais effectif de tout paysage hétérogène. Cela étant, mon intention n'est certainement pas de réduire à quelques universaux des contextes autrement différents.

10 — Robinne 2008
et Robinne 2010.

Mais s'agissant de personnes de mêmes origines, ayant expérimenté dans leur région natale comme au transnational un même vécu hétérogène et cosmopolite, et ayant partagé un même ressenti, celui de minorités dans leurs rapports aux pouvoirs centraux, de Birmanie et de Thaïlande, il n'est pas insignifiant de tâcher de comprendre le mode opératoire par lequel les paysages hétérogènes prennent corps, se structurent, se modulent ou, à l'inverse deviennent des territoires de désocialisation. Car, je le répète, tel est bien le propos de cet ouvrage : non pas l'exil à proprement parler, ni bien sûr les relations interethniques, mais la profondeur sociologique d'espaces de dispersion pris pour objet d'étude.

Différents jeux d'échelle sont envisagés, aux niveaux régional, national et transnational, tenant pour acquis que la vision du monde par rapport à soi est proportionnelle à l'échelle envisagée. Il suffit, pour s'en convaincre – et il semble qu'il le faille encore –, de se replonger dans l'analyse d'Émile Durkheim et Marcel Mauss sur « quelques formes primitives de classification » :

Ce qui est ainsi réparti, ce n'est pas l'espace mondial, c'est seulement l'espace occupé par la tribu. Clans et choses sont orientés, non pas encore d'après les points cardinaux, mais simplement par rapport au centre du camp. Les divisions correspondent, non aux orientés proprement dits, mais à l'avant et à l'arrière, à la droite et à la gauche, à partir de ce point central¹¹.

11 — Durkheim & Mauss 1903, p. 47.

Dans cette acception, le cosmos est rapporté à soi-même dans sa dimension communautariste – mon clan, ma tribu, ma religion, mes ancêtres –, pôle ethnocentrique où chacun est le nombril du monde. Une assertion que corroborent les versions contemporaines des mythes de création des sous-groupes kachin tels que j'ai pu les enregistrer. Les Jinghpaw y apparaissent de manière récurrente en bons derniers dans l'ordre d'apparition des « races » humaines (Tibétains, Chinois, Shan, Indiens, Birmans, Jinghpaw) tout d'abord, puis des groupes ethniques qui leur sont limitrophes (Chin, Rawang, Kadu, Lisu, Maru, Jinghpaw). En se classant eux-mêmes bons derniers dans leurs propres récits mythiques, les Jinghpaw se

positionnement *de facto* à un rang hiérarchiquement supérieur à celui des autres, conformément à la règle d'ultimogéniture prévalant dans ce système clanique selon laquelle le puîné – au sens de dernier né – a prééminence sur ses aînés. Les derniers sont les premiers, l'affaire n'est pas nouvelle. Il fait peu de doute que, si elles avaient pu être consignées à époque ancienne, les variantes dans l'espace et dans le temps de ces cosmogonies kachin participeraient de la même centralité paradigmatique appliquée à chacun des sous-groupes dans leur rapport aux autres.

Passons sur les termes « tribu » et, plus loin, « sociétés primitives », qui sont l'expression de l'époque dans laquelle sont plongés Durkheim et Mauss. Si l'universalité de l'autre est dans un sens réductible à soi – individu, société, État –, un effet miroir débarrassé de son fardeau essentialiste renvoie à l'inverse le reflet non pas de soi dans son rapport aux autres, mais d'un espace de dispersion en tant qu'objet d'étude où le partenariat non seulement se joue de l'altérité, mais où l'autre est dissous dans un maillage relationnel. C'est bien dans cet esprit que sont menées les enquêtes de terrain en milieu rural comme en milieu urbain, et – la chance s'est offerte à moi de pouvoir l'observer – avant et pendant l'ère Internet.

La cyclicité des fêtes de pagodes vers lesquelles convergent bonzes, pèlerins et marchands du temple, tout comme les réseaux d'échange claniques et leur appropriation par les Églises chrétiennes connaissent un prolongement au transnational. Le développement des Églises évangéliques et leur centralisation au sein de mégapoles montrent que la tendance est à l'amplification de ces réseaux¹² et c'est à travers eux que s'opère la cyclicité des rencontres en situation d'exil. Quand bien même ils sont maintenus à distance par nombre de migrants, les lieux de cultes constituent pour les transnationaux un catalyseur social, indépendamment ou conjointement aux pôles de médiation que sont les mouvements associatifs.

PÔLES DE MÉDIATION ET COUR DES MIRACLES

Parmi les nombreux monastères de Bangkok, plusieurs sont réputés réunir une importante communauté birmane au sens large du terme, toute appartenance ethnique ou culturelle confondue. La plupart de

12 — Bourdeaux & Jammes 2016.

ces monastères se trouvent à la périphérie, à proximité des zones industrielles et des cités qui leur sont attachées. C'est le cas du Wat Chak Daeng, monastère situé au sud-ouest de la mégapole. Le bonze supérieur, Ashin Dhamma Lintara, réunit autour de lui une centaine de bonzes, parmi lesquels sept vénérables (*upazin*) et cinq novices (*koyin*) d'origine birmane. Lui-même est thaï mais a passé douze ans de sa vie en Birmanie et il prêche en birman. C'est lors d'un de ses séjours en Birmanie qu'il a connu le vénérable Pinya Siri, un bonze d'origine môn, dont la renommée tient en partie à l'élevage de quelque mille têtes de zébus : bonze éleveur quand d'autres sont bonzes bâtisseurs ou bonzes planteurs, mais donnant toujours dans la démesure qui ajoute à l'extraordinaire et à la sacralité. L'invitation a pu être lancée grâce au soutien financier de la Mitta Foundation. Annoncé et relayé sur les médias sociaux, le prêche en ce sixième jour de la lune montante du mois de *Kasun* (mars-avril) réunit plusieurs centaines de travailleurs migrants d'origine birmane.

Du fait des liens établis par accueil de bonzes interposés, des moines originaires de Birmanie y sont régulièrement invités. Leur venue est médiatisée par des tracts et *via* les réseaux sociaux, et leurs prêches, très suivis, donnent lieu à de grands rassemblements pouvant compter plusieurs centaines de pèlerins de toutes nationalités, de tous corps de métiers, travailleurs indépendants, employés d'usines, membres d'associations caritatives, etc. À chaque fête de pleine lune, c'est une communauté hétéroclite de personnes en situation d'exil qui se retrouve à cette occasion. Il s'agit ici de Birmans au sens large du terme, sans distinctions linguistiques ou culturelles. La tendance communautaire de certains monastères peut toutefois être beaucoup plus prononcée. C'est le cas du Wat Nakhon à Nontha Buri dans la banlieue nord de Bangkok. La communauté des moines qui y réside compte en ses rangs plusieurs bonzes d'origine karen mais ayant acquis la nationalité thaïe.

Ce 3 novembre 2019, les migrants en grande majorité karen se sont rendus en masse à l'occasion de *kathein* (*kathina*), la cérémonie de sortie du carême bouddhique au cours de laquelle des sets de robes safran sont offerts à une assemblée de cinq moines minimum. Une quarantaine de bonzes et novices ont répondu, ce jour-là, à l'invitation. Nombre d'entre eux viennent de l'International

Buddhist College, un centre d'études privé hébergé dans le campus universitaire de Chulalongkorn, placé sous patronage royal. Parmi les matières enseignées en thaï et parfois en anglais : le bouddhisme, les humanités, l'éducation et les sciences sociales. Afin d'échapper aux décibels des enceintes relayant les troupes folkloriques dansant et chantant au son des clapettes rythmiques en bambou fendu, le moine U Kundata m'invite à le suivre dans la pièce réservée aux membres du clergé et à quelques disciples. Il est originaire de Myawaddy, ville de l'État Karen frontalière avec Mae-Sot, côté thaï. Ses explications précises apportent un éclairage complémentaire et précieux sur la nature des rapports entre les monastères de Birmanie et de Thaïlande.

Les relations intermonastiques et transnationales reposent ici sur la *Karen Dana Association* (KDA), l'« association des donations karen », en charge de la coordination de trois monastères mis en réseau : le monastère de Zway-Ka-Pin, perché sur l'un des promontoires rocheux surplombant la Salouen, au sud de Pha-An, capitale de l'État Karen ; l'Université bouddhique de Kaba-Aye à Rangoun ; le Wat Nakhon à la périphérie nord de Bangkok. Réuni deux fois l'an, le comité exécutif se compose de dix vénérables, tous karen. Ils sélectionnent sur dossiers les candidats à une bourse de mobilité internationale pour l'Inde, le Sri Lanka, la Malaisie et la Thaïlande. La somme de onze mille cinq cents dollars américains collectée en 2018 a bénéficié à trois bonzes inscrits en doctorat, ainsi qu'à trente-six autres bonzes de niveaux licence et master. U Kundata est l'un des heureux élus ; sa bourse lui permet de bénéficier d'un visa d'études d'un an en Thaïlande afin de préparer un doctorat. Un autre moine venu se joindre à la discussion dit être ici sur invitation d'un disciple, grâce, aussi, aux offrandes de donateurs anonymes. Les autres bonzes plaisantent en disant qu'ils sont très riches, qu'ils pourraient être ministres dans la vie mondaine. Cette année, le KDA célèbre deux moines ayant soutenu leur doctorat en Inde, les « vénérables docteurs » Ariwawunsa et Okkamsa, dont les photos figurent en en-tête du calendrier de l'année 2563 de l'ère bouddhique, 1381 de l'ère birmane, 2759 de l'ère Phon, 2020 de l'ère chrétienne.

À l'instar des réseaux bouddhiques, les mouvances chrétiennes d'Asie du Sud-Est sont elles-mêmes organisées en réseaux transnationaux très impliqués dans le prosélytisme et le milieu

associatif. La Church of Christ est l'un des pôles actifs du consortium Hong Kong Association of Christian Mission (HKACM) fondé dans les années 1970¹³, avec une implantation forte en Birmanie – dans les États Chin, Kachin et Karen, principalement – ainsi qu'en Thaïlande. Depuis la fin des années 1980, elle compte parmi les cinq obédiences chrétiennes reconnues par le ministère thaï de l'Éducation¹⁴. À Bangkok, sur Ratchadewi, *soi* 24, la fondation dresse ses dix ou quinze étages au beau milieu d'un parc, sur l'une des principales artères du centre-ville¹⁵. La présence de ce parc privé n'a rien d'anodin sachant que le seul espace vert public de la mégapole est le petit parc Lumpini. Plutôt que de l'étendre sur la friche qui lui fait face, anciennement marché de nuit avec son stade de boxe déplacé pour cause de vétusté, un chantier colossal a débuté en 2016 pour y bâtir le plus grand centre commercial de la mégapole, prévu pour devenir l'un des plus grands espaces commerciaux au monde... En attendant, ce sont autant d'enclaves qui ont poussé quelque part sur une autre friche. La Church of Christ, donc, compte parmi ses fidèles environ cent cinquante familles originaires de Birmanie, soit un cinquième de la communauté birmane affiliée aux églises du Christ à Bangkok. À la fois Église et établissement scolaire, elle est un centre religieux notoire dans le milieu évangéliste de Thaïlande.

En quête de quelqu'un ayant un peu de temps à me consacrer, j'aboutis un peu timidement, sans trop savoir comment, dans l'une des grandes salles de conférences à l'étage, une salle immensément vide en cette matinée de milieu de semaine. Deux ou trois femmes au premier rang écoutent le prêche de la responsable de l'équipe féminine de prières. Je m'assois en retrait, pensant aller à sa rencontre après la séance, lorsque, venu de je ne sais où et averti par je ne sais qui, un fidèle s'approche sans bruit. Les femmes se tournent à peine au déplacement de la chaise qui résonne dans cet espace vide comme un cri de marmotte. Il me demande en birman, à voix basse, si je comprends le prêche de l'oratrice et m'invite à poursuivre la discussion à l'extérieur. Originaire de Lashio dans l'État Shan, Saw Sai-Nawng-Hkio est l'un des diacres en charge des œuvres charitables de la Church of Christ. Entre autres activités, il est aussi vice-directeur du World Vision Myanmar Office et responsable actuellement du World Vision Foundation of Thailand.

13 — Bourdeaux & Jammes 2016, p. 44.

14 — Buadaeng 2003, p. 209.

15 — En thaï, les *soi* sont des ruelles situées de part et d'autre des artères principales.

Il coordonne à ce titre deux projets au sein d'un observatoire des trafics humains, le Mekong Delta Regional Trafficking Strategies, incluant les six pays traversés par ce fleuve long de plus de quatre mille kilomètres, et le End Trafficking and Persons Project. De notre longue conversation, je retiens ceci : « Il y a un fossé, dit-il, entre la politique nationale et le terrain, les deux niveaux ne se recoupent pas et les Églises ont besoin de relais associatifs afin de mobiliser le plus grand nombre possible de volontaires. » Et de conclure : « Le milieu associatif constitue un relais indispensable aux lieux de cultes », rejoignant en cela le discours tenu par le bonze supérieur du monastère Wat Chak Daeng.

Pierre angulaire de l'adhésion communautaire dans un contexte transnational, ce sont dans les instances religieuses et les mouvements associatifs que le tissu communautaire en situation d'exil puise de sa vitalité, et qu'un lien est indirectement entretenu avec la Birmanie. Trois associations implantées à Bangkok et ses environs ont été retenues. Relevant des domaines de l'éducation, de la santé et de l'assistance administrative, elles sont représentatives, à la fois par la taille et par les missions qu'elles s'assignent, de l'entraide institutionnelle dont disposent les migrants. Les deux premières sont des centres éducatifs, avec pour enseignements principaux l'anglais, le thaï et l'informatique, plus quelques matières plus ludiques et conviviales mais de première importance en termes de lien social ; la troisième héberge les accidentés du travail.

La première association, la Dear Burma Academy (DBA), se trouve au fond d'un *soi* sur Ratchadewi, l'un des quartiers les plus animés de Bangkok, à proximité de la Church of Christ mais sans lien entre les deux. Son créateur, U Myint-Way, la petite soixantaine, est un ancien fonctionnaire de l'armée birmane. Après avoir servi dix ans dans les rangs de l'Air Force, il a quitté l'uniforme en signe d'opposition au général Ne Win, auteur du coup d'état de 1962 et instaurateur de la « voie birmane vers le socialisme », jusqu'à la chute du régime en 1989. C'est dans la mouvance des révoltes de 1988 qu'il est contraint à l'exil. Il ne souhaite pas s'étendre plus avant sur la transition politique en cours en Birmanie, ni sur le retour de la dictature en Thaïlande, ce que d'ailleurs je ne lui demande pas. Son association est une branche du Thai Asian Committee for Democracy

in Burma, une ONG étrangère n'ayant juridiquement le droit d'exister que dans le cadre d'un accord contractuel, un Memorandum of Understanding (MoU), passé avec un partenaire thaï, association ou entreprise. Le fait qu'il consacre son activité à l'éducation et à la formation des travailleurs migrants le confronte à de multiples difficultés. En particulier, il doit changer plusieurs fois le nom de son école pour des raisons juridiques, le statut d'association lui étant désormais interdit. Créée en 1997 à Mahachai, au plus fort de la crise économique et financière qui frappe de plein fouet la Thaïlande, le Diploma of Education and Awareness for (Burmese) Refugees, ou DEAR, devient la Dear Burma Association lors de son transfert à Bangkok en 2003, puis la Dear Burma Academy (DBA) en 2014.

L'académie est laïque et apolitique. Elle compte quarante-cinq employés, dont trente-deux enseignants pour six cents étudiants environ (cinq cent trente-cinq cette année contre six cent vingt l'an passé) de toutes origines et tous détenteurs de papiers officiels, une condition rédhibitoire lors de l'inscription. Des Birmans pour la plupart – entendons par là des Baw et Sgaw Karen, des Gurkha, des Pa-O, des Shan, des Kachin, des Môn, des Arakanais, etc. –, mais également des Cambodgiens et des Laotiens. Il les décrit comme étant jeunes, avec une moyenne d'âge entre dix-huit ans et vingt-cinq ans, séparés de leur famille quand ils en ont une, isolés aussi – ce qui n'est qu'en partie vrai, un certain nombre ayant rejoint un parent à Bangkok – et sans compétence particulière. U Myint-Way m'invite à discuter avec les étudiants présents dans la cafétéria ombragée et en plein air, agréable espace de convivialité où chacun apporte son déjeuner.

Parmi eux, Ko Maw-Aung-Thein, seize ans en 2013 lors de son arrivée à Bangkok, vingt-trois ans aujourd'hui, célibataire, n'ayant jamais été à l'école autre que monastique. Il a rejoint un cousin maternel dans un premier hôtel comme laveur, puis dans un second hôtel de soixante-dix employés à majorité birmane. Ko Wun-Win, vingt ans environ, célibataire, fils de père alcoolique devenu bonze, a rejoint un ami ; il travaille d'abord cinq mois dans une fabrique de sacs plastique, puis dans une papeterie à majorité shan et karen ; il est logé par son employeur dans un dortoir. Ma Sanda et son amie, baw karen, toutes deux âgées de seize ans ou dix-sept ans lors de leur

arrivée en 2012, célibataires, employées de maison. Ma May-Phyu, mariée, deux enfants de deux ans et neuf ans ; parents riziculteurs, inactifs pour raison de santé ; elle a changé d'employeurs à trois reprises et travaille dans une fabrique de sucre ; le couple est logé par l'entreprise. Ma Cho, baw karen, âgée de seize ans environ quand elle arrive à Bangkok, a vingt-deux ans aujourd'hui ; elle est célibataire, baby-sitter depuis six ans dans la même famille sino-thaïe, et ses deux frères sont à Rangoun ; sa mère vient la voir parfois. La grande majorité des étudiants est célibataire, a un emploi non qualifié, dans une usine ou chez des particuliers, avec le plus souvent une forte mobilité professionnelle.

16 — Interviewé en birman par BBC News le 23 mars 2020 à propos de l'impact de la Covid-19 sur les travailleurs birmans établis à Bangkok. U Myint-Way explique que ceux qui rencontrent le plus de difficultés sont les employées de maison et les employés des petites entreprises et des restaurants. L'annonce de la fermeture des frontières a provoqué un départ massif estimé à neuf mille travailleurs pour la seule journée du 22 mars avec, pour la plupart, la moitié seulement du salaire de mars en poche. Les employés d'usine bénéficiant d'un MoU semblent avoir été épargnés, tout du moins dans un premier temps.

L'objectif de U Myint-Way, le directeur de l'académie, est « d'intellectualiser » (ce sont ses mots) ces jeunes en leur faisant comprendre que l'éducation procure les moyens de s'extraire de la précarité. Il s'agit, selon lui, de faire en sorte qu'ils deviennent des « citoyens avertis, pour eux-mêmes et par eux-mêmes, car personne d'autre qu'eux-mêmes ne peut les protéger. Mon rôle est de développer chez eux une pensée critique, leur faire comprendre que s'opposer est un droit ». Depuis l'Indépendance, ajoute-t-il, les Birmans sont restés sous le joug des militaires et du gouvernement, sans possibilité de développer une « solidarité connectée ». « En se rencontrant, les gens peuvent échanger, partager, divorcer, s'opposer, apprendre, c'est le message que j'essaie de faire passer par le biais des mots et de l'éducation¹⁶ ». Et à en croire l'intervention d'un jeune, dont je ne sais ni le nom ni l'âge, il y est parvenu. Après plusieurs entretiens avec des étudiants lors de la pause déjeuner, l'ouvrier-étudiant s'est interposé, la voix uppercut, le regard lance-flammes, l'attitude autoritaire du policier face au migrant, m'autorisant à l'interroger mais « sans prendre de notes car ma vie privée ne concerne que moi ».

La seconde association, le Yadanasein Education Development (YED) est à bien des égards comparable, mais plus décentrée et sous tutelle religieuse. L'ouverture du centre date d'il y a quatre ans et n'a pu se faire que sous couvert du Labour Rights Promotion Network (LRPN) dont le siège est à Mahachai, comme la DBA. Le *chairman* qui préside chaque semaine aux Assemblées Générales et à la présentation des comptes est un vénérable, originaire de Mogok, dans l'État Shan. Il est depuis quelques années le supérieur du monastère

dénommé « le porc aux superpouvoirs », par référence à l'une des vies antérieures du Bouddha. Il se trouve à Bankhra, quartier industriel à la périphérie de Bangkok, haut lieu d'accueil pour les bonzes du monde entier, « ce qui nous vaut régulièrement des descentes de police », dit-il.

Les cours de langues, thaï et anglais, et d'informatique, concentrent l'essentiel des enseignements. Le centre assure également des cours de couture et de maquillage dont le caractère attractif s'explique à la fois par la professionnalisation des matières et par la convivialité presque festive des cours. Au total, le YED réunit quelque deux cents étudiants encadrés par une quinzaine de bénévoles, sans salaire aucun, et tous d'origine birmane. Parmi eux, Ma Paw-Oo, vingt-cinq ans, célibataire, originaire de Thaton. Elle a quitté l'école au quatrième niveau, est arrivée à Bangkok il y a six ans où elle a d'abord travaillé au service de nettoyage d'une usine, puis comme vendeuse au démarchage de jus de fruits et de café. Son amie, Ma Ee-Hsway-Mun, vingt-huit ans, célibataire également, vit à Bangkok depuis six ans, travaille depuis cinq années consécutives dans une compagnie d'import-export. Je fais remarquer incidemment que, décidément, « U Thin-Aung-Kyaw, le gérant, elles deux, plus trois autres étudiantes avec qui j'ai discuté, plus Nyen et So Toe mes deux accompagnatrices, tout le monde est célibataire ici ! ». « Pas de temps libre, trop de travail », se justifient-elles d'un air amusé.

Célibat, jeunesse, peu d'éducation, d'origine paysanne, sans qualifications, forte mobilité, solitude, ce sont là quelques-uns des traits parmi les plus ordinaires de la condition de travailleurs migrants. La situation d'exil introduit toutefois une dimension complémentaire qu'est une certaine tendance au communautarisme. « Certaine » parce qu'il s'agit d'une tendance somme toute habituelle au transnational ; « certaine », encore, parce qu'elle se distingue du mode opératoire des formations identitaires dans les hautes terres où prévaut un mode de répartition plus diffus des réseaux comparée au contexte transnational et où l'adhésion communautaire se concentre pour l'essentiel autour d'un lieu de culte et du milieu associatif.

À l'instar des églises et des monastères, les mouvements associatifs, laïcs ou religieux, tiennent un rôle fédérateur prépondérant par le biais desquels se retrouvent les personnes en situation d'exil

autrement isolées, par l'intercession desquelles se créent les échanges et autour desquelles se réalise l'adhésion communautaire. La périodicité inhérente aux formes rituelles – que celles-ci soient religieuses à l'occasion de cérémonies, ou laïques tels que les cours – installe dans la pérennité l'idée d'appartenance commune dans un contexte migratoire où prévaut une fragmentation protéiforme, sociale, familiale, religieuse, linguistique et culturelle. Quelle que soit la fragilité du système, du fait même de la dispersion des personnes, de l'éloignement et de l'isolement, le communautarisme associatif opère dans la régularité plus ou moins distendue de ses occurrences : tous les jours ou le week-end s'agissant de cours, tous les mois ou tous les ans s'agissant d'événement religieux ; le sentiment d'appartenance commune y est mobilisé à intervalles réguliers. Placée hors de réelle pression sociale du fait de la situation d'éclatement qu'éprouvent les travailleurs migrants à l'égard de leurs proches, la tendance au communautarisme ethnique est sans doute plus marquée en situation d'exil que ce que j'ai pu observer dans les hautes terres, où un cosmopolitisme diffus se construit sur une base de partenariats multiples et pérennes sans être toujours objectivé.

Certes, les orchestrations avec instruments, danses en costumes « traditionnels » de la cérémonie de Wat Chak Daeng à Bangkok ne sont pas sans rappeler le grand rituel collectif du *manau* dans l'État Kachin où chacun s'empresse d'acquérir au marché le plus proche une veste ethnique faisant couleur locale, à l'instar du monastère Nontha Buri dans la banlieue de Bangkok où chacun enfile, au-dessus de la chemise ou du corsage, le poncho si caractéristique du milieu karen. Elles s'en distinguent toutefois dans la mesure où le mouvement pankachin, dont le *manau* est le symbole, vient d'en haut, imposé par les élites, que se réapproprient bon gré mal gré les populations locales. Au contraire des personnes en situation d'exil qui se rendent d'elles-mêmes, hors de toute pression sociale, politique ou religieuse, dans les rassemblements à caractère identitaire. D'une certaine manière, la tendance au communautarisme est plus prononcée – ou plus consistante – en situation d'exil qu'en situation autochtone.

Un autre constat se dégage quant à l'assiduité aux mouvements associatifs. Dans ce contexte migratoire difficile, ils constituent un espace de socialisation par lequel transitent les migrants dont

le parcours professionnel est identifié à une réussite, c'est-à-dire ceux dont l'avenir dans le pays d'origine ou dans le pays d'accueil débouche sur un horizon dégagé et une vie sociale épanouie. En plus de l'éducation et de la convivialité qu'ils viennent y chercher, la fréquentation des mouvements associatifs semble avoir contribué – sans pour autant en être le garant – à transformer l'incertitude migratoire en ascenseur social.

Ma Thway et Sai-Soe-Win-Aung ne se connaissent pas, leurs chemins ne se sont jamais croisés et il est peu probable qu'ils se rencontrent jamais. Elle a travaillé à ses débuts notamment comme employée de maison, et lui comme employé d'usine, entre autres activités ; hormis une communauté de lieu d'exil, Bangkok, les seuls points communs de leur parcours sont le niveau d'éducation relativement élevé (tous deux sont allés jusqu'au niveau du baccalauréat), la fréquentation occasionnelle des monastères, les emplois multiples et la connaissance de plusieurs langues, dont l'anglais. Ce n'est pas le milieu associatif qui fait le succès, mais il constitue dans cette combinaison de facteurs un ingrédient important de la transformation du pari migratoire.

Des *success stories* : c'est en tout cas ce que disent d'eux-mêmes Ma Thway et Ko Myint, son mari, tous deux originaires de Pha-An, dans l'État Karen. C'est là qu'ils se sont mariés mais c'est *via* les réseaux sociaux qu'ils se sont connus. Ma Thway, trente-cinq ans en 2017, bouddhiste et de nationalité baw karen, fait partie de la minorité de travailleurs migrants non qualifiés à avoir atteint le dixième et dernier niveau de sa scolarité, avec réussite de l'examen final à la clé. Contre l'avis de ses parents, elle décide d'abandonner son emploi de vendeuse dans un magasin de tissu pour tenter sa chance en Thaïlande. Nous sommes en 2007, Bangkok est alors en plein essor. Elle est munie d'un visa touristique tout d'abord, visa qu'elle fait renouveler une fois, puis obtient un visa frontalier. Ses deux frères cadets viennent la rejoindre quelques années plus tard à Bangkok où ils vivent depuis lors ; seule sa sœur, institutrice, travaille en Birmanie.

Son premier emploi est aide ménagère dans une famille thaïe à Nantha Buri durant trois mois, la durée de son visa touristique après renouvellement. Passé la date d'expiration, elle reste trois

années de façon illégale en Thaïlande, hébergée par une famille amie de ses parents. Après un séjour de cinq mois en Birmanie, elle retourne en Thaïlande avec, de nouveau, un visa touristique, à l'issue de quoi elle obtient une « carte violette » à renouveler tous les deux ans, mais qui équivaut à un permis de travail. De 2010 à 2017, elle se met au service d'une famille d'expatriés d'origine africaine. C'est sur recommandation de ses anciens employeurs, ou *via* son réseau de connaissances, qu'elle cherche et trouve du travail, jamais par le truchement d'une agence de recrutement qui ne lui permet pas de négocier son salaire, ne serait-ce qu'un minimum. Surtout, l'agence n'aide pas vraiment à se renseigner sur les futurs employeurs, hormis l'entretien de rigueur. La durée de travail au sein d'une même famille varie entre six mois et trois ans.

Ma Thway quitte ses employeurs – sept au total sur neuf ans – soit parce qu'elle juge être exploitée (un défaut de paiement des heures supplémentaires, par exemple), soit parce que le contrat arrive à terme. Il s'agit, pour la plupart, de familles expatriées dont le changement d'affectation professionnelle est important. Trois mois à Nantha Buri dans une famille thaïe, trois ans dans une famille africaine (salaire : quatorze mille bahts par mois, soit quatre cent onze euros au cours actuel), un an dans une famille singapourienne (quatorze mille bahts par mois), puis six mois dans une autre famille singapourienne (quatorze mille bahts par mois), six mois chez des Philippins (quatorze mille bahts par mois), six mois chez des Australiens (quatorze mille bahts par mois), un an et demi dans une famille anglaise (quatorze mille bahts par mois), un an et demi dans une famille belge (quinze mille bahts par mois) et enfin un an et demi dans une famille anglaise (vingt mille bahts par mois). À chaque fois, elle loge dans l'espace *maid*, un réduit accolé à la cuisine comprenant une pièce de cinq mètres carrés et un coin douche/toilettes, les architectes des condominiums reproduisant en milieu urbain l'espace dévolu aux domestiques dans les maisons thaïes, la circulation de l'air en moins.

Plusieurs raisons justifient le retour de Ma Thway à Pha-An en octobre 2017, au nombre desquelles la lassitude liée aux conditions toujours plus difficiles pour obtenir des papiers et un permis de travail. Elle me confie un jour, soucieuse, qu'elle est convoquée au bureau de l'immigration du poste frontière où elle est enregistrée ; il lui faut vite

monter dans le Nord, son visa frontalier n'étant pas valide au-delà. Et tout à l'avenant, durant les neuf années passées à Bangkok. Malgré tout, elle dit envoyer chaque mois l'argent en sus à ses parents pour les aider à payer les frais d'école de ses frères et de sa sœur. Son projet ne cesse de la motiver : ouvrir un magasin de chaussures (*mita-zu phena*, « chaussures familiales »), ce qu'elle fait à Pha-An en 2016. Une fois les arrières sécurisés, elle organise son mariage avec Ko Myint en octobre de la même année. Ko Myint, trente-deux ans au moment de leur mariage, est son cadet de trois ans. C'est sur le Web qu'ils se sont rencontrés. Cela fait maintenant quatorze ans qu'il est parti pour la première fois en Malaisie, en compagnie d'autres migrants détenteurs, comme lui, d'un visa de travail. Il a alors dix-huit ans. Après expiration de son visa de travail, il décide de prolonger son séjour en toute illégalité. Mettant en avant son identité karen, au vu du conflit persistant entre « l'armée rebelle » et l'armée birmane, et de la répression qu'encourt en permanence la société civile, il réussit finalement à se faire enregistrer comme « réfugié » par le HCR. La fameuse *green card* en poche, le Graal, il part travailler aux États-Unis, dans une usine d'aluminium dans le Minnesota où il se trouve encore. Il obtient assez rapidement de son employeur une autorisation spéciale d'un mois pour son mariage en Birmanie.

Leur projet commun est qu'elle le rejoigne aux États-Unis. Ils doivent attendre pour cela un an et demi avant de pouvoir bénéficier du regroupement familial. La qualité de vie est pourtant bonne à Pha-An, le commerce de Ma Thway est rentable et elle sait que, comparativement, la vie sera dure aux États-Unis, où elle travaillera sans doute dans la même usine que son mari. Rien n'y fait, y compris une nouvelle fois le désaccord des parents de Ma Thway : « Ils sont de toute façon toujours contre tout. » Quatre ans plus tard, elle est toujours à Pha-An et son commerce tourne bien.

Autres profils de la réussite en situation d'exil. Sai-Soe-Win-Aung, trente-neuf ans, et son épouse Ma Hlat, trente et un ans, transforment eux aussi assez rapidement l'expérience de l'exil en succès. Et eux aussi naviguent hors de la sphère directe des enclaves. Cela fait respectivement vingt ans et dix-sept ans qu'ils sont en Thaïlande. Nous nous sommes rencontrés au Wat Chak Daeng à l'occasion du prêche délivré par les bonzes venus de Birmanie, puis dans leur

appartement de la zone industrielle et, enfin, plus régulièrement lors des enquêtes dans les enclaves. Sai-Soe-Win-Aung accepte de m'accompagner d'une enclave à l'autre, tout du moins jusqu'à ce qu'il soit employé dans un service de l'ambassade du Myanmar à Bangkok, en charge d'assister les migrants.

Ses parents viennent de Lashio, passage obligé du transit autoroutier entre la Chine et la Birmanie. Son père est décédé quand il avait douze ans, un décès qu'il attribue à la série de déboires auxquels ses parents furent confrontés. Ils sont alors dirigeants d'une coopérative agricole, les fameuses *ta-ma-wa-ya-ma* que nationalise Ne Win à partir de 1962, conduisant à la faillite les entreprises privées et à l'exil les entrepreneurs d'origine étrangère, indiens et chinois pour la plupart, qui s'enfuient par milliers. Lorsqu'en septembre 1987 le général Ne Win ordonne sans coup férir la démonétisation et l'émission de nouveaux billets de quinze, trente-cinq, quarante-cinq, soixante-quinze et quatre-vingt-dix kyats, les parents de Sai-Soe-Win-Aung perdent le peu de fortune qu'ils détiennent encore en liquide, « une valise pleine de billets devenus inutiles du jour au lendemain ». Combien de fois ai-je entendu cette phrase lors de mes enquêtes en Birmanie, avec souvent étalage des billets inutiles à l'appui ? C'est à la même époque que sa mère a un grave accident de voiture, bras et jambes fracturés ; les frais d'hôpitaux finissent par mettre la famille sur la paille.

Une fois rétablie, sa mère quitte Lashio en Birmanie pour Chiang Mai, en Thaïlande, afin d'y trouver du travail, laissant ses trois enfants derrière elle. Sai-Soe-Win-Aung ne doit la revoir que deux ans plus tard, à l'occasion des vacances scolaires, avant de retourner à Lashio où il passe avec succès le dixième et dernier niveau scolaire. Tout juste inscrit à l'université de Yangon (Rangoun), un nouveau coup du sort l'atteint, avec la fermeture des universités trois années durant sur décision de la junte. Elles sont ensuite délocalisées loin des centres urbains et un système pervers d'université à distance (*a-way teikkadaw*) est dans le même temps mis en place. « J'ai alors tout perdu, y compris mes espoirs », dit Sai-Soe-Win-Aung d'un ton neutre, malgré l'emphase de la formule. Après un bref repli sur Lashio, le choix de l'exil s'impose au jeune homme.

Arrivé à Bangkok, il trouve un emploi dans un restaurant du *soi* Nana, haut lieu de la prostitution à Bangkok, dont le propriétaire

est français. Le restaurant doit fermer à la suite des manifestations opposant les « jaunes aux rouges », pro et antigouvernementaux, et du bain de sang qui s'ensuit. Nous sommes en 2010. Il a bon espoir de trouver un nouvel emploi dans un restaurant en bord de mer, dirigé par un autre français. Mais se conformant aux recommandations de juristes thaïs d'éviter d'employer des étrangers, le restaurateur décide finalement de ne pas engager Sai-Soe-Win-Aung qui est pourtant détenteur de papiers en bonne et due forme. Grâce à un proche, il trouve finalement un travail dans une entreprise de confection de vêtements à la périphérie de Bangkok où il est toujours employé. Le salaire cumulé du couple est de trente-cinq mille bahts par mois (neuf cent quatre-vingts euros par mois), soit environ deux fois supérieur à ce que gagnent les travailleurs migrants dans les enclaves. Cela tient aux activités complémentaires que tous deux font à la moindre occasion, parmi lesquelles celle de traducteur dans les hôpitaux.

Ma Hlat, son épouse, travaille également dans le même établissement du *soi* Nana lorsqu'ils se sont connus. Elle partage son temps entre son activité de nettoyage dans l'hôtel-restaurant et son emploi de femme de ménage chez des particuliers. Elle arrête ses activités lorsqu'elle tombe enceinte ; quand la petite a sept mois, ils partent à Lashio afin de la confier à la grand-mère du côté maternel. Les murs de leur chambrée à Bangkok sont parsemés de photos de la fillette à différents âges. Ils ne la revoient que quatre années plus tard, à l'occasion de *Songram* (*Thakyan*, dans la prononciation birmane), le nouvel an bouddhique. Ma Hlat n'a depuis lors pas repris d'activité régulière. Comme Sai-Soe-Win-Aung, elle assiste les Birmans qui viennent se faire soigner, une activité très lucrative, rémunérée mille bahts (vingt-huit euros) les quatre heures, contre à peine trois cents bahts (huit euros) par jour pour un ouvrier du bâtiment. Cette activité permet au couple d'envoyer environ six mille bahts (cent soixante-huit euros) par mois à Lashio. Ils tâchent désormais de faire venir leur petite fille aussi souvent qu'ils le peuvent.

Les seuls exemples de *success stories* enregistrés à ce jour ont en commun d'être intégrés dans les milieux associatifs, en l'occurrence des monastères, et de se situer hors de la sphère directe des enclaves où l'univers de la tôle ondulée et des mobilités multiples est aussi celui de la fragmentation ordinaire.

Aux antipodes des deux précédentes, la troisième association prise pour exemple est spécialisée dans l'assistance administrative et médicale. Elle nous entraîne dans l'univers dramatique de la double peine : les illégaux sans papiers et accidentés du travail. Une sorte de cour des miracles. Le siège de l'Aid Alliance Committee for Myanmar Workers, association connue de toutes et de tous sous son acronyme AAC, se trouve à Mahachai. Cette cité portuaire du district de Samutsakhorn, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Bangkok, est réputée être l'un des principaux lieux de passages pour les migrants birmans, en particulier ceux travaillant dans le secteur de triste renommée de la pêche industrielle de crevettes. Environ cinq cent mille travailleurs migrants y vivent en transit au dire des responsables de l'association. En tant qu'autorité morale, les bonzes contribuent financièrement à l'association, reversant une partie des offrandes dont ils sont les dépositaires. La seule évocation du AAC en fait sourire plus d'un : c'est que la concurrence est rude dans le milieu associatif, les enjeux politiques et financiers importants. Humains aussi, malgré tout. L'AAC ne compte que neuf membres, tous bénévoles, mais logés et nourris. Ils disent connaître trois autres associations seulement pour tout le pays : la Labor Rights Promotion Network Foundation (LPN), également implantée à Mahachai, la Foundation Education Development (FED) au sud du pays et la Raks Thai Foundation, anciennement CARE International, à Bangkok. Aucune mention ni de la DBA ni de la YED qui ne bénéficient pas d'un niveau de reconnaissance nationale malgré leur attractivité à Bangkok.

Une trentaine de grands blessés sont hébergés dans les locaux d'AAC lors de l'enquête en 2017, mais le nombre doit grimper à une centaine l'année suivante. Des alignements de tôle ondulée, identiques à ceux que l'on retrouve dans les enclaves, ont entre-temps été construits à la hâte pour les recevoir. Faisant suite aux normes drastiques mises en place à partir de 2018 en Thaïlande en matière de politique migratoire, un contrôle policier effectué la même année contraint à l'éparpillement et à l'arrestation de plusieurs d'entre eux. Des coupures d'eau et d'électricité s'ensuivent, qui compliquent singulièrement le fonctionnement du centre.

Les moins gravement accidentés ne sont pas censés rester dans les locaux de l'AAC au-delà de quelques jours, le temps pour eux de

recevoir les premiers traitements, de faire valoir leurs droits auprès des entreprises en essayant d'obtenir une compensation financière. Sur la petite trentaine de blessés accueillis par le centre, une poignée seulement est présente lors de mon arrivée impromptue, la plupart étant partis pour la énième fois tenter de faire valoir leurs droits auprès de leur entreprise et des services de l'ambassade. Ils doivent passer par des intermédiaires (*pwè za*, en birman) qui font le pied de grue sur le trottoir. Les démarches s'éternisent, le résultat est aléatoire, le dossier souvent incomplet. Avec, toujours, cette crainte d'un contrôle inopiné et d'être envoyé à l'International Detention Centre (IDC), triste zone d'enfermement pour étrangers en situation irrégulière ; le courage me manque pour m'y rendre.

Dans cette cour des miracles qu'est le siège de l'AAC, les quelques présents ce jour-là sont les plus gravement touchés, incapables de se déplacer, ou dans l'attente de l'attente. L'un d'eux, employé comme soudeur sur un chantier, est brûlé sur tout le corps, deux mois seulement après son arrivée en Thaïlande. Lorsque je le rencontre, quatre mois plus tard, il est bandé de la tête aux pieds, et les plaies sont encore suintantes par endroits. Un second s'est coupé les quatre doigts de la main dans l'entreprise de voitures où il travaille. L'accident s'est produit un peu moins d'un an après son arrivée en Thaïlande et cela fait maintenant plusieurs mois qu'il est en attente des papiers nécessaires à son rapatriement. Un troisième est logé à la même enseigne : doigts coupés dans une usine de construction automobile.

L'un des volontaires assiste à l'enterrement d'un travailleur migrant, mort électrocuté à l'âge de vingt-quatre ans. L'information a fait le tour des réseaux sociaux en langue birmane, photo du cadavre au pied du générateur à l'appui. Au fil de la conversation, Soe-Ta-Oo, du site Rama IX, me dit, quelques jours plus tard, qu'il a vu passer l'information sur son site Web. C'est le second mort ce mois-ci. L'an passé, l'association a enregistré dix-huit décès, correspondant à ceux qui ont fait l'objet de démarches officielles en vue du rapatriement des corps. Mais le nombre de morts non déclarés est sans doute bien supérieur, une soixantaine chaque année, selon les volontaires.

Les travailleurs migrants sortis de la limite frontalière autorisée perdent *de facto* tous leurs droits. C'est le cas de Ko Than-Naing, rencontré sur Rama IX. Il considère se sortir pas trop mal de son

accident – un choc avec une poutrelle acier IPE au niveau de l'arcade sourcilière, tout de même –, finalement relativement bénin. Il a été chanceux sur le coup car son employeur a pris en charge les frais pour les points de suture. Non loin de là, dans l'une des nouvelles enclaves de Ratchadaphisek, le témoignage de Ma Win-Win-Aye est autrement plus sombre, malgré un tempérament qui irradie la joie de vivre. Sans lien aucun avec la naissance de son premier enfant, il y a trois ans et demi, elle a subi deux opérations au niveau du bas-ventre. La première fois, sa carte santé lui permet de ne payer que la consultation à un prix dérisoire – trente bahts, soit moins d'un euro –, sans aucun autre frais, ni pour les deux jours d'hospitalisation (repas et lit compris), ni pour le traitement médical. Après deux jours de repos supplémentaires dans l'enclave, elle reprend son travail en tant qu'enduisseuse. La seconde fois, la prise en charge lui est refusée. Elle part alors à Yangon se faire opérer. Après une hospitalisation de deux jours, elle se repose un mois chez des proches avant de retourner à Bangkok. Cela fait deux mois de cela et elle n'est toujours pas en état de travailler. Deux mois que le couple ne vit que sur un seul salaire ; mais le gérant de l'enclave l'autorise à vendre, sur le pas de la porte de leur chambrée, des chiques de bétel et une soupe maison, assurant une rentrée d'environ deux cents bahts (six euros) par jour de bénéfice net, soit quasiment les deux tiers de son salaire d'ouvrière.

Le coût élevé de la carte santé, trois mille sept cents bahts (cent neuf euros), en vaut-il la peine ? Le taux de prise en charge est réduit à la portion congrue en cas d'hospitalisation et l'expérience montre qu'on ne peut y prétendre qu'une fois. Mais posséder une carte santé est, d'une certaine manière, une forme d'intégration, une sorte de sauf-conduit prouvant que l'on est en règle avec l'administration, en plus de s'avérer précieuse en maintes circonstances. Grâce à cette carte, la consultation est quasiment gratuite et renouvelable le temps d'un même traitement, un avantage certain pour une femme enceinte. Lors de l'accouchement, une maman et son nourrisson sont pris en charge trois jours durant, tous frais compris, dans une chambre à dix lits. La carte santé pallie par ailleurs, au moins pour la première hospitalisation, le faible niveau de prise en charge de l'entreprise dont le plafond moyen est de deux mille bahts (cinquante-neuf euros). Une somme dérisoire lorsque l'hospitalisation doit se prolonger plusieurs

jours, comme c'est généralement le cas s'agissant des amputations ou des grandes brûlures.

Plusieurs contraintes sont liées à l'utilisation de la carte santé. À Bangkok, elle n'est reconnue que dans un seul hôpital gouvernemental, le Rajawithi Government Hospital, près de Victoria Monument. L'attente y est terriblement longue (« une journée en moyenne », me dit-on) et l'accueil détestable (« on nous y traite comme des chiens »). S'y rendre en tant que travailleur migrant est en soi une épreuve. Le tarif des consultations, moins d'un euro, est certes très bas, mais la carte ne donne toutefois pas droit à un remboursement des médicaments, pas plus qu'elle n'inclut en cas d'hospitalisation la prise en charge des pansements et des repas. Elle n'est valable que dans la zone d'enregistrement, c'est-à-dire de part et d'autre de la frontière, à moins qu'un contrat de travail en bonne et due forme ait été conclu avec l'employeur.

Quelle que soit la nature, à dominante religieuse pour les organismes placés sous le patronage des monastères et des églises, ou résolument laïque pour les autres, le milieu associatif est la clé de voûte d'un lien communautaire que la situation d'exil rend diffus. Dans ce contexte où prévalent l'isolement social, l'illégalité, la solitude affective et l'éclatement familial, la régularité des rencontres en milieu associatif contribue à rompre le confinement de l'exil. Se donnant pour mission la formation et l'assistance des réfugiés, les écoles, les lieux de culte et autres centres d'accueil dédiés aux migrants constituent des pôles de médiation multidimensionnels :

- pôle communautaire : se retrouver au monastère, à l'église ou à la cantine de l'école alimente dans leur périodicité l'adhésion communautaire ;
- pôle éducatif : les activités proposées, qu'elles soient intellectuelles (apprentissage des langues, de l'informatique), professionnalisantes (maquillage, couture, etc.) ou festives (danse, cuisine), ont toutes une finalité intégrative à valeur de lien social ;
- pôle administratif en vue de faciliter la régularisation des papiers ;
- pôle d'hospitalité et d'assistance médicale en cas d'accident du travail.

Dans cette mouvance associative pluriforme à propension inclusive qui comptent nombre de travailleurs migrants, il est remarquable de constater que les travailleurs hébergés dans les enclaves du centre-ville font exception. Ils se tiennent à distance du milieu associatif à l'écoute duquel ils restent toutefois attentifs *via* les réseaux sociaux, une attention toute virtuelle, dépourvue de relations humaines. Ce n'est pas une tendance, c'est une constante.

L'UNIVERS ÉPHÉMÈRE DE LA TÔLE ONDULÉE

« Premiers contacts », comme l'on dit des navigateurs découvrant un nouveau monde. Navigateur des carrefours sociaux, anthropologue de la proximité et des minorités migrantes qui, cette fois, viennent à moi. C'est du haut de mon « condo », en entendant les bribes de discussions évanescentes en langue birmane, que j'ai découvert l'existence des enclaves du centre-ville de Bangkok. Maé, mon épouse (birmane de naissance, musulmane sino-shan-birmane issue de la communauté Panthay pour l'appartenance ethnico-religieuse, citoyenne française depuis quelques années par obligation car la Birmanie ne reconnaît pas la double nationalité), accompagnée de Nyen et de So Toe (alors employées chez nous, toutes deux bouddhistes d'origine karen, parlant le thaï et le birman), se sont rendues sur place. À trois, pour se donner du courage. Intriguées mais hésitantes au départ, puis intarissables à leur retour – expérience du premier terrain –, parlant tout à trac des baraquements, de la tôle ondulée, des véhicules quatre-quatre, de l'échoppe à l'entrée, des Birmans et des Karen qu'elles y ont rencontrés.

Je me remémore, en les écoutant, les images de ces alignements énigmatiques aperçus au loin, de l'autre côté de la friche aux varans, aux vaches à bosses et aux cigognes. J'ai assisté, intrigué, à leur construction, aussi rapidement sortis de terre qu'ils disparaissent quelques mois plus tard, la lourde dalle de béton témoignant seule de la réalité de ces baraques. Et lorsqu'elles évoquent l'enfilade de quatre-quatre stationnés à l'entrée de l'enclave, me reviennent alors à l'esprit mes trajets, tôt le matin, pour me rendre au bureau, bloqué dans les embouteillages monstres de Bangkok, patientant aux feux rouges dix, quinze, vingt minutes parfois, révisant quelques classiques

– *Old Man* de Neil Young, *So Long*, *Marianne* de Leonard Cohen ou *Blowin' in the Wind* de Bob Dylan – chantés à tue-tête, et l'*Hymne à la joie* orchestré à moi seul à plein tube. Et le pick-up devant moi, transportant sur la plateforme arrière un groupe d'hommes et de femmes assoupis, écouteurs sur les oreilles, enchevêtrés contre les barreaux de sécurité, souriant de me voir faire le pitre, en route vers les chantiers de construction.

— Ah, au fait, ils t'attendent.

Nous sommes en 2014. Je n'ai de cesse, depuis, d'aller à la rencontre de ces travailleurs migrants, découvrant derrière leurs origines birmanes des nationalités multiples, me replongeant abruptement dans ces villages des hautes terres où j'ai enquêté des années durant. Ils ne s'en souviennent pas, mais je les ai côtoyés. Au détour d'un marché, d'un quai d'embarquement, d'un restaurant, ce sont le plus souvent eux, anciens partenaires ou amis, qui me repèrent et m'apostrophent, tant il ne peut y avoir d'autre étranger en ces lieux reculés, chiquant le bétel et parlant le birman. Alors on prononce mon nom – Ko Okka ? – à tout hasard, mine de rien, pour voir si je me retourne. Passé l'étonnement, la joie communicative des retrouvailles. Oh bien sûr, ici dans les enclaves, il ne s'agit sans doute pas d'eux personnellement, mais de leurs proches, de partenaires, d'amis ou de parents du même clan dont il est possible que je porte le nom, tant il est vrai que je reviens du terrain souvent affublé d'un nouveau nom, symbole d'une certaine manière de la nécessité de nommer, d'identifier, à défaut d'inclure tout à fait. Et si ce ne sont ceux-là, il s'agit alors probablement des pèlerins de telle pagode de l'État Shan ou de l'État Karen, ou encore des disciples du bonze supérieur d'un monastère dans lequel j'ai séjourné accompagné de Myat-Thu-Thun ou de Ko Mo ou d'un fabricant de jarres vernissées qui m'a hébergé. À moins que ce ne soient précisément eux, là, maintenant, devant moi, avec qui je discute dans la fournaise de la tôle ondulée de leur chambrée, ceux-là mêmes qui ont à l'époque déjà quitté les maisons sur pilotis, en bois de bambou, où ne restent plus guère que les vieux, les enfants et quelques désœuvrés en mal de partance. Départ sans retour imminent, direction les restaurants, les appartements cossus, les zones industrielles ou, donc, cet univers de tôle ondulée du centre-ville de Bangkok. Départ définitif parfois, avec une pierre

commémorative érigée en bord de route par la famille, rappelant aux ancêtres comme aux passants l'appartenance clanique, tout en vantant les mérites du fils mort accidentellement dans un pays étranger, et ce poème sur l'une des stèles :

Tous les membres du clan te rendent hommage. De nous tous, tu étais le plus aimé, mais maintenant tu ne peux plus vivre avec nous.

[Nous te regardons tous] dans le miroir et nous voyons que tu es le meilleur d'entre nous. Nous n'aurions jamais pensé que tu puisses mourir ailleurs qu'ici. Le pot de cuivre est brisé. À la saison chaude un oiseau chante, c'est l'âme (*fiak fai*) d'Ashua qui chante de l'intérieur. Te manquons-nous autant que tu nous manques, Ashua ?

Tu es mort de façon soudaine et sans souffrir. Nous prenons soin de toi. Sur chaque montagne nous pensons à toi, quand bien même tu es mort jeune.

Nous accomplissons cet hommage dans ton pays natal. Le clan des Thor [Tawr] te rendra encore souvent hommage et te fera des offrandes.

Tes grands-parents Aizawl et Lunglei sont aussi tristes que nous. Leur douleur s'infiltré à travers chacun des pores de leur peau¹⁷.

Ces enclaves à portée de voix au pied de mon condo, si distantes par le contraste entre l'horizontalité éphémère de la tôle ondulée et la verticalité débordante de l'ombre portée, tellement inaccessibles aussi pour qui ne porte pas casque, harnais et chaussures de sécurité. Que d'heures harassantes à tenter de localiser les enclaves, à longer leurs enceintes démesurées et à palabrer, anxieux, pour tenter de s'y infiltrer. En plein cœur de quartiers animés, résidentiels et cossus, elles passent malgré tout inaperçues, semblant être un chantier qu'elles ne sont pas, une friche qu'elles ne sont plus, cachées par la végétation, au pied des immenses tours écrasantes des quartiers huppés. Avec leurs palissades sans fin en tôles tout autour, si inutilement hautes, qui prennent la lumière des éclairages nocturnes, réfléchissant le métal ondulé sous les piles lugubres des

17 — Robinne 2015. Le miroir dont nous parle le poème, on peut le voir sur l'un des triptyques qui se dresse dans la même région de Hakha. C'est au pied de celui-ci que les porteurs de lourds fardeaux prennent un moment de repos. Songent-ils alors qu'au-delà de la seule commémoration des héros ou des membres de la famille décédés loin de chez eux, c'est au territoire ancestral que ramènent les pierres levées ? Le reflet que renvoie le miroir est censé perpétuer le lien entre vivants et défunts, descendants et ancêtres.

voies aériennes de la capitale. Avec leurs gardiens qui ne laissent rien filtrer d'autre que du familial dans cet univers glauque, qui ne sortent de leur cahute piteuse éclairée au néon suspendu à son fil que pour, semble-t-il, m'en interdire l'accès.

La chaleur, la fatigue, l'inquiétude, la lassitude faisant, un ras-le-bol incommensurable monte comme une bouffée d'adrénaline. Quand telle ou telle enclave visitée deux ans plus tôt n'a pas entre-temps disparu, les enclaves nouvellement implantées se fondent, insaisissables, dans le paysage urbain. La moto-taxi nous y conduit sur indication des ouvriers à la sortie des chantiers, mais impossible de les trouver dans ce dédale de *soi*, de marchés du soir où quelques ouvrières nous disent que nous approchons, de passerelles au-dessus d'égoûts à ciel ouvert – la Venise d'Asie dit-on de Bangkok –, de magasins aux stores encore levés éclairant par endroits la ruelle, pour finalement déboucher sur une palissade de tôle ondulée qui nous guide jusqu'à l'entrée de l'enclave. J'en voudrais presque à Nyen et à So Toe de ne pas réussir à entrer dans cet enfer.

Mécontentement de courte durée et infinie reconnaissance. Sans elles, pendues à leurs portables, je n'aurais jamais pu mener toutes ces enquêtes, faisant jouer leurs réseaux, forçant l'accès des enclaves à force de boniments, prenant des contacts pour qu'on vienne nous chercher de l'intérieur, organisant des entretiens sur le trottoir à l'extérieur, m'accompagnant aussi d'églises en monastères, d'écoles propres en cour des miracles, prenant sur leur temps libre, après leurs journées de travail et le week-end. Dans cette atmosphère crépusculaire, de la tôle et de l'interdit, comme un sentiment de danger en suspension, c'est une prise de risque bien réelle pour Nyen et So Toe, elles-mêmes migrantes à la limite de la légalité. Et bien qu'elles ne s'identifient à aucun moment aux ouvriers ayant abouti dans ces enclaves, minorités migrantes, portion résiduelle de la globalisation, hommes et femmes confondus, avec qui nous discutons longuement, dans l'inconfort de leur chambrée, une part d'elles-mêmes s'y retrouve. Tout essayer pour faire de l'épreuve au transnational une expérience heureuse.

Univers émergent de la migration et pôles éphémères de la précarité urbaine, les enclaves n'ont à ce jour donné lieu à aucune recherche systématique. Leur nombre croissant, proportionnel à la

multiplication des gratte-ciel dans la mégapole, nous en dit long sur l'état de la Birmanie ces dernières années. Cette fuite des populations n'est pas tant celle de minorités ethniques dont les travailleurs migrants sont pour la plupart issus, que la fuite d'une classe sociale miséreuse, issue pour l'essentiel du milieu rural, toutes origines confondues, Birmans et non-Birmans, s'enfonçant toujours plus dans la pauvreté et le désœuvrement. Comme elle semblait devoir s'éterniser, cette transition démocratique, et combien pourtant elle est regrettée depuis le coup d'État du 1^{er} février 2021.

Les enclaves du centre-ville de Bangkok sont la propriété d'entrepreneurs indépendants pour les plus petites. L'une d'elles, sur Rama IX, appartient à un dentiste qui s'est lancé dans l'immobilier avec le soutien des autorités locales. Elles sont de plus en plus la propriété de groupes immobiliers pour les plus grandes. Leur taille peut varier considérablement de l'une à l'autre – entre cinquante et deux mille personnes dans les plus anciennes enclaves, jusqu'à dix mille et vingt mille ouvriers selon mes estimations dans les implantations les plus récentes – et les conditions d'hygiène y sont proportionnelles à la puissance financière. S'il fallait dégager des constantes entre les différentes enclaves, ce serait dans la hiérarchie instaurée au profit des Thaïs, les équipes d'encadrement étant dans tous les cas composées exclusivement de citoyens thaïs ; dans la condition cosmopolite des travailleurs, originaires pour la plupart des pays limitrophes à la Thaïlande ; dans la règle « un emploi = une chambre », en vertu de laquelle aucune personne extérieure à l'entreprise ne peut y séjourner, incluant donc les conjoints lorsqu'un seul des deux travaille et les enfants en bas âge qui n'y ont pas leur place ; enfin, dans les mobilités multiples qui sont dans l'ordre des choses.

Ici sans doute plus qu'ailleurs, car plus confinée, la condition cosmopolite qui y règne repose sur un large éventail de nationalités différentes, pour l'essentiel des Laotiens, des Cambodgiens et des Birmans avec toute la diversité à laquelle renvoie ce terme générique. Des Thaïs, également, sans toujours pouvoir préciser s'il s'agit de citoyens de Thaïlande, auquel cas il s'agit vraisemblablement d'Isan, ou s'il s'agit de Taïs venant du Laos ou de l'État Shan de Birmanie¹⁸. Outre le fait que les ouvriers originaires de

18 — Pour rappel, les Thaïs désignent les populations thaïes de Thaïlande, et les Taïs les populations shan, lao, etc., localisées hors de Thaïlande ou originaires d'un autre pays. Mais tous appartiennent à la famille linguistique taïe-kadaïe. On reconnaît dans « Assam » (le nom de l'État au nord-est de l'Inde), dans « Ahom » (le nom des anciennes royaumes d'Assam), dans « Kham » ou « khamti » (les Siam ou Taïs de l'État Kachin), dans « Shan » (dont la translittération est « Hsyam »), et dans « Siam » (l'appellation ancienne de la Thaïlande), cinq formes d'un même mot différemment écrit et prononcé qui renvoient à une seule et même famille linguistique.

Birmanie sont, avec les Cambodgiens, les plus nombreux, leur cosmopolitisme est à l'image de la diversité linguistique et culturelle prévalant dans le pays. Au côté de travailleurs Birmans à proprement parler (une minorité), s'y côtoient : des Karen, entendons par là Paken Yaw Kayin, Sgaw Kayin et Baw Kayin dont la langue n'est pas mutuellement compréhensible malgré la proximité linguistique ; des Pa-O, linguistiquement assimilés aux langues karen bien qu'ils se défendent de toute affinité culturelle ; des Môn, originellement de parler austro-asiatique mais dont la langue véhiculaire est soit le birman, soit le thaï ; et, de façon plus éparse, des représentants d'autres minorités – Arakanais, Chin, Kachin, Ta-An Palaung, etc. – ayant transité par Rangoun ou Mandalay. Parler birman ne signifie pas nécessairement être birman, il s'agit bien souvent, pour le locuteur, du choix d'une langue véhiculaire comprise par le plus grand nombre, comme l'est le thaï dans ces conditions d'exil. Les ouvriers des enclaves viennent de différents horizons culturels et confessionnels, bouddhistes, musulmans et chrétiens, parmi ces derniers majoritairement protestants ou issus de groupes évangéliques. Toutes et tous sont, par leur diversité et par leur importance numérique, représentatifs des nouveaux flux migratoires. Ni Indiens, ni Chinois, ni Isan, mais intra-asiatiques et transfrontaliers, parents pauvres des études sur les migrations en Asie¹⁹.

« Éphémère » serait le qualificatif que je retiendrais pour identifier les enclaves elles-mêmes et la vie à l'intérieur de celles-ci. Éphémères, les friches urbaines que convoitent inlassablement les promoteurs immobiliers ; éphémères, les enclaves conçues pour aller d'une friche à l'autre ; éphémère, le matériau choisi, la tôle ondulée, aussi facile à démanteler qu'à transporter et à assembler ailleurs ; éphémère, la vie au sein d'une même enclave ; éphémères, les équipes sur un même chantier. Tout, dans leur conception, souligne la contrainte de mobilité dont est faite la vie dans les enclaves. Les mobilités multiples et combinées qui y règnent ajoutent à ce caractère éphémère, que l'on en juge : renouvellement des équipes de travail en fonction de la rotation des chantiers, déplacement des enclaves elles-mêmes et éclatement des familles dessinent, dans ses grandes lignes, les conditions de vie dans les enclaves. Les mobilités multiples dressent à grands traits les contours de

19 — Lai *et al.*
2013, p. 14.

la spécificité des enclaves à l'aune de toute autre forme d'habitat précaire en situation d'exil.

Du fait sans doute de leur émergence récente, les années 2010, et de leur implantation provisoire, les enclaves en elles-mêmes, tout comme les formes d'organisation sociale qui y règnent, basées sur la mobilité, ne sont pas assimilables aux autres types d'habitats précaires. Elles ne sauraient être comparées aux villes frontières autour desquelles se concentre l'essentiel des publications récentes²⁰. S'agissant d'un logement dans le cadre d'une embauche, les enclaves sont à distinguer des camps de réfugiés qui jalonnent, côté thaï, la frontière avec la Birmanie, ou ceux nouvellement créés au Bangladesh pour accueillir le million de réfugiés rohingya. Contrairement aux camps de réfugiés et autres centres d'accueil, les enclaves de travailleurs migrants ne sont pas une solution d'attente.

Rien de comparable non plus avec les cités-dortoirs des zones industrielles qui se développent à la périphérie de Bangkok, ni même avec les quartiers à dominante corporatiste tel Sieng-Kong Bangna au sud-est de la mégapole. S'étendant sur quelque quatre-vingt-quatre *rai* (un *rai* égale mille six cents mètres carrés), c'est le plus grand marché du pays en pièces d'occasion destinées aux voitures et aux machines-outils. Avec ses immeubles de trois à cinq étages totalisant mille deux cents logements, ses quarante commerces et restaurants, ses lieux de culte non loin, le quartier Sieng-Kong Bangna est, à lui seul, une « ville dans la ville », l'une des plus fortes concentrations de travailleurs migrants²¹.

Rien à voir également avec les anciens *slums* de Bangkok qui, depuis leur apparition au XIX^e siècle puis leur développement dans les années 1970-1980, tendent à devenir des habitats de plus en plus convoités du fait même de leur centralité. En particulier, on ne retrouve pas dans les enclaves la propension au communautarisme, comme dans le cas du *slum* de Bang Khrua Nua, au centre-ville, à dominante musulmane. À ce jour, les multiples tentatives d'expropriation à son encontre ont toutes échoué, la dernière en date prévoyant d'y dresser une bretelle d'autoroute aérienne²².

De manière significative, la terminologie vernaculaire est elle-même encore balbutiante, aussi bien en thaï qu'en birman, malgré une large palette de termes désignant dans les deux langues

20 — Arnold & Hewison 2005, Pongsawat 2007, Horstmann 2014, Saltsman 2015 et Kusakabe & Pearson 2016.

21 — Pawadee Seeharaj, thèse de doctorat, communication personnelle.

22 — Baffie *et al.* 1987, Baffie & Fournier 1992 et Baffie 2003.

les zones d'habitats précaires. À l'image de « migrant », devenu un terme quasi générique, le qualificatif de « camp » s'est répandu pour désigner les nouvelles formes de regroupement des populations en situation d'exil²³. Il faut certes montrer patte blanche pour pénétrer dans les enclaves, c'est-à-dire être à même de présenter un contrat de travail établi par l'entreprise propriétaire des murs, mais ce ne sont pas à proprement parler des lieux d'enfermement.

La terminologie thaïe pour désigner les enclaves est variée. L'anglicisme *slam*, pour *slum*, pouvant se traduire par « bidonville », est un terme générique pour désigner toute forme d'habitat spontané. D'autres termes ou groupes d'appellations établissent une distinction²⁴ selon que l'accent est mis :

- sur la tendance au communautarisme (*chumchon*), contrastant en cela avec la sphère cosmopolite qui prévaut dans les enclaves ;
- sur un « emplacement dégradé » (*laeng sueam-som* ou *laeng thrut som*), contrastant en cela avec l'alignement rectiligne des baraquements dans les enclaves ;
- sur le parallèle avec les « camps de réfugiés » (*khai*), contrastant en cela avec le fait que le statut de réfugié n'est pas ici la revendication première (ce serait plutôt celle de la citoyenneté, à condition de pouvoir justifier de vingt ans de résidence en Thaïlande).

23 — Bernardot 2008, p. 31 *sq.*

24 — Vongrattanatoh 2011, p. 140.

La terminologie birmane pour désigner les habitats précaires est elle-même non fixée :

- *sèk-hmu zun* (စက်မှုဇုံ), est une expression palie-birmane-anglaise signifiant « zone industrielle » à la périphérie des villes ;
- *kyu-kyaw* (ကျွန်းကျပ်) se réfère aux aires d'habitats spontanés qui « débordent » ou « empiètent » sur l'espace public et qui sont donc susceptibles d'expropriation ;
- *dukkha dee sakhān* (ဒုက္ခသည်စခန်း), cette expression dans laquelle on reconnaît le mot pâli *dukkha*, « problème, souffrance », suivi du mot birman *sakhān*, « camp, gîte, lieu », désigne les camps de réfugiés ;
- *kho lun* (ခိုလှုံ), cette expression verbale ou nominale signifie « refuge, asile, se réfugier, s'abriter » et désigne également les squats.

Aucun de ces termes n'est réellement satisfaisant pour qualifier les enclaves du centre-ville. Hormis peut-être l'expression birmane *alup-thema tan-lya* (အလုပ်သမားတန်းလျား) dont le sens littéral est « alignement de travailleurs », comme l'on parlerait d'un alignement de chaises (*khun tan-lya*) dans une salle de classe ou de maisons (*ein tan-lya*) dans une zone pavillonnaire. Plus expressif qu'« alignement », c'est finalement le terme « enclave » qui paraît le mieux approprié à l'idée de confinement au cœur même du territoire urbain. Dans son travail sur les *gated communities* à Dubaï, Laavanya Kathiravelu établit une distinction entre « enclave », à propos des alignements de maisons cossues de la classe moyenne – comme il en existe également à Bangkok –, et « camps », qu'elle réserve aux alignements en tôle ondulée occupés par les travailleurs migrants²⁵. Au-delà du fait que les alignements de tôle ondulée sont situés dans un cas à la périphérie de Dubaï et dans l'autre au centre de Bangkok, le qualificatif de « camps » paraît décidément inapproprié du fait de sa connotation de ghettoïsation, à laquelle viennent s'ajouter des conditions d'hygiène, d'intimité et de sécurité très variables²⁶. S'agissant d'un enclavement en milieu urbain, à libre accès bien que placé sous strict contrôle, le terme « enclave » est préféré, en lui adjoignant, lorsque nécessaire, le qualificatif « de travailleurs migrants » afin, notamment, d'éviter tout amalgame avec les enclaves de maisons cossues.

Au nombre de leurs caractéristiques communes, les enclaves de travailleurs migrants sont implantées sur des friches du centre-ville de Bangkok destinées à accueillir de futurs chantiers. Dès qu'une friche devient constructible, l'enclave doit être déplacée, de même que la fin d'un chantier signifie pour les travailleurs une relocalisation dans une autre enclave. L'emplacement des enclaves sur tel ou tel site est, par conséquent, sans lien direct avec celui des chantiers. La proximité des chantiers et des enclaves relève même de l'exception ; les ouvriers travaillant sur les trois tours jumelles de Ratchadaphisek ou à la construction du terminal du métro ont cette chance de pouvoir se rendre à pied sur leur lieu de travail [figure 2, site 4]. C'est loin d'être toujours le cas. Il faut compter en moyenne une heure en pick-up pour se rendre de l'enclave au chantier. Le trajet n'est pas comptabilisé dans les heures de travail, on pointe sur place.

25 — Kathiravelu 2016.

26 — Bernardot 2008,
Agier 2013a et Dilger
& Dohrn 2016.

Les enclaves sont la propriété de compagnies immobilières qui en assurent la gestion. Le terme utilisé par les travailleurs birmanais pour désigner les gérants est *tethé* (တေဋ္ဌး), un mot pâli dont le champ sémantique est étendu. Le sens premier est « riche », mais il a la connotation ici de « propriétaire » et de « chef » (« boss » ou « manager », selon la traduction spontanée de certains) dont dépend le sort de chacun. Les travailleurs ne le connaissent généralement que par oui-dire. Il est identifié à un homme, au contraire de la personne faisant office de passeur, qui est systématiquement identifiée à une femme, plus précisément à une « tante », *adaw* (အဒေၤ), appellatif qui n'a rien de péjoratif dans la terminologie birmane, bien au contraire, puisqu'il est employé par tout cadet à l'égard des aînés ou d'une personne dont le statut impose le respect. Le recrutement et donc l'accès aux enclaves doivent en premier lieu passer par le filtre de la gardienne ou du gardien en étant, si possible, recommandé par un résident, un chef d'équipe de préférence. La gardienne ou le gardien se chargeant de prendre contact avec le gérant, le propriétaire ou le responsable des ressources humaines pour les plus grands groupes.

Un autre trait constant aux enclaves est le contraste entre, d'un côté la nationalité des travailleurs migrants originaires des pays limitrophes à la Thaïlande – Birmanie, Laos, Cambodge –, et de l'autre la nationalité du personnel d'encadrement en charge du gardiennage, de la maintenance des bâtiments, de la flotte de pick-up et des commerces qui, sans exception, ne compte que des citoyens thaïs. Une forte hiérarchie est ainsi mise en place à l'avantage, si l'on peut dire, des Thaïs. Dans le contexte tendu des migrations internationales, elle s'explique par le souci, au sens propre, des patrons de se tenir en conformité avec la législation en vigueur, quand bien même l'opacité prévaut sur le statut des travailleurs migrants.

Le rapport hiérarchique ne peut totalement être absous du racisme prévalant dans les relations entre Thaïs et Birmans, toutes origines confondues. De façon plus marquée vis-à-vis des minorités ethniques, plus discriminante encore s'agissant de minorités migrantes. Les personnes non bouddhistes et non bamar, c'est-à-dire non birmanes au sens ethnique (racial) du terme, sont coutumières du fait. En Birmanie, l'accès à l'enseignement et à la citoyenneté passé l'âge de dix-huit ans est, jusqu'à ces toutes dernières années,

un parcours d'obstacles. Il n'empêche, on ne s'habitue pas à la xénophobie, y compris sans doute lorsque l'on devient soi-même xénophobe. Se fondre dans la masse n'est pas seulement chercher à faire l'objet de moins d'ostracisme ; c'est peine perdue, malgré les cours de thaï et d'anglais, de tenter de se mettre « socialement à niveau », expression terrible s'il en est quand il s'agit uniquement du fait d'être étranger – se mettre « racialement à niveau » serait plus adapté à l'état d'esprit qui prévaut localement. Se fondre dans la masse en tant que travailleur migrant n'est pas seulement une nécessité administrative pour toute personne en situation illégale ou litigieuse. Car avec ou sans papiers, les contrôles au faciès auront toujours lieu. Et le souhait de se fondre dans la masse n'est pas dicté seulement par la volonté de disparaître socialement, ni de s'assurer dans cette urbanité cosmopolite un espace de confort permettant de s'extraire de la xénophobie ambiante, ni même de mieux s'intégrer. Devenir thaï ou américain ou qui que ce soit d'autre pour ne plus être une minorité migrante précaire, c'est une éclaircie par-delà les nuages. Mieux, un horizon.

Géolocalisation et morphologie des enclaves urbaines

Les critères ayant présidé à l'origine au choix des enclaves pris pour exemple sont, dans l'ensemble, restés constants. J'écris « à l'origine » car, entre 2014 et 2019, période correspondant à mes enquêtes sur place, les choses ont considérablement évolué, dans le sens d'une augmentation exponentielle du nombre d'enclaves de travailleurs migrants. Cela ne modifie pas les critères ayant prévalu au choix des sites ; quelques variantes matérielles indiquent un changement d'échelle des enclaves et de la mobilité qui prennent une dimension industrielle. Les conteneurs superposés et alignés ont ainsi fait leur apparition. Impression étrange de Lego alignés, abritant des hommes et des femmes. Comparé aux baraques en tôles ondulées, l'espace dévolu aux travailleurs est un peu plus grand, plus haut surtout, mais cela ne se traduit pas par davantage de confort, plutôt l'inverse, même, car les chambres dans les conteneurs se font dortoirs sans d'autre ouverture que la porte.

Trois sites ont originellement été sélectionnés en fonction de leur configuration, de leurs dimensions respectives, de l'organisation

BIRMANIE. PAR-DELÀ L'ETHNICITÉ

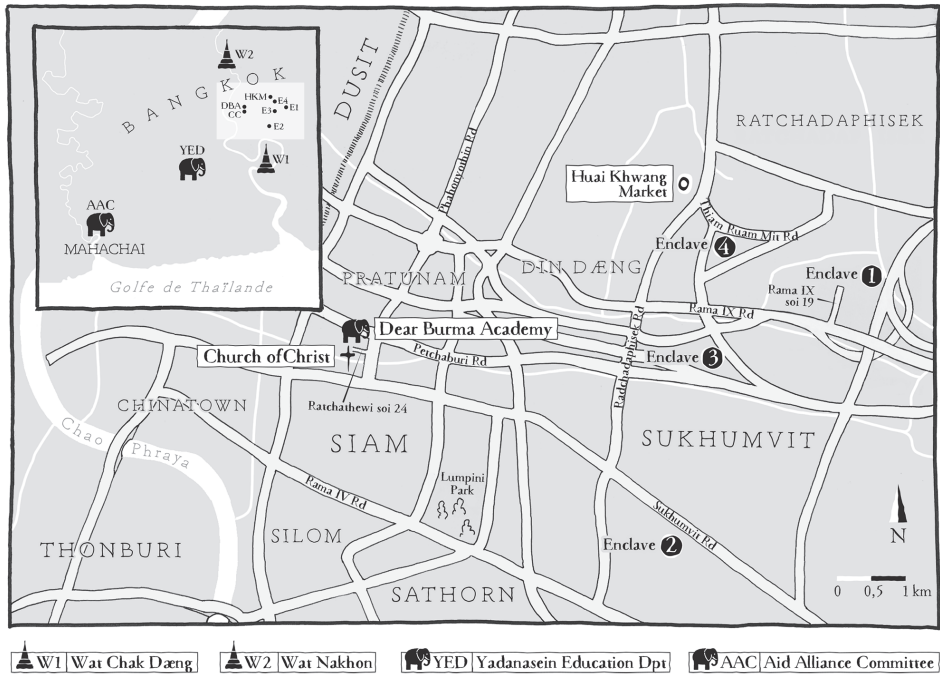


Figure 2 — Plan de Bangkok (détail)
et localisation des enclaves.

interne, des conditions d'hygiène très variables et, bien sûr, des possibilités, pour moi, d'y avoir accès. Leur nombre est toujours de trois quelques années plus tard, mais l'un d'entre eux a disparu, celui sur Sukhumvit [figure 2, site 2], quand un autre, un groupement immense d'enclaves sur Ratchadaphisek, est apparu [figure 2, site 4].

Chacun de ces sites se compose d'une à trois enclaves mitoyennes mais indépendantes les unes des autres. Rien de comparable, par exemple, entre les petites structures passablement insalubres de l'avenue Rama IX [figure 2, site 1] qui dépendent d'investisseurs privés, mais étendus par la suite sur le quartier voisin de Ratchadaphisek. L'îlot « historique » au pied des tours de Sukhumvit [figure 2, site 2] aujourd'hui disparu mais dont on retrouve des équivalents plus centraux encore. Et les nombreux alignements à deux niveaux tirés au cordeau d'Asok Station [figure 2, site 2] qui dépendent d'une multinationale immobilière.

Le site n° 1 sur Rama IX

Il se compose d'un groupe de trois enclaves de relativement petite taille comparée aux autres sites : pas plus de cinquante, soixante-dix et cent cinquante travailleurs y résident dans chacune d'elles. Avec sa tôle ondulée brillante comme un sou neuf et ses deux imposants générateurs illuminant les baraquements comme une centrale la nuit, la plus récente des trois n'accueille, au dire des gardiens – qui m'en ont interdit l'accès –, que des travailleurs thaïs d'origine isan. La décrépitude des deux autres enclaves, à dominante cosmopolite, n'en paraît que plus forte.

L'ensemble est situé au fond du *soi* 19 de Rama IX, une avenue au trafic très dense, doublée sur toute sa longueur d'une voie express aérienne large de deux fois trois voies à cet endroit. Sur le *soi* y conduisant, j'ai longtemps croisé deux femmes bouvières, chaussées de lourdes bottes noires leur montant à mi-mollet afin, j'imagine, de se protéger de possibles morsures de serpents. De l'arrière du troupeau, pour mieux piquer le cul des vaches retardataires, elles les dirigent d'un bon pas vers les clairières couvertes de graminées. Le rythme est soutenu pour ne pas risquer de se faire distancer par le troupeau, prenant garde à ce qu'aucune bête, une quinzaine peut-être, ne fasse un écart sur la voie express. Au chemin de terre,

le troupeau suivi des bouvères tourne machinalement à gauche, se fondant rapidement dans la végétation. J'ai du mal à les rejoindre avant la jonction, juste le temps de leur donner un peu d'argent qu'elles glissent à hauteur de poitrine sans s'arrêter.

Avec un peu de chance on peut encore voir, jusque dans les années 1990, venus d'on ne sait où, des cornacs conduire deux ou trois éléphants sur Sukhumvit. Puis, jusque dans les années 2010, les derniers troupeaux de vaches à bosse menées à paître vers les derniers marais, à moins que ce ne soient d'anciennes rizières devenues friches urbaines et d'anciennes diguettes devenues chemins surélevés. Enfin, au tournant des années 2020, en même temps que la disparition des troupeaux urbains, la disparition programmée des dernières friches. C'est sur l'une d'elles que s'élèvent désormais un terminal de métro et les trois tours jumelles en construction, la pression immobilière repoussant à chaque avancée les enclaves pour libérer le terrain vague. L'éphémère est dans la nature des enclaves : être démantelées pour être réassemblées ailleurs sur d'autres terres agricoles devenues friches et bientôt chantiers.

Le quartier est encore inondable par endroits, malgré le travail de rehaussement engagé depuis quelque temps. Une villa de plain-pied au long toit plat débordant, dont la modernité rappelle celle des années 1980 ou 1990, est à l'abandon, car construite au niveau originel du sol ; les arbustes et les herbes hautes colonisent ce qui a dû être une terrasse. D'autres villas ont depuis lors été construites dans son prolongement, cette fois sur un terre-plein les mettant à l'abri des inondations. Par précaution, deux pelleteuses viennent désengorger une fois l'an le lit du canal de dérivation, boueux et en partie couvert par la végétation, qui longe les façades arrière ; la végétation et les remblais le combleront de nouveau à la prochaine mousson. En remontant le *soi*, j'aperçois de mon balcon les camions déverser à pleines bennes de la terre mêlée à des blocs de ciment et à des gravats provenant des chantiers voisins. Les chauffeurs prennent soin de contourner sans le blesser le grand ficus dans toute sa désolation, mais les remblais grignotent toujours un peu plus la partie restante encore détrempée. La colonisation de la friche en est à un stade plus avancé de l'autre côté, où la bande entière d'un ancien marais est devenue un parking à ciel ouvert. Travail de

Sisyphé, car c'est tout Bangkok qui s'enfonce, à moins que ce ne soit le niveau de la mer qui monte – c'est un bruit qui court. Effet de vases communicants dans tous les cas, car le fait de combler les zones humides revient à résorber leur fonction de trop-plein naturel, accentuant l'ampleur et l'inutilité de la tâche.

Il ne faut pas s'y tromper, le quartier est en pleine évolution. Tout en contrastes. Deux condominiums surplombent les enclaves; c'est d'ailleurs de ce site que s'élevèrent les bribes de conversation entendue en birman dont j'ai parlé plus haut. La bourgeoisie thaïe y construit des villas cossues, avec leurs dépendances, leurs esplanades pour les berlines, leurs pelouses vertes tondues à l'anglaise, leurs murs d'enceinte surmontés de barbelés affûtés comme des lames de rasoir, leurs portails électriques aux extrémités dorées. Contraste. Le prix du foncier devrait rapidement repousser les cimenteries qui occupent le *soi* à cet endroit, avec leur vacarme assourdissant, leurs pyramides faites de sable et de gravier, leurs pelles suspendues à un câble remontant les cailloux qui redégringolent aussitôt le long de la pente, leurs camions-toupies dont on suit longtemps l'empreinte humide sur la chaussée défoncée. Contraste. Harley-Davidson étale non loin de là sa devanture branchée sur deux étages; Ferrari, McLaren et autres Lamborghini ont pignon sur rue, de même que les massages en tous genres pour hommes d'affaires sino-thaïs encanaillés. Sans oublier la petite échoppe de faïences chinoises où mon fils m'interdit – «Ça va pas papa!» – d'acheter un buste de Mao saluant le bon peuple opprimé. Prouesse d'ingénierie, la fameuse G Tower vient d'être achevée. Et bien qu'un projet de plus haute tour du monde semble devoir en rester à ce stade, le quartier est voué à devenir l'un des principaux centres commerciaux, affairistes et résidentiels de Bangkok.

Cela ne s'est pas fait attendre. Entre 2014 et 2019, les trois enclaves ont été rejointes par d'autres le long du même *soi*. Mais c'est à l'autre extrémité du quartier, sur Ratchadaphisek et le très chic Thailand Cultural Centre – là où travaille Nyen, au magasin de souvenirs – que la transformation est la plus frappante. Du fait de la sensibilité de l'enquête, il est très difficile d'évaluer le nombre précis d'enclaves au total, un ordre de grandeur tout au plus. Au bas mot dix mille travailleurs, sans doute le double à raison de

deux travailleurs par chambrée, sans compter – une nouveauté – les conteneurs superposés pouvant héberger quatre personnes et plus [figure 2, site 4]. Plusieurs chantiers colossaux reconfigurent en effet le quartier : à l'emplacement des friches ayant servi jusqu'à récemment de pâturage urbain se dressent désormais, sur plusieurs hectares, les hangars et entrepôts de la compagnie de métro MRT dont la construction est en passe d'être achevée en octobre 2019, tandis qu'à l'opposé un ensemble de trois tours jumelles élargit le périmètre du quartier Ratchadaphisek. Une grue pointe encore sa flèche au sommet de la troisième et dernière tour en construction, mais le chantier n'en a plus que pour quelques semaines, et les ouvriers n'ont aucune idée du nouveau site vers lequel ils seront redirigés.

Ma Khyaw-Khyaw et Ko Yaing-Kaw-Kaw, respectivement vingt-sept ans et vingt-neuf ans, sont désemparés. Cela fait neuf ans qu'ils se sont rencontrés, huit ans qu'ils sont en Thaïlande. Ils ont auparavant travaillé dans le quartier de Sam Long, presque un an durant, pour le Jade K. Group Engineering, puis un peu plus de trois ans à Chonburi dans une fabrique de bouteilles en plastique, et, jusqu'à récemment, quatre années dans une usine de sacs plastique, non loin de là, sur Rama IX. Cela fait seulement trois mois qu'ils sont arrivés ici, embauchés par l'Asia Furniture Co. Ltd., une multinationale chinoise. Ils sont tous deux en charge de la pose de plaques isolantes. Et voici qu'à peine installé, le couple se trouve de nouveau sur le départ. Ils le savent bien sûr à la signature du contrat, mais le coup est tout de même rude car, depuis quinze jours, Ma Khyaw-Khyaw se retrouve sans emploi, avec à la clé un seul salaire pour vivre et l'impossibilité d'envoyer la pension à sa sœur aînée pour la garde de leur fils : « On a beau y être habitués, on ne s'y fait pas à ces déplacements constants. »

Le site n° 2 sur Sukhumvit

L'enclave se trouve – ou plutôt se trouvait – au plus fort de la concentration urbaine, sur Sukhumvit *soi* 24, derrière l'Emporium, l'un des centres commerciaux les plus réputés et les plus huppés de tout Bangkok, non loin du grand marché populaire de Khloeng Toei, à l'autre extrémité du *soi*. La verticalité présomptueuse des gratte-ciel

la surplombant projette son ombre en contrebas, enserrant l'enclave dans son éphémère horizontalité. Le nombre estimé de travailleurs y résidant est d'environ un millier, des Thaïs d'origine isan pour la plupart, des Cambodgiens ainsi qu'une minorité de travailleurs birmans, entendons par là des Pa-O, des Shan et quelques Birmans à proprement parler, une dizaine au total, de confession bouddhique.

Et là encore, nouveau changement. Depuis mon dernier passage en 2017, l'enclave a disparu, laissant place à un terrain vague. On n'aperçoit plus entre les barreaux du portail cadenassé que la dalle de béton, empreinte ultime des enclaves démantelées avant que ne débute un chantier. Les restaurateurs bon marché du trottoir d'en face ne savent pas où sont allés les travailleurs. Un coup dur pour eux, car le chiffre d'affaires a chuté subitement.

Soi 24, mais aussi *soi 17*, *soi 50*, *soi 71*, *soi 77*, je découvre peu à peu que les ruelles perpendiculaires à l'avenue Sukhumvit, réputée être la plus longue avenue du monde, sont un dédale où la moindre friche est occupée par une enclave, dont certaines, avec le temps, sont totalement intégrées au quartier.

Le site n° 3 sur Asok

Il se trouve à proximité des stations du métro souterrain (MRT) et du métro aérien (BTS), non loin du Bangkok Hospital, entre les stations Asok et Makassan. Depuis les enclaves en contrebas du pont, on aperçoit le soir les enfilades de carreaux éclairés filant vers l'aéroport. La très florissante société de construction immobilière CYNTIC en est propriétaire. L'ensemble se découvre dans toute son amplitude depuis les vitres du métro aérien. Dix alignements de baraques de deux niveaux chacun composent l'enclave. Le nombre estimé de résidents est d'environ deux mille cinq cents, sans doute plus. Et bien davantage depuis lors, car deux enclaves voisines sont désormais achevées, faisant passer le nombre à quelque huit mille ou dix mille personnes. Trois corps de métiers y sont représentés : des électriciens, des poseurs de chapes et des maçons. Main-d'œuvre non qualifiée à l'origine, l'expérience professionnelle acquise ici au fil des ans s'avère de l'avis général être un atout une fois de retour en Birmanie, enfin c'est ce qu'imaginent les ouvriers migrants dont aucun ne prévoit de rentrer dans l'immédiat, de toute façon.

Là encore, les enclaves se multiplient. Outre le fait que le quartier devient l'une des plus grandes concentrations d'alignements, il est aussi l'un des premiers du centre-ville à avoir été colonisé dans ses interstices par les enclaves. C'est par hasard, en orientant la moto-taxi dans une mauvaise direction, que je découvre sur la même avenue une autre enclave, ancienne parmi les anciennes, c'est-à-dire une quinzaine d'années tout au plus, dans le quartier central de Lam Yai.

À la différence des sites n° 1 et n° 2 réunis, beaucoup plus rustiques, il faut être dans le métro aérien reliant Asok à l'aéroport international pour mesurer l'ampleur du site n° 3. Un œil averti aperçoit en un éclair, à travers son propre visage se reflétant dans les vitres, les enfilades de baraquements, les alignements de faïtières et les enceintes en tôle ondulée sur le pourtour. Symétrie, ordre, sécurité, propreté. Malgré la rigueur toute militaire de ces alignements tirés au cordeau et la dureté des mots qui les qualifient, les travailleurs n'associent pas à cet environnement de connotation péjorative. Ni casernement ni enfermement. Un confort plutôt bienvenu après des années d'errance et de précarité. Il est possible de deviner à leurs vêtements si les travailleurs entassés derrière les pick-up en route vers le chantier sont employés par de riches investisseurs particuliers ou par des grands groupes : les habits sont ceux de tous les jours pour les premiers, tandis que les seconds portent, en plus des chaussures renforcées, des casques et des T-shirt manches longues dont la couleur et le logo sont un signe de reconnaissance ; les mousquetons de sécurité passés à la ceinture complètent alors l'uniforme.

Les travailleurs d'Asok Station paient deux cents bahts (cinq euros) de charge mensuelle pour l'entretien de l'enclave. La propreté qui y règne est sans commune mesure avec les autres enclaves. L'espace entre chaque alignement est cimenté, une rigole d'évacuation de l'eau court de part et d'autre. Chaque coursive est protégée par les toitures de deux alignements qui se rejoignent en son milieu, une gouttière tout du long récupérant les eaux de pluie. Le lieu est ainsi hors d'eau, contrairement aux enclaves de Rama IX où les planches disjointes deviennent vite boueuses et dangereusement glissantes en période de mousson. Ici, les coursives entre deux alignements sont nettoyées à grandes eaux deux fois par

jour par l'équipe de service, y compris les douches et les rangées de latrines.

La promiscuité dans cette enclave est *de facto* plus supportable qu'ailleurs. L'éclairage au néon est systématique et le capharnaüm maîtrisé. L'enchevêtrement multicolore de vêtements suspendus contraste avec le gris de la tôle ondulée et la symétrie des baraquements : posés sur la balustrade de l'étage supérieur, accrochés aux sous-pentes de l'étage inférieur, pendant des poutres métalliques du toit ou suspendus aux séchoirs à poulies, cet étalage de couleurs s'apparente d'une certaine manière au dédale du quartier chinois. Foyers de cuisson, instruments de cuisine et autres sacs de riz sont disposés dans le prolongement de la marche d'accès aux chambrées.

La chambrée est une pièce unique dont les plus grandes peuvent atteindre huit mètres carrés. Le mobilier se réduit à un matelas, un meuble armoire et quelques planches de rangement. Aucun autel domestique ni offrandes au Bouddha ou aux esprits, ni Christ ostentatoire, un poster tout au plus. Comme dans tout milieu où le cosmopolitisme s'impose, les signes d'appartenance confessionnelle sont discrets, de même que les formes rituelles. Avec ses posters de Bouddha quadricolores et ses calendriers astraux scotchés partout sur les cloisons, la pièce de vie de Ma Win-Win-Aye est un cas particulier, tout comme son sourire et son regard enjoué, son stock de bétel aussi, avec ses pots de chaux s'élevant comme une termitière, sa télé vociférante posée sur le frigo, le fiston devant (dont l'allaitement semble durer quelques années supplémentaires) : quel contraste avec la grisaille ambiante ! Et pourtant rien que de très commun. Sa chambrée est identique aux autres, aussi exigüe, sans autre ouverture que la porte d'entrée, sans autre circulation d'air que celle du ventilateur à vous faire cracher les bronches, et toujours cette tôle ondulée qui décuple la chaleur ressentie ; ou l'art personnifié d'émaner la joie de vivre, malgré tout. Quel contraste avec la pièce de six mètres carrés de Maing Ko Ko sur Rama IX où la litière côtoie le foyer de cuisson, à portée des éclaboussures huileuses dont la tôle ondulée et le lino du plancher sont couverts.

Trois postes clés assurent la logistique de la rutilante enclave d'Asok Sation : l'équipe de gardiennage en charge du contrôle, jour et

nuit, des entrées et sorties, chemise pendue au cintre dans la cahute et cahier des faits divers grand ouvert sur le comptoir; l'équipe d'entretien et de nettoyage responsable, deux fois par jour, du lavage à grandes eaux des coursives et des lieux communs; l'équipe des chauffeurs de pick-up qui conduit matin et soir les travailleurs de l'enclave au chantier puis du chantier à l'enclave. Tous ont la nationalité thaïe. Un couple se répartit les deux dernières fonctions, lui complétant son activité de chauffeur par celle de maintenance, et elle son travail de chef d'équipe de nettoyage par celui de commerçante, l'étal de fruits et légumes, le premier de tous à l'entrée de l'enclave, en guise d'observatoire informel et de gazette à potins.

Les services proposés sont également sans commune mesure par rapport à d'autres sites. À l'opposé de l'allée d'accès, on trouve six grands réservoirs, quadrilatères d'un mètre de haut sur une dizaine de long et trois de large. La plupart des habitants s'y rendent le soir, au retour du chantier, pour s'y doucher; quelques-uns prennent un verre, moment de répit, debout autour d'un bidon retourné. Les rixes sont rares; l'un d'eux explique, mains en avant, comme menottées, qu'en voulant s'interposer dans une bagarre « la police m'a arrêté et j'en ai eu pour deux mois de prison », les autres ploient le dos tout en hochant la tête en signe de confirmation. Dans les travées, un va-et-vient vers les douches, *longyi* et *pasho* de rechange, serviette autour du cou, récipient de fer-blanc à la main – savon, dentifrice et brosse à l'intérieur – pour s'asperger à grandes eaux et laver les vêtements du jour frottés l'un sur l'autre et frappés d'un geste haut contre la dalle de béton. Deux des bassins sont réservés aux femmes, mais c'est loin d'être toujours le cas, les femmes préférant alors passer en dernier, tranquilles, seules ou rejoignant une compagne pour un brin de causette, les épaules couvertes d'une serviette, la jupe tubulaire remontée et drapée à hauteur de poitrine. Dans l'espace exigu des enclaves, des coursives et des chambrées, les douches nocturnes, ouvertes à tous les regards, sont autant un moment de convivialité qu'un espace d'intimité où chacun s'enferme à loisir dans sa bulle et où il fait bon s'isoler et récupérer malgré la promiscuité ambiante. Une batterie de machines à laver le linge est mise à disposition des résidents, au fond de la voie d'accès principale, dans le prolongement des étals où l'on trouve à peu près de tout.

Dans ces conditions de confort et de propreté assez uniques comparés aux autres enclaves, c'est un déchirement et une source d'anxiété pour May-Khyaw et son mari de devoir quitter les lieux le surlendemain. Rien ne les prédisposait à se rencontrer, si ce n'est l'exil, et le cumul des petits boulots à Mae Sot, une ville frontalière que d'aucuns appellent Little Burma, c'est tout dire. Cela fait maintenant quatorze ans qu'ils vivent ensemble, « quatorze ans que nous ne cessons de bouger, d'entreprise en entreprise, de ville en ville ». Tous deux ont la même activité professionnelle. Ils découpent et torsadent les fers à béton des dalles de soutènement, des murs et des poteaux porteurs. La cadence du travail, le fait surtout qu'ils résident dans les enclaves où les tickets d'entrée sont exclusivement réservés aux travailleurs actifs, ne permet pas d'élever sur place leurs deux enfants. Ils les ont conduits à Moulmein dès le plus jeune âge, sitôt le sevrage accompli. Le seuil de tolérance varie de six ou huit mois au maximum, laps de temps que se fixent en général les parents eux-mêmes car ils savent ne pouvoir vivre sur un seul salaire. C'est le destin que le couple réserve au troisième dont la naissance est prévue d'ici quelques semaines, la raison pour laquelle May-Khyaw n'est pas au chantier en cette fin de matinée. Accroupie sur la large marche d'accès à la chambrée, elle prépare le dîner, le foyer en terre cuite, la réserve de charbon de bois et les quelques casseroles à portée de main. Cela fait près d'un an que le couple réside ici où, « franchement, il n'y a que des avantages ».

27 — Lindquist 2009.

Une année au même endroit, soit une durée supérieure à la moyenne. Le départ n'en est que plus amer. C'est pourtant l'ordinaire du couple habitué à changer d'enclave tous les huit mois environ, la fin d'un chantier en appelant un autre. Mais personne ne s'y fait, et même de moins en moins au fil des années d'exil. Elle n'a aucune idée de ce que lui réservera la nouvelle enclave, dans le quartier de Bang Sue, de l'autre côté de Bangkok. Le changement d'employeur, de CYNTIC à KYINTIC, ajoute un peu plus à l'incertitude, nonobstant l'appartenance des deux compagnies au même groupe de construction immobilière. Cela signifie surtout l'éclatement de l'équipe de travail en plus de la séparation avec les voisins de coursive et de chambrée.

La dimension anxieuse du déplacement reste très forte²⁷ : à l'incertitude liée à l'obtention des papiers – car les sempiternelles

tracasseries administratives sont toujours de retour en situation d'exil – s'ajoute l'érosion insidieuse mais violente des liens sociaux.

Profils de la fragmentation ordinaire

Entre précarité et sécurité de l'emploi, les enclaves sont un univers de contrastes. Précarité du fait du contexte migratoire tendu, de l'obtention incertaine de papiers, de la non-qualification professionnelle, de la pénibilité et de la dangerosité du travail auxquelles répondent la quasi-absence d'accès aux soins, les inégalités salariales selon les sexes, les mobilités multiples, l'éclatement familial. Et pourtant, par-dessus tout, ce qui prévaut dans les enclaves est l'emploi – c'est même la condition *sine qua non* pour être intégré dans une enclave. Y accéder est synonyme de travail et y loger est un avantage chèrement défendu pour tous les privilèges y afférents – salaire, toit, permis de travail, carte de santé, sécurité relative. Dans cet univers de précarité et d'incertitude, intégrer une enclave signifie pour toutes celles et ceux qui y résident la conviction de compter parmi les privilégiés.

Espace sécuritaire mais également espace de violence de tous les instants : violence symbolique du fait même de l'enclavement et de la relégation à laquelle il renvoie, violence administrative, policière et mafieuse du fait de la régularisation sans fin des papiers et de la présence incontournable des intermédiations souvent opaques, à caractère mafieux parfois, violence physique du fait du rythme et de la dangerosité des conditions de travail, violence psychologique due aux mobilités multiples, à l'éclatement familial qu'amplifie la dilution des liens sociaux, violence psychologique encore du fait de l'instauration, en filigrane, d'une identité diffuse, insidieuse, en lien avec la distanciation des liens communautaires, violence de la promiscuité, du confinement, de la désocialisation. Dans ce concert de précarité, l'attitude d'effacement au regard du milieu d'accueil ne constitue pas le moindre fardeau. Derrière les espoirs du départ suscités par l'absence chez soi de toute perspective et par les quelques *success stories* que colportent la rumeur et les réseaux sociaux, les fragmentations de la vie ordinaire rappellent, s'il le faut, que l'exil est un choix contraint.

Les hésitations de Nyen pour se décider à franchir le pas, il y a près de vingt ans maintenant, contrastent avec la belle assurance de

Ko Win-Laing, vingt-quatre ans, et de Ma Nuè-Nu-Wé, vingt-deux ans, tous deux d'origine pa-o. Un jeune couple dans le vent – coiffures branchées pour les deux, poudre de *thanaka* sur les joues pour elle, vêtements neufs dont on devine qu'ils ont été l'objet de longues sorties en ville avant de se décider, téléphone portable glissé avec une fausse désinvolture dans la ceinture. Ils sont en transit dans l'enclave de Sukhumvit [figure 2, site 2], et il est peu probable que nos chemins se croisent de nouveau tant la mobilité rend difficile une relation suivie avec les travailleurs migrants, à commencer par l'enclave elle-même qui a été démantelée depuis notre dernier entretien. Sans doute aurai-je plus de chance de retrouver leur trace côté birman, en me rendant dans leurs villages d'origine. Tous deux sont arrivés à Bangkok il y a cinq ans, et c'est à Bangkok qu'ils se sont rencontrés *via* les réseaux sociaux. Ils se sont mariés il y a deux mois en Birmanie, dans l'État Shan.

Il s'agissait en réalité d'entériner une union déjà ancienne par une cérémonie de mariage officielle selon les rites pa-o, en présence de la parentèle et des intermédiaires responsables des négociations relatives au paiement de la dot et à l'échange de biens rituels, en charge également du bon déroulement de la cérémonie. Étrange sentiment que de parcourir dans cette enclave les pages de l'album photos de leur mariage au pays, quelques jours plus tôt. Dans cette chambrée exiguë faite de tôle ondulée, me voici projeté quelques années en arrière, en pareille circonstance, dans la région de Nam-Hsam, parmi ces femmes aux vêtements finement brodés, avant-manches rouges sur fond mauve, la tête et les épaules couvertes d'une capeline, patchwork aux carrés de tissus épais, à large bordure, les lèvres rougies par le bétel, les dents noircies par le laquage, l'extrémité des doigts foncée par les pigments. Et ces hommes, turban rose rehaussant le gris uniforme ou bleu sombre de la veste, du pantalon également, porté large et drapé, et de la chemise blanche à col droit. Ce faisant, l'entourage de Ko Win-Laing et de Ma Nuè-Nu-Wé a acté la vie commune du couple, une reconnaissance sociale d'un « mariage par enlèvement » en quelque sorte, *kho yu day* en birman, pratique très commune consistant à mettre les familles devant le fait accompli. Contraste étrange entre les pages de cet album et l'espace de cette chambrée. Le jeune couple est de retour à Bangkok depuis

peu. Ils profitent d'une place laissée vacante pour rester incognito dans l'enclave de Sukhumvit, le temps du week-end. Il est prévu qu'ils soient logés dès le lundi par leur nouvel employeur.

Le passeport temporaire leur a permis de trouver assez facilement du travail. Étant enregistrés officiellement et recrutés sur contrat, le carnet de santé auquel ils ont droit ne devrait être qu'une formalité. L'entreprise ADIS, un cabinet d'architecture – maître d'œuvre et maître d'ouvrage – avec qui ils ont signé un contrat d'embauche, se trouve non loin de là, sur Sukhumvit *soi* 1. L'employeur les a mis en garde quant à la pénibilité du travail – poseur d'enduit pour lui et nettoyeuse de chantier pour elle. Ils font valoir leur expérience déjà longue malgré leur jeune âge. Le regard tourné l'un vers l'autre pour mieux y conforter leur certitude avant de m'assurer, droit dans les yeux, qu'aucun des deux ne doute de pouvoir tenir la cadence. Un rythme soutenu, du lundi au samedi, de huit heures à dix-sept heures, soit neuf heures de présence quotidienne sur le chantier. Sûrs de leur fait, les deux tourtereaux ont décidé d'un commun accord de travailler également le dimanche, seul jour de congé dont ils disposent, préférant à l'incertitude des heures supplémentaires une seconde activité. Ils sont actuellement en formation – facturée deux cent cinquante bahts par jour et par personne – dans la compagnie Multi Level Marketing, « the best network marketing » selon le slogan. Il s'agit d'une technique de vente en démarchage de café et de shampoing de marques très répandues en Thaïlande. Le principe est un paiement au pourcentage. Je les quitte non sans un pincement au cœur.

Amont, aval. D'un côté la force de caractère du jeune couple, plein de certitudes et d'ambitions; de l'autre les perspectives sans horizon de Soe-Ta-Oo, solide gaillard à qui on ne la fait pas, tout en muscles et en rondeurs, yeux doux et discours posé, un vieux de la vieille qui sait faire le dos rond. Rencontré dans l'une des enclaves de Rama IX, son parcours est un classique du genre, un profil type, pourrait-on dire, en regard des dizaines d'entretiens effectués à ce jour. Il aurait fallu plus de temps, le temps des silences et de la connivence, pour que son témoignage donne la mesure des drames rencontrés par chacun et du comique de situation, parfois, s'il n'y avait ce contexte de l'exil, avec son cortège de précarité, d'incertitude, d'humiliations qui composent l'ordinaire de cette vie fragmentée.

J'ai choisi, pour en rendre compte, de conserver quasiment *in extenso* les notes prises, dans toute leur rudesse impersonnelle, mais portant à la connaissance de toute la structure des entretiens, une cinquantaine au total pour les seuls occupants des enclaves. Il fait nuit dehors ; comme à l'accoutumée, je ne peux rencontrer les ouvriers que de retour du chantier, à l'exception des femmes en fin de grossesse et des quelques blessés admis temporairement à rester en journée dans l'enclave. Soe-Ta-Oo a enfilé son *pasho*, vêtement tubulaire birman dont se drapent les hommes, plus souple et moins chaud que les pantalons ; il reste torse nu à cause de la chaleur étouffante malgré le crépuscule. Il n'a encore ni pris sa douche ni dîné. Pourtant nous discutons plus de deux heures, assis à même le sol l'un en face de l'autre dans sa chambrée. Un frigo, un poster du Bouddha, un matelas, une moustiquaire et le ventilateur à côté, sur l'étagère une petite télé allumée en permanence mais dont il a coupé le son ; comme d'habitude, d'autres nous rejoignent, simples curieux passant la tête avant de poursuivre, certains s'adossent à l'encoignure, écoutent, échangent. On convient parfois de se retrouver. Un jeune musclé s'approche pour me demander de l'argent, se tordant les lèvres pour rester discret. Ce fut la seule fois.

Lieu et date : Rama IX, soi 19, le 30 avril 2017.

Arrière-plan social :

- il s'appelle Soe-Ta-Oo ;
- il ne connaît pas exactement son âge, autour de trente ans ;
- il est baw kayin, né dans le district de Pha-An, dans le village de Ein-Du Khyé. Sa femme est pa-o/môn, originaire de Birmanie également. Ils se sont rencontrés par la médiation d'un ami commun, du temps où il vivait sur un chantier sur l'avenue Rama II à Bangkok ;
- son père est un ancien paysan saisonnier. Ses parents ne travaillent plus ;
- il est marié depuis dix ans. Sa femme n'est pas encore là car elle vend des fritures à la sortie d'un chantier. Le couple est arrivé récemment dans l'enclave, sans leurs deux enfants, deux garçons (l'aîné à cinq ans, le cadet un an et trois mois) confiés à ses parents au village natal en Birmanie ;

- tous deux travaillent, raison pour laquelle ils ont dû se séparer de leurs enfants. Bien que les parents de Soe-Ta-Oo soient encore en vie, les enfants sont confiés par commodité à leur grand-père maternel, un veuf, vivant dans le village de Dum Yin;
- éducation: il a quitté la Birmanie au huitième (sur un total de dix) degré scolaire. Le couple est bouddhiste mais l'un et l'autre ne se rendent que très rarement au monastère.

Papiers administratifs, accès au travail et aux soins :

- il voyage tout d'abord seul. Puis il rejoint deux autres personnes afin de traverser la frontière, cachés à l'arrière d'un pick-up. Ils paient à cette époque douze mille bahts (trois cent cinquante euros) chacun aux intermédiaires (*pwè-za* en birman);
- durant les quatre premières années, il est sans papier et doit se déplacer et changer d'employeur régulièrement;
- l'obtention d'une carte violette lui donne le droit de travailler, mais sans aller au-delà de la zone frontalière. Il a un passeport temporaire valable six ans, à renouveler tous les deux ans. Ce passeport est obtenu grâce à son employeur, mais il doit tout de même déboursier trois mille huit cents bahts (cent euros);
- s'il a un accident du travail, l'employeur paie à hauteur de deux mille bahts (cinquante-trois euros). Le couple ne reçoit aucune autre aide.

Milieu associatif:

- il connaît de nom de l'Aid Alliance Committee for Myanmar Workers *via* Facebook. Lui et sa femme ne sont membres d'aucune association;
- ils ne vont pas au monastère (un poster de Bouddha est scotché au mur).

Nationalités dans l'enclave:

- l'enclave peut accueillir soixante-dix travailleurs, mais il y en a actuellement environ une cinquantaine seulement;
- quatre nationalités: Birmans, Kayin (trois Baw Kayin et quatre Sgaw Kayin), Shan (Taï de Birmanie) et Cambodgiens.

Organisation de l'enclave :

- le local du gardien fait aussi office d'épicerie. Le gardien est Thaï ;
- la chambrée a huit pieds de côté (environ six mètres carrés).
 - les logements sont gratuits ;
- le couple (les deux enfants étant confiés à leur grand-père paternel) ne partage pas la chambrée avec d'autres personnes ;
- les travailleurs ne sont ni nourris ni vêtus, hormis les accessoires de sécurité ;
- une équipe change régulièrement de chantier, tous les six ou huit mois ;
- quand il n'y a plus de travail, ils cherchent un nouvel employeur, par le bouche-à-oreille.

Salaire et envoi d'argent :

- emploi : il fore et enfonce les poteaux de soutènement, c'est dangereux mais il est extrêmement prudent. La blessure à l'arcade sourcilière ? « C'est rien. » ;
- salaire : quatre cents bahts (dix euros) par jour ;
- soixante bahts (un euro soixante) par heure supplémentaire. Relâche le dimanche à cause du risque de plaintes du voisinage ;
- pension : ils envoient de l'argent au grand-père des enfants aussi souvent que possible, tous les deux ou trois mois. Au moment de l'entretien, cela fait deux mois consécutifs qu'ils n'ont rien envoyé. Entre trois mille et trois mille cinq cents bahts (quatre-vingts à quatre-vingt-dix euros) par envoi.

Mobilités spatiales :

- Soe-Ta-Oo a environ trente ans et il vit en Thaïlande depuis treize ans à l'époque de l'entretien (février 2017) ;
- il est arrivé à Nakhom Pathom, à l'ouest de Bangkok. Il y travaille un an dans une fabrique de glace. Le travail est dur. Il doit se lever le matin dès quatre heures et son salaire est de cent quatre-vingts bahts (quatre euros quatre-vingts) par jour seulement ;
- il va ensuite à Naw Nway où il travaille trois mois dans une entreprise de fabrication de lavabos ;

-
- après quoi il retourne à Nakhon Pathom dans la fabrique de glace où il reste une année complète pour le même salaire ;
 - cela fait maintenant dix ans qu'il est à Bangkok. Il est tout d'abord embauché dans une fabrique de bouteilles en plastique pour un salaire de deux cents bahts (cinq euros trente) par jour. Il est logé chez le patron (« l'homme riche ») où il partage la chambre avec un collègue ;
 - il va ensuite dans le quartier de Lam Tan Pay, non loin de l'Université chrétienne de l'Assomption. Il est recruté dans une menuiserie où il débite des planches un an durant ;
 - puis il va dans le quartier central de Ratchathewi où il devient manoeuvre sur un chantier de construction immobilière. Il y reste un an, avec un salaire de trois cents bahts (huit euros) par jour. Il décide de partir car ses heures supplémentaires ne sont pas payées ;
 - puis il retourne sur Rama II où il est recruté dans une entreprise de bâtiments et travaux publics en tant que foreur et poseur de poteaux de soutènement, un travail dangereux qui doit être exécuté avec prudence et minutie. Le salaire n'est pas à la hauteur de la dangerosité du travail et il démissionne ;
 - il est employé sur Rama III sur un chantier de construction immobilière où il travaille huit mois ;
 - cela fait deux mois qu'il réside dans l'enclave de Rama IX, toujours en tant que foreur et poseur de poteaux de soutènement.

En treize ans de présence en Thaïlande, Soe-Ta-Oo totalise neuf employeurs, sans compter les petits boulots à la frontière. Si la mobilité est l'un des traits dominants des personnes en situation d'exil, elle l'est de façon plus prégnante encore dans les enclaves, car cela tient à leur structure même, à leur emplacement nécessairement sur des friches immobilières, au rythme des chantiers, et à la rotation des équipes de travail. Mobilités au pluriel, car elles y sont multiples et récurrentes.

Au voyage transfrontalier et à la période d'errance d'un hébergement à l'autre, chez des parents ou des amis, succède la période de mobilité professionnelle, d'employeur en employeur, à la recherche

de conditions de travail acceptables et de stabilité. Lorsqu'enfin un migrant trouve sa place dans une enclave après avoir été recruté dans une entreprise dans des conditions paraissant convenables, la mobilité n'en finit pas pour autant. Parce qu'elles sont implantées sur des friches urbaines, vouées donc à accueillir de futurs chantiers qui les délogeront, la pérennité des enclaves varie de quelques mois à quelques années tout au plus. Dans ce contexte urbain, au cœur des quartiers les plus animés et les plus denses de Bangkok, dans cette périphérie en passe d'être intégrée au centre-ville, tout emplacement vacant est enjeu de spéculations immobilières intenses. Paradoxalement, en dépit de son existence éphémère, de deux à cinq ans, parfois moins, parfois plus, c'est la longévité qui caractérise une enclave comparée aux mobilités constitutives de la vie des migrants au sein d'une même enclave. Non pas seulement parce que la mobilité est inhérente à la condition d'exil, mais parce que l'organisation au sein d'une enclave impose des mobilités multiples.

La durée moyenne d'un hébergement y varie de six à quinze mois, un rythme très soutenu, proportionnel au temps de travail sur un chantier. Les travailleurs d'une enclave sont répartis en équipes. Avant d'y revenir plus en détail, disons seulement ici que la rotation des équipes n'est pas directement liée à la durée d'un chantier pris dans son ensemble, des premiers forages à l'état des lieux : elle est fonction des corps de métier qui s'y croisent et s'y succèdent. Les poseurs de dalles en béton armé ont depuis longtemps rejoint un autre chantier lorsqu'arrivent les poseurs de vitres et de portes, les poseurs d'isolation, les électriciens, les peintres, etc.

Au total, six types de mobilités entre lesquelles naviguent les travailleurs migrants ont été répertoriés :

- mobilités d'une ville à l'autre à l'intérieur du pays d'accueil. C'est le cas principalement des nouveaux arrivants à la recherche d'un premier emploi ;
- mobilités dues à la convocation en zone frontalière ou au pays d'origine pour la régulation ou le renouvellement des papiers ;
- mobilités à l'intérieur d'une même ville, d'une entreprise à l'autre, à la recherche de meilleures conditions de travail et d'un salaire correct ;

- mobilités au sein de la même entreprise au rythme des chantiers dans une même ville ou district, parfois plus loin, avec chaque fois un nouveau logement dans une nouvelle enclave;
- mobilités dues à la rotation des équipes selon l'avancement des chantiers;
- mobilités pour conduire les enfants dans la famille d'accueil – parents ou fratrie – ou pour aller les retrouver aussi souvent que possible, lors du nouvel an bouddhique, tous les deux ou trois ans, voire au bout de dix ans et plus parfois.

Comparé aux enclaves du centre-ville, l'hébergement dans les villes nouvelles proches des zones industrielles – villes dans la ville plutôt que banlieues – est moins sujet aux mobilités du fait de la proximité des logements avec le lieu de travail et des passeports MoU qui préservent temporairement des tracasseries administratives. Une certaine latitude est donnée à la vie sociale : contexte plus inclusif de la vie de quartier, horaires réguliers, week-end disponible permettant de fréquenter les associations ou les lieux de culte, retour quasi assuré une fois l'an à moins d'un imprévu. Au contraire des enclaves – j'allais écrire des « entraves » – où les mobilités d'un employeur à l'autre, d'un site à une autre, d'une équipe de travail à l'autre, contribuent à l'érosion du lien social avec les collègues, avec les voisins, avec la parentèle et, plus largement, à l'égard des groupes d'entraides dont les travailleurs migrants sont pour partie redevables.

TERRITOIRES DE DÉSOCIALISATION

Intérieur/extérieur. Une enclave fonctionne en vase clos. Tout est prévu en conséquence. Les commerçants indépendants en ont compris tout le potentiel. De véritables marchés ambulants (éphémères) s'installent à l'extérieur en fin d'après-midi. Les vendeurs se réservent quelques centimètres carrés d'espace à l'arrière de leur pick-up transformé en bric-à-brac, débordant de produits crochetés de part en part ou posés sur le hayon transformé en présentoir. Encore en tenue de chantier, casqués, chaussés lourd, mousquetons à la ceinture, les ouvriers, hommes et femmes, ralentissent le pas pour faire quelques emplettes ou seulement chiner, écartant les cintres de vêtements bon marché,

jaugeant la texture au toucher, s'attardant sur les étalages d'accessoires électroniques, fouinant dans les bacs en vrac, achetant de quoi grignoter aux triporteurs équipés d'un parasol, d'une bassine à huile pour les beignets, d'un ventilateur entretenant l'incandescence des charbons de bois pour les grillades, et de tabourets plastique pour les plus fatigués. Inutile de sortir faire les courses, la ville vient aux enclaves – « C'est bien pratique car le temps manque » –, enclavant toujours un peu plus les ouvriers du bâtiment.

À l'intérieur, entre les coursives, de chambrée en chambrée, des chambrées aux réservoirs d'eau, des étals aux chambrées, c'est un va-et-vient discontinu mais permanent, surtout à la nuit tombée. Fourmilière silencieuse.

Le sens du silence.

En écrivant ces lignes, je m'en rends compte rétrospectivement, le silence prédomine, de jour comme de nuit, ni pesant ni assourdissant, improbable plutôt au regard de la promiscuité dans les enclaves. Il est là, c'est tout, discret, flottant, qui s'insinue, partout. Un silence en tout point contraire à ce que l'on peut attendre d'un tel espace métallique, confiné et surpeuplé. À contre-emploi de ce que je croyais connaître de la tôle ondulée, de la conductivité de l'acier, de la sonorité claquante des plaques jetées l'une sur l'autre, des ballons qui résonnent sourdement contre le but en métal ondulé, des pans de cloisons mal fixés qui battent au vent. Rien de cela ici. Au contraire, la tôle ondulée et la conductivité du métal se révèlent être un isolant sonore ; un isolant social.

Un silence improbable, tout en contraste avec l'extérieur, la circulation à deux ou trois niveaux superposés, les voies express à quatre ou huit voies, les embouteillages monstres, les tuk-tuk, les motos-taxis et les longues queues aux sorties surélevées des métros, les trombes de mousson, les centres commerciaux et les sifflets stridents des gardiens aux sorties de parking, la sonnette entêtante à deux tons *ning-nung* des *7 Eleven* quand coulisse, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, la porte des supérettes, les restaurants de rue, la foule des trottoirs de Bangkok.

Et le silence intérieur de l'enclave au cœur de la mégapole.

Un silence enveloppant.

Hors du monde.

Le fait est que les travailleurs migrants des enclaves se tiennent à l'écart des mouvements associatifs. Ce n'est ni un choix ni un refus ou un repli, ni un enfermement pénal comme il en existe par ailleurs en Thaïlande pour toute personne migrante en situation irrégulière. Ce maintien à distance de toute vie sociale – ou d'une vie sociale réduite pour l'essentiel aux deux espaces de confinement que sont le chantier et les baraquements – est le signe distinctif des enclaves comparées à toute autre forme d'habitat des travailleurs migrants en milieu urbain. Véritable isolement social, celui d'une vie hors du monde, sans attaches régulières et d'un horizon sans perspective. Me revient alors la lecture de Michel Agier, de ces camps « hors-lieu », où le fait « d'habiter » un camp d'étrangers, c'est « ne pas être dans le monde, ne pas habiter de lieu²⁸ ».

Je l'ai écrit, une enclave n'est pas un camp au sens où il n'y a pas d'isolement administratif, pénal ou policier²⁹. On y circule librement et on y a nécessairement un emploi, parfois sur le long terme, malgré les fréquentes rotations. C'est, de façon plus insidieuse mais tout aussi structurelle, que se profile le confinement dans les enclaves. Leur caractère éphémère est à l'image de la bulle immobilière sur le principe de laquelle elles sont conçues : disparaître quand la bulle éclatera³⁰. Un lieu éphémère, recyclable, comme on dirait d'un emballage dont la tôle ondulée serait le contenant et les migrants le contenu. Jetables après consommation. (L'économie de l'emballage est d'ailleurs grande pourvoyeuse d'emplois parmi les travailleurs migrants.) Une privatisation du hors-lieu en quelque sorte, adaptée à la nature incertaine du développement économique et de la croissance, mouvement oscillatoire en fonction de la loi du marché. La crise de la Covid-19 est un révélateur aux yeux du monde de ces économies du jetable lorsque, par milliers (neuf mille dénombrés ce seul 23 mars 2020), les travailleurs migrants se ruent à la frontière pour passer en Birmanie. Économie du jetable et du périssable lorsque les entreprises du bâtiment privilégient le délai de remise de livraison au risque lié au coronavirus, n'aménageant d'aucune manière ni le transport des ouvriers, ni les conditions de travail dans les chantiers, ni, surtout, l'espace à l'intérieur des enclaves.

Les servitudes du système mis en place dans les enclaves conduisent de l'intérieur à un débranchement d'avec les réseaux

28 — Agier 2013a, p. 106. « On est de là où l'on vit. [...] Être dans le monde renvoie à une modalité à la fois sociale et écologique, c'est être présent dans le lieu où l'on est, c'est créer son habitat, c'est *habiter*. », p. 105-106. Et aussi, p. 108-109 : « Nous avons affaire à un non-lieu – qui est aussi un "hors-lieu" politiquement et socialement en dehors de tous les lieux – dans lequel les personnes re-fabriquent de la localité. » Encore, p. 112 : « C'est la succession de tous ces lieux qui forme le lieu de l'exil. »

29 — Bernardot 2008, p. 47.

30 — Un article du *Nation* en date du 20 février 2020 et signé Bloomberg titre « Bangkok has 100,000 Empty Appartements ». « Get ready for the crash », peut-on lire en réponse parmi les commentaires sur le forum du site Thavisa.

sociaux, associatifs, familiaux. Le regroupement communautaire est une tendance marquée en situation d'exil. Les travailleurs migrants des enclaves n'y échappent pas tout à fait, bien qu'à la marge. Tout en veillant à ne pas les investir d'un déterminisme qu'ils n'ont pas, car ils restent en tout état de cause informels, volatils quand ce n'est pas virtuels, trois types de regroupement communautaire peuvent être observés dans les enclaves : au niveau des chambrées mitoyennes, au sein des équipes de travail, et *via* le réseau social.

Les chambrées contiguës de part et d'autre des coursives sont, dans la mesure du possible, formées sur la base de liens sociaux et familiaux. « C'est parce qu'il y avait d'autres Birmans que j'ai fait le choix de venir ici », me dit Ko Than-Naung, comme si le site de Rama IX était plus birmanisant que d'autres. Non, en réalité ils le sont tous à des degrés divers. On parle plutôt birman, pa-o ou karen ici, plutôt cambodgien là-bas, plutôt lao plus loin, mais sans exclusive et sans que puisse se dessiner véritablement de zonages communautaires. Une tendance tout au plus. Car la rotation est trop importante pour prétendre s'assurer le moindre contrôle de la répartition spatiale. Les regroupements par attaches communautaires et par affinités interfèrent peu ou prou dans la configuration des enclaves. Ici comme ailleurs où prévaut le multilinguisme, la langue véhiculaire est un exercice imposé. Un trait commun aux paysages hétérogènes, hautes terres de Birmanie ou enclaves de travailleurs migrants à Bangkok. Non seulement parce que les espaces cosmopolites imposent de dépasser la barrière de la langue, mais également parce qu'« avoir un langage mutuel avec lequel communiquer est un signe de respect mutuel³¹ ».

Dans les enclaves comme sur les réseaux sociaux, en milieu karen, pa-o ou môn, le birman s'impose comme langue véhiculaire, non pas tant par souci communautaire, car chacun ferait alors le choix de sa propre langue inintelligible par les autres, mais parce que c'est par elle que débutent les démarches administratives en Birmanie. Au même titre que le birman et le thaï sont, chez les migrants birmans de Thaïlande, les médias de l'entraide, de l'assistance médicale, des informations administratives, voire des places vacantes dans les enclaves avec la perspective d'un possible recrutement. En condition cosmopolite, exil ou non, le fait de pouvoir

31 — Dilger & Dohrn 2016, p. 83.

communiquer avec le plus grand nombre n'apparaît pas directement lié à l'idée communautaire. À moins qu'ils ne soient proches, nombre de Karen évitent de parler karen. Parler une langue véhiculaire est une nécessité absolue. Lorsque le birman ne paraît pas adapté aux contingences du moment, le thaï fait office de langue véhiculaire. Cette scène reste à mes yeux un moment d'anthologie, non pas d'entendre So Toe parler en thaï en accostant l'un des ouvriers, rien que de très normal en cela. Mais de l'entendre poursuivre la conversation en thaï après avoir constaté qu'ils étaient tous deux baw karen. Une surprise feinte qui provoque le rire, une sorte de jeu, car c'était l'évidence. Refus sans doute devant l'étranger d'être identifié comme non thaï, mais surtout refus de So Toe de s'identifier aux résidents des enclaves, travailleurs migrants comme elle. La portée sociale de la tôle ondulée s'interpose, dressant une barrière entre l'ouvrier non qualifié et la femme de ménage. Je me suis par la suite remémoré une expérience similaire qui s'est produite quelques jours auparavant, au monastère karen de Wat Nakhon, lorsque certains me demandent discrètement, sans trop y croire mais afin de se débarrasser d'un doute comme on met les balayures sous un tapis, si je suis bien le mari de So Toe comme elle le prétend. Il s'agit là encore de se distinguer de ses congénères migrants par ce subterfuge dont personne n'est dupe.

La tendance au communautarisme est sans doute plus perceptible au sein des équipes de travail – *alup-thema up-su* ou *athin-apway* en birman – qui structurent chantiers et enclaves. Il est malaisé de dresser des constantes, car leur mode d'organisation varie selon les entreprises. Certaines équipes comptent jusqu'à quarante personnes, d'autres à peine une dizaine. Les plus grandes peuvent réunir plusieurs corps de métier, auquel cas le renouvellement des travailleurs est assez fréquent en fonction des départs et des arrivées. Le nombre d'équipes sur un chantier est lui-même variable. Les ouvriers n'en connaissent en général pas précisément le nombre car il n'y a guère de relations d'une équipe à l'autre. Le fait de rejoindre une équipe plutôt qu'une autre ne dépend pas d'eux mais du contremaître avec, là encore, l'incertitude de savoir qui ira avec qui et où. Des couples me disent avoir été séparés le temps d'un chantier, par exemple lorsque mari et femme ne font pas le même travail, mais c'est tout

de même très rare, les couples choisissant souvent d'un commun accord de mettre l'un des deux au chômage, la femme en général. Les équipes de taille moyenne ou de petite taille, disons entre cinq et quinze ouvriers, présentent l'avantage d'avoir un seul corps de métier et de diminuer ainsi le risque de séparation, sans certitude aucune, toutefois. Les liens qui ont pu se créer sur le chantier ou à l'enclave sont nécessairement rompus à un moment ou un autre du fait de la rotation généralisée, des enclaves, des personnes, des équipes. Si les équipes constituent un vecteur fort du lien social, un doute subsiste toujours sur la pérennité du regroupement. En cas de mutation programmée, il est en effet impossible de connaître à l'avance la future destination, d'autant que le chantier et l'enclave sont souvent distants l'un de l'autre. Il est donc très difficile de s'organiser en conséquence afin de préserver les liens d'affinité tissés au sein d'une équipe.

Les petites équipes sont placées sous l'autorité d'une personne choisie pour ses capacités à parler le thaï en plus de sa langue maternelle, pour son aptitude aussi à diriger un groupe d'ouvriers sur le chantier, à gérer les tensions et les conflits et à assurer la médiation entre le contremaître et les membres de son équipe. Dans le cas des petites équipes ou de celles de taille moyenne, le chef d'équipe décide, en concertation avec le contremaître, du nombre d'ouvriers nécessaires à telle ou telle tâche avec une mise au point tous les quinze jours, lors de la paye. Le budget dont dispose le chef d'équipe est proportionnel à la taille de l'équipe et aux délais impartis. À la fois recruteur et gestionnaire, le chef d'équipe, on le voit, est investi de lourdes responsabilités lui laissant peu de droit à l'erreur. C'est en particulier à lui que revient la charge de sélectionner ses partenaires de travail.

Ko Yein-Kaw-Kaw, le mari de Ma Khyaw-Khyaw, est responsable d'une équipe de cinq personnes, toutes apparentées, dont il a décidé le recrutement. Quels que soient les difficultés ou les imprévus qui se présentent, il doit faire en fonction de son enveloppe budgétaire. Qu'un délai soit dépassé ou qu'un recrutement s'impose, c'est autant d'argent en moins qu'ils auront à se partager : « En cas de pépin, l'arrangement est tout de même plus facile avec des proches. » Le couple m'explique ainsi qu'à cause du bouclage

prochain du chantier des trois tours jumelles de Ratchadaphisek et du transfert programmé des ouvriers vers un autre site, il a fallu aviser. En tant que chef d'équipe, Ko Yein-Kaw-Kaw a ainsi proposé à ce que leur couple ne touche plus qu'un seul salaire, Ma Khyaw-Khyaw se mettant d'elle-même au chômage technique pour les deux à trois semaines à venir. Pour toutes ces raisons, le regroupement communautaire au sein des coursives comme au sein des équipes est une coloration aléatoire, l'équilibre de leur agencement social restant extrêmement fragile.

La dimension communautaire des équipes de travail n'est pas la règle, tant s'en faut. Ko Mo-Zaw dirige un groupe de huit personnes composées de Birmans et de Cambodgiens. Tous ont la même activité : fixer au palan des charges de plusieurs tonnes, hors de vue parfois ou tellement en contrebas de la cabine du grutier que celui-ci travaille le plus souvent à l'aveugle, guidé au talkie-walkie par son collègue en bas, pour déplacer une poutre IPE au millimètre près. Il s'agit là sans doute de l'une des tâches les plus périlleuses qui soit sur un chantier. Ko Than-Daw est, quant à lui, responsable d'une équipe de trente personnes comprenant neuf Birmans, un Karen et vingt Cambodgiens. Ils interviennent au tout début des chantiers, forant les cavités avant de couler sous pression le béton des poteaux de soutènement. En regard de ces emplois à haut risque, tous deux s'accordent pour dire qu'une équipe composée de différentes nationalités ne simplifie pas toujours les choses, ponctuant la phrase d'un « tant que le travail se fait »...

C'est à travers Internet et les réseaux sociaux que s'exprime de la façon la plus visible, bien que virtuelle, le lien communautaire. En cela, et le fait est suffisamment rare pour le souligner, les travailleurs du bâtiment dans les enclaves et ceux des usines dans les zones industrielles ne diffèrent pas. Tout un chacun y navigue en permanence, surfant d'un site à l'autre, pour s'informer sur l'évolution administrative concernant l'accueil des migrants, les dernières réglementations concernant les papiers et le nouveau passeport MoU, la possibilité d'assistance médicale. Parmi les nombreux sites en langue birmane, Facebook fait figure de champion toutes catégories et le site de l'Aid Alliance Committee for Myanmar Workers compte parmi les plus visités. Le mur défile sur l'écran du portable ;

les informations les plus intéressantes ou insolites ou dramatiques sont partagées entre amis, notamment celles des derniers accidents du travail dont les images sont diffusées quasi instantanément sur la Toile, si possible des photos sanglantes avec des membres fracturés ou de graves brûlures à l'appui.

Les groupes auxquels chacun a choisi d'appartenir sur Internet communiquent entre eux les contacts en cas d'urgence. C'est par ce biais que So Toe apprend qu'elle est convoquée au service frontalier de l'immigration dont elle dépend dans le nord du pays, avec en ligne de mire le renouvellement de son permis de séjour. Or c'est grâce à ce permis de travail limité à la région frontalière qu'elle a pu rentrer officiellement en Thaïlande et, de là, rejoindre la capitale où elle s'est longtemps retrouvée en situation illégale avant d'obtenir la nationalité thaïe.

Au côté des mouvements associatifs et des journaux d'information en langue birmane, les sites de rencontres sont les plus consultés. C'est par eux que nombre de couples se forment et c'est par des messageries gratuites que, en cas de séparation forcée, mari et femme conviennent à heure fixe et de façon quotidienne de s'appeler en utilisant Skype pour se voir par écrans interposés. Soit que le mari se trouve à Bangkok et l'épouse en Birmanie, comme c'est le cas d'Abdul Kalam, travailleur indépendant originaire de Moulmein, engagé pour trois mois à l'agrandissement d'une maison privée ; soit que les deux conjoints se trouvent à Bangkok mais en étant employés chacun dans une entreprise différente et logeant dans une enclave distincte comme c'est un temps le cas de Ko Aye Kay et de son épouse, désormais réunis sur le site de Rama IX.

En milieu urbain, Internet est autant une machine à fabriquer de la rumeur qu'un vecteur de lien social par lequel se modèle aussi l'adhésion communautaire, les deux allant d'ailleurs souvent de pair. On se tient informés *via* Internet des événements organisés par les lieux de cultes ou autres mouvements associatifs. À dominante ethnique ou religieuse quand ce n'est pas la combinaison des deux, ces événements réunissent de façon périodique la très grande majorité des travailleurs migrants qui s'y rendent en masse, employées de maison, serveurs et plongeurs dans les restaurants ou ouvriers d'usines hébergés dans les immeubles attenants. C'est

d'ailleurs à proximité des zones industrielles, à la périphérie de la mégapole, que les monastères réputés être des centres d'accueil pour les migrants sont implantés. Le nombre des fidèles qui y convergent et la cyclicité des cérémonies se combinent pour renforcer le lien communautaire. Mais ici réside aussi la spécificité des enclaves. Car c'est précisément là, dans la non-adhésion communautaire, que les travailleurs migrants employés par les groupes immobiliers se distinguent des autres ; par leur propension, du fait des mobilités multiples, de la fragmentation des familles et de leur isolement au sein des enclaves, à se maintenir à distance de toute vie sociale. Pas plus que l'exil, l'enclavement n'est un choix. Double peine serais-je tenté de dire en regard de cet enclavement dans l'enclave.

La tendance au communautarisme reste donc dans les enclaves plus marginale qu'ailleurs en situation d'exil comparable. Le lien avec les enfants, lui-même fragile et distendu, se manifeste de façon indirecte par l'envoi incertain d'une pension, précaire intermédiation entre le couple de travailleurs migrants et les consanguins restés au pays.

Salaires et pensions

National/transnational. Exercice un peu vain, mais s'il fallait néanmoins retenir une seule raison parmi toutes à la décision du départ, ce serait l'argent : à travail égal, le salaire passe de quatre-vingt-six bahts (deux euros cinquante) par jour en Birmanie à deux cent trente-six bahts (sept euros) par jour et jusqu'à trois cent cinquante bahts (dix euros) par jour en Thaïlande, soit environ un gain de trois à cinq fois supérieur en situation transnationale.

Sur les chantiers, le maniement de la foreuse à tarière creuse permet d'atteindre en profondeur le bon sol d'ancrage avant de couler le béton pour les piles de soutènement. La terminologie très précise – comme doivent l'être les gestes – renvoie moins à une véritable qualification qu'au risque élevé de la tâche. Entre ces ouvriers affectés à des tâches demandant une grande minutie et une attention de tous les instants, d'une part, les personnes en charge du nettoyage et les manutentionnaires transportant les briques, d'autre part, il y a très peu d'écart de salaire. Tout au plus cinquante bahts (un euro cinquante) de plus sur le salaire journalier en fonction de la dangerosité du

travail et de la qualification *a minima*, soit, en prenant pour référence le salaire moyen relevé en octobre 2019, respectivement de trois cent cinquante bahts à quatre cents bahts (neuf euros quatre-vingts à onze euros vingt). À condition de cumuler plusieurs activités, un revenu total de onze mille deux cents bahts (environ trois cent trente-sept euros) par mois et par personne paraît être un maximum. L'écart de trois mille cinq cents bahts par mois entre les plus bas et les plus hauts revenus tient à plusieurs facteurs : à l'ancienneté, au fait que l'on soit un homme ou une femme, aux papiers que l'on détient ou non et au risque encouru par l'entrepreneur en cas de recrutement non déclaré. La loi du marché faisant – et les travailleurs sont à l'affût de meilleures conditions pouvant s'offrir à eux –, il n'y a en revanche pas de différence salariale notable d'une enclave à l'autre. Avec une moyenne de neuf mille bahts (deux cent soixante-dix euros) par mois, le salaire dans les enclaves compte parmi les plus bas des travailleurs migrants, plus bas encore que celui des employées de maison dont le salaire mensuel moyen tourne aux alentours de onze mille bahts (trois cent trente euros) par mois.

Masculin/féminin. À travail égal, la différence de salaire entre les sexes est en revanche plus déterminante. Le salaire mensuel moyen des travailleurs migrants varie entre six mille sept cent vingt bahts (deux cents euros) par mois pour une femme et sept mille six cent quatre-vingts bahts (deux cent trente euros) par mois pour un homme, il s'agit là des salaires de référence les plus bas correspondant à moins d'un an d'ancienneté. En moyenne, un écart d'environ cent bahts sépare le salaire journalier d'une femme par rapport à celui d'un homme, une somme très importante en regard du faible niveau des revenus. Quand un homme gagne trois cent quatre-vingts bahts (onze euros vingt-cinq) par jour, une femme touche deux cent quatre-vingts bahts (huit euros trente) par jour seulement, à travail égal. Une différence qui se retrouve dans les heures supplémentaires : taux horaire de soixante et onze bahts (deux euros dix) pour les hommes et de soixante bahts (un euro soixante-dix-sept) pour les femmes. L'écart important entre les émoluments des hommes et celui des femmes ne relève pas seulement de la pénibilité du travail ; ce qui peut s'apparenter à une problématique plus globale de traitement salarial en fonction du genre n'a aucun

moment soulevé de polémique ou valu des commentaires lors des nombreux entretiens³².

Célibataire/couple. Le fait d'être membre de l'équipe d'encadrement – chauffeurs, gardiens ou préposés au nettoyage – confère peu d'avantages pécuniaires puisque le salaire mensuel peut même être inférieur à celui des travailleurs migrants. Supanee, qui exerce trois métiers dans l'enclave d'Asok, surveillante, vendeuse et nettoyeuse, estime entre douze mille bahts et treize mille bahts (trois cent soixante-dix euros) son revenu mensuel. À cela viennent s'ajouter les revenus de son mari, quinze mille bahts (quatre cent quarante-quatre euros) par mois en tant que conducteur de pick-up, plus tous les dessous-de-table auxquels ouvre la profession pour services divers et revente d'essence au marché noir. Au total, si tout va bien, salaire de semaine et salaire du dimanche confondus, auxquels doivent être ajoutées les heures supplémentaires, le couple table sur dix-huit mille bahts à vingt mille bahts (cinq cent trente-deux à cinq cent quatre-vingt-onze euros) par mois, ce qui, à ce stade, situe leurs revenus dans la tranche haute. En moyenne, un célibataire s'en sort mieux qu'un couple avec enfants, car l'envoi d'une pension aux parents ou les dorures qu'il ou elle s'achète s'apparente au moins en partie à un capital.

Enclave/emploi. Résider dans une enclave signifie avoir été embauché et travailler pour l'entreprise à laquelle l'enclave est rattachée. Il y a bien des arrangements d'accueil ponctuels mais, je le constate, seules les personnes à même de travailler résident dans les enclaves. Cela signifie que le seul fait d'être dans une enclave est incompatible avec un regroupement familial un tant soit peu prolongé, les parents n'ayant pas d'autre choix que de confier leurs enfants aux grands-parents restés en Birmanie. Le droit du sol (le droit tout court) n'existe pas en contexte d'exil informel. Lorsque la naissance a lieu à Bangkok, les enfants ne peuvent être élevés dans les enclaves que le temps du sevrage. Exceptionnellement, à l'instar de la souriante et bouleversante Ma Win-Win-Aye, certains parents arrivent à prolonger la garde de leur enfant deux ans, mais la moyenne est de six à huit mois, après quoi le ou les enfants sont conduits en Birmanie.

Les écarts peuvent toutefois être importants d'un cas à un autre. Les étals du marché de Hway Kwang, sur Ratchadaphisek à Bangkok,

32 — À propos des problématiques de genre en situation d'exil, voir en particulier les travaux de Piper 2008, Roulleau-Berger 2010, Pollock & Aung 2010, Husson 2013 et Constable 2018.

sont tenus dans leur quasi-totalité par des personnes d'origine birmane. Parmi elles, Ma Nyi-Mi, une femme de vingt-neuf ans lorsque je l'ai rencontrée en 2017. Elle a quitté la Birmanie à l'âge de quatorze ans avec sa mère, d'origine pa-o, « mais mon père était birman ». Elle s'est mariée à dix-sept ans avec un Pa-O, bouddhiste comme elle. Cela fait sept à huit ans qu'ils tiennent l'étal de fruits et légumes. Le couple a deux enfants, deux filles de quatre et six ans nées à Bangkok. Ils s'en sont séparés lorsque l'aînée a atteint trois mois et la cadette sept mois. Le couple retourne voir les filles tous les trois ans environ, un village dans le canton de Hlaing en Birmanie. Sai-Soe-Win-Naing et son épouse n'ont revu leur fille qu'au bout de quatre ans ; Ko Than-Naing et son épouse n'ont revu leur fils que deux fois en treize ans.

Les enfants sont élevés de façon indifférenciée par les grands-parents en ligne paternelle ou maternelle en fonction des disponibilités et des possibilités de chacun. Oncles et tantes, frères et sœurs, la proche parentèle peut indistinctement faire office de parents adoptifs. Ma Khyaw-Khyaw, dans l'enclave de Rama IX, confie son fils à l'une de ses sœurs dont l'enfant est du même âge que le sien. Lorsque l'accouchement a lieu au village, le papa reste seul dans l'enclave pour un temps indéterminé, mais rarement plus de quelques jours ou de courtes semaines car l'absence de sa femme ne peut se prolonger, au risque de perdre son emploi. Quelle que soit la décision, congé maternité non rémunéré ou départ au pays, la jeune mère est obligée d'arrêter provisoirement le travail. Le couple ne survit plus alors que sur un seul salaire, la part manquante rendant plus incertain l'envoi d'argent.

Sur la base d'un salaire moyen estimé à onze mille deux cent cinquante bahts (trois cent trente-trois euros) par mois, les travailleurs migrants envoient environ quatre mille bahts (cent dix-huit euros) par mois, soit près du tiers de leur salaire, fraction au-delà de laquelle l'équilibre budgétaire paraît compliqué. Les écarts peuvent toutefois être assez variables. Ma Ee-Shway-Mun, volontaire à la Dear Burma Association, a vingt-neuf ans. Cela fait six ans qu'elle est en Thaïlande, et deux ans qu'elle a été recrutée dans une entreprise d'import-export. Son salaire est de treize mille bahts (trois cent quatre-vingt-cinq euros) par mois et elle dit envoyer environ neuf

mille bahts (deux cent soixante-six euros) par mois à ses parents, soit plus de la moitié de ce qu'elle gagne, « car l'envoi d'argent à mes parents est la raison pour laquelle je suis venue à Bangkok ». En cours d'entretien, Sai-Soe-Win-Aung intervient en faisant ce commentaire : « Avec un salaire de cinq mille kyats³³ [trois cent dix bahts, une dizaine d'euros] par jour, il est possible de mettre de côté cent cinquante à deux cents bahts », soit environ cinquante pour cent d'économie sur un salaire déjà chiche.

Passés les espoirs du début suscités par les *success stories*, le paiement de la pension devient vite l'une des raisons d'être, sinon la seule, des travailleurs migrants. Car s'ils ont perdu pour eux-mêmes toute perspective d'une vie meilleure, leurs espoirs se reportent sur leurs enfants. L'un des objectifs est de le mener jusqu'au dixième niveau, l'équivalent du baccalauréat en Birmanie et, si possible, à l'université. Mais qu'elles sont émouvantes ces photos sur Facebook où l'on peut voir les parents, intimidés, droits comme un I, habillés sur leur trente et un : la maman vêtue d'une veste « ethnique », les mains tenant un petit sac devant elle, le papa habillé à la birmane – tongs en cuir noir, *pasho* drapé devant, chemise blanche à col droit et veste sans col de couleur écrue. Tout, dans l'attitude du couple, laisse poindre la simplicité des origines, et le bonheur d'être là, de chaque côté de leur fille ou de leur fils diplômé, qui a loué pour l'occasion la cape noire et le chapeau plat à l'anglo-saxonne, le fameux *mortarboard* ou *Oxford cap*, et dont on devine que les chaussures neuves font un peu mal aux pieds. Aucun travailleur migrant – aucun – n' imagine ne pas envoyer de pension, car c'est leur raison d'être, ce qu'ils veulent le plus au monde et ce qui est attendu d'eux. Et pourtant, qu'elles sont difficiles les fins de mois, lorsqu'à la seconde quinzaine, le salaire de la première est déjà dépensé. Un retard de plus de deux mois de suite est mal vécu, au-delà cela devient très compliqué ; c'est pourtant la situation la plus fréquente. Comment faire autrement quand il faut faire face à un accident, à un chômage technique passager, à une naissance, à une avance jamais rendue, aux dépenses pour le renouvellement des papiers, aux frais de déplacements en cas de convocation, au coût de la vie tout simplement ? D'échéance en échéance, l'envoi de la pension est encore et encore repoussé, générant des frustrations de toute

33 — Pour rappel, le kyat est la monnaie birmane.

part³⁴. Frustration pour les instances religieuses lorsque la personne a bénéficié de leurs réseaux pour se rendre à l'étranger. Frustration également pour les membres de la famille ayant au pays la garde des enfants. Frustration encore pour les résidents eux-mêmes pour qui la rupture du contrat social est vécue comme un échec personnel, l'envoi d'une pension alimentaire étant la raison d'être du départ au transnational.

C'est, d'une certaine manière, en termes de réciprocité que se met en place un rouage dont la pension alimentaire constitue le pivot. Lorsque le retour sur investissement est compromis – et c'est dans l'ordre des choses dans un tel contexte de précarité et de vulnérabilité auquel s'ajoutent la faiblesse des revenus et l'endettement récurrent – un processus d'évitement généralisé se met en place. La visite à l'occasion du nouvel an est reportée, une première fois, puis une seconde, puis une troisième année consécutive, au point finalement de décider – mais cette décision n'est qu'un report supplémentaire – de ne plus visiter la famille et les enfants, afin d'économiser le plus possible ou plutôt de dépenser un minimum. Et aussi pour ne pas avoir à subir les remontrances de la famille, sans pouvoir justifier du fait que le salaire – au bas mot trois fois plus qu'en Birmanie – permet tout juste de survivre à Bangkok.

Bien que soi-même peu ou pas instruit, ou précisément pour cela, le fait de ne pouvoir scolariser ses enfants est vécu comme un échec. Ko Thay-Lwin, sans âge, plus ou moins quarante ans mais en paraissant dix de plus, fin, tout en muscles, vaisseaux sanguins dans le blanc des yeux, un vague relent d'alcool, fait partie de ceux qui ont fait venir leurs enfants. Après quelques années dans un hôtel à Phuket, cela fait huit ans qu'il est à Bangkok. Ses parents et ceux de sa femme étaient journaliers, employés dans une mine de sel gemme. Des quatre, seule sa mère est encore en vie, trop âgée et sans ressources pour garder à elle seule les enfants du couple. La raison pour laquelle sa femme vit au village, « le village des palmiers à sucre », c'est son nom (Than-Pin Ywa), dans la région de Moulmein. Le couple a eu cinq enfants, dont quatre sont encore en vie. Cela fait cinq ans, à l'âge de quatorze ans, que l'aînée, dix-neuf ans lors de l'enquête, est venue à Bangkok. Comme son père, comme tous les travailleurs de ce camp du site de Rama IX, elle courbe, cisaille,

34 — Lan Ahn Hoang
& Yeoh 2015 et Cung
Lian Hu 2018.

ligature et positionne les fers à béton armé et les treillis de dallage, aux échardes blessantes, aux tensions à effet ressort, aux rebonds intempestifs et tout à l'avenant. Ses parents lui ont fait interrompre l'école au troisième niveau, « mais il n'y avait pas d'autre choix que de la mettre au travail, on ne s'en sort pas ». Entre treize et seize ans, c'est l'âge moyen des jeunes fréquentant la Dear Burma Academy et le Yadana Sein Education Development et, pour les plus anciens rencontrés dans les enclaves, c'est également l'âge moyen de leur arrivée en Thaïlande. Après un périple au transnational déjà marqué par de multiples expériences, aboutir dans une enclave est un pis-aller. De manière significative, la moyenne d'âge d'environ trente ans y est plus élevée qu'ailleurs. Peu ou pas entouré, endetté, âgé, l'habitant de l'enclave voit s'éroder constamment son capital social.

Rupture du contrat social

L'isolement des travailleurs migrants dans les enclaves est renforcé par le fait de leur incapacité financière à envoyer de l'argent de façon régulière. Une rupture du contrat moral s'opère à l'égard des centres religieux dont les réseaux internationaux sont éprouvés et opérationnels. À l'égard, aussi, des mouvements associatifs qui ont pu directement ou indirectement contribuer au départ, je pense notamment à l'usage, dans certains cas, de microcrédits, à titre individuel ou dans le cadre d'un regroupement informel, en vue de réunir les sommes nécessaires aux départs, à tour de rôle³⁵. La pension devant être reversée à la famille restée au pays – vieux parents dans l'incapacité de subvenir à leurs besoins ou autres membres de la famille élevant les enfants pour qui la pension peut être une source de revenus non négligeable – est censée permettre de rentrer dans les frais, voire d'assurer un capital économique et social. Si l'image du fils à l'étranger est socialement valorisante, elle débouche dans la plupart des cas sur un désengagement des liens sociaux.

En amont de leur rôle d'accueil, les réseaux religieux constituent un pôle important d'incitation au départ, les réseaux bouddhiques et chrétiens mettant en place des instances et une logistique dont peuvent bénéficier leurs membres en contrepartie d'un retour sur investissement. Je n'avais pas encore lu les *Notes provisoires* de Pierre Bourdieu concernant la notion de « capital social³⁶ » lorsque je faisais

35 — Danel-Fédou & Robinne 2007.

36 — Bourdieu 1980.

état à propos des dynamiques relationnelles dans la région d'Inlé de ce « capital rituel dont bénéficient les organisateurs, mais qui rejaillit également sur l'ensemble de la communauté participante³⁷ ». Reconstruisant dans mon ignorance ce que Bourdieu a conceptualisé dans son analyse du capital social défini comme « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance³⁸ » ; et Bourdieu, de préciser sa pensée : « En fait, c'est le même principe qui produit le groupe institué en vue de la concentration du capital et la concurrence à l'intérieur de ce groupe pour l'appropriation du capital social produit par cette concentration³⁹. » Si le capital ainsi engrangé ne suffit pas à expliquer la hiérarchie sociale, il tient toutefois, comme le souligne Bourdieu, le rôle de démultiplicateur du capital économique et du capital culturel, ce que j'ai appelé le capital social des réseaux d'échanges et d'entraides dans le contexte hétérogène du lac Inlé. Au transnational, cette forme de capitalisation caritative s'adresse principalement aux « cols blancs » en mesure, *a priori*, de retourner « l'argent de Dieu », et beaucoup moins aux plus démunis en quête d'emploi. Les travailleurs migrants sont, pour leur part, déconnectés de ce circuit de donateurs potentiels. L'envoi d'une pension aux parents élevant les enfants est sans doute le seul domaine où l'entraide pourrait s'apparenter à l'une des sphères du social répondant à l'idéal communautaire. Au lieu de quoi, sauf exception, elle contribue à mettre en place les germes de la séparation : celle, pour les familles d'accueil, généralement les grands-parents, à qui est confiée l'éducation des enfants, et celle, pour les travailleurs migrants, de pouvoir compter sur le bon usage de l'argent envoyé. Deux conditions rarement remplies.

Quelles que soient les raisons du retard pris dans l'envoi de la pension alimentaire – et elles sont multiples : frais médicaux, coût de mise en conformité des papiers, frais de déplacement au poste frontière pour faire viser les papiers, corruption des préposés lors des démarches administratives et des contrôles policiers, paiement des multiples intermédiaires, dépenses liées au retour au pays, prêt d'argent à un ami en attente de remboursement ou, simplement, coût de la vie quotidienne à Bangkok –, l'endettement est un piège

37 — Robinne
2000, p. 207.

38 — Bourdieu
1980, p. 2-3.

39 — *Ibidem*.

récurrent d'où peinent à sortir les résidents des enclaves. Car ici, dans la solitude associative et familiale des baraques, aucune forme d'entraide n'est en mesure de pallier l'engrenage de la dette⁴⁰.

L'érosion du capital social qu'entraîne ce retard s'apparente elle-même à un processus difficilement réversible. Ce qui est ressenti sur le plan émotionnel comme une rupture de contrat est très rapidement dommageable. Outre les effets purement économiques pour la famille réceptrice, la régularité de l'envoi d'argent par la personne migrante constitue, de part et d'autre, le socle de l'engagement familial. En l'absence d'intégration dans le milieu associatif, la pension alimentaire devient ce lien ultime conférant aux résidents des enclaves ce qui leur reste de vie sociale. Que la périodicité de cet envoi d'argent sur une base mensuelle se trouve mise à mal et c'est tout un processus de désocialisation qui se met en place avec, à la clé, un retour au pays sans cesse reporté d'une année à l'autre. Plusieurs mois peuvent s'écouler entre deux envois d'argent, et plusieurs années peuvent passer avant le retour au pays, une décennie et plus, parfois, sans revoir la famille ni les enfants. Ultime attache à la robustesse incertaine, sans cesse distendue, l'envoi d'argent est tout ce qui reste du lien unissant les parents (le mari et l'épouse, puis le père seul) aux enfants, à la parentèle, au village, au pays. Que s'arrête le paiement de la pension alimentaire et c'est la raison d'être de l'épopée transnationale qui explose. Ajoutée à l'impact financier, l'interruption de cette double cyclicité (mensuelle pour l'envoi d'argent, annuelle pour la visite à la famille) parachève, sur le plan affectif, le processus de distanciation sociale.

Une raison complémentaire à la rupture du contrat social est non pas tant la condition cosmopolite en elle-même – sans doute le domaine où s'observent le plus de similarités entre les hautes terres de Birmanie et la mégapole urbaine – que la distanciation relationnelle entretenue au sein des enclaves, en contradiction, par conséquent, avec la dimension d'abolition des frontières qu'induit la condition cosmopolite. Au transnational, l'importance de l'offre associative en lien avec l'envoi d'une pension alimentaire permet, en théorie, d'activer des liens – corporatistes, communautaires, familiaux, etc. – d'échanges et d'entraides dans lesquels tout paysage hétérogène puise sa consistance. De manière significative,

40 — Sur la question de l'envoi (et du non-envoi) de la pension alimentaire et de l'endettement des personnes en situation d'exil, voir en particulier les contributions de Yea 2015, p. 257-282, à propos des travailleurs migrants philippins à Singapour et de Lan Anh Hoang & Yeoh 2015, p. 283-310, au sujet des migrants établis au Vietnam.

les résidents des enclaves de Bangkok mobilisent peu ou prou les différentes formes de médiation économique, religieuse ou sociale dont ils disposent, ce qui contraste à la fois avec la dynamique des partenariats villageois dans les hautes terres et avec celle des réseaux associatifs dans les zones industrielles à la périphérie de Bangkok.

Avec l'endettement, les mobilités multiples, anxiogènes et déstabilisatrices contribuent à précipiter la rupture du contrat social. Tout, dans la conception des enclaves, réduit au très court terme le faisceau des relations sociales, quelle que puisse être, au demeurant, la plus longue durée des contrats de travail au sein d'une même entreprise. La tendance au regroupement communautaire qui se dessine dans les enclaves est tout aussi éphémère que le reste. La fréquentation du milieu associatif est pareillement entravée du fait du manque de temps libre et de la pénibilité du travail. Rien dans les enclaves ne laisse place à la production de la territorialité sans laquelle un sentiment d'appartenance commune émerge. Aucune ritualité économique, associative ou religieuse, et *a fortiori* aucune forme de périodicité autre que celle de l'aller-retour de l'enclave au chantier, ne vient donner une quelconque consistance au sentiment d'appartenance commune. Et bien que les enclaves soient l'un de ces lieux interstitiels – en apparence tout du moins car ces friches immobilières ont une haute valeur spéculative –, elles font partie de ces territoires éphémères dont l'urbanité conquérante ne peut se passer.

Habitats en zones industrielles, logement chez les employeurs, location de chambres ou de studios à plusieurs, les différentes formes d'habitats accueillant des travailleurs migrants à Bangkok ont, dans l'ensemble, plus en commun avec le contexte villageois dans les hautes terres qu'avec les enclaves immobilières du centre-ville. Cela tient au maillage du tissu social – partenariats villageois dans un cas, réseaux associatifs dans l'autre – dont la combinaison dans l'espace et la répétition dans le temps produisent une forme de langage rituel intelligible par tous. Éphémère, fragmenté, diffus, déconnecté... : comparées aux autres formes d'habitats en situation d'exil ou en « autochtonie », les enclaves urbaines s'avèrent être un territoire de désocialisation.

Dépaysages identitaires

Lyon 2021. Confiné dans mon appartement, coronavirus et coup d'État en Birmanie obligent ; la confluence de la Saône et du Rhône en contrebas, la chaîne des Alpes et le soleil levant pour horizon ; et l'écriture. L'écriture dès les premières lueurs de l'aube, entrecoupée dans la journée de bribes de conversation sur un ton qui s'efforce de paraître aussi intéressé que possible. Mais l'esprit est ailleurs, dans le texte en cours de rédaction ; un tapuscrit qui, à force de relectures, crayonné et raturé de toute part, redevient un manuscrit en fin de journée et tard le soir. Car le vol des mésanges au petit matin porte conseil.

Et donc ?

À l'heure de conclure cet itinéraire, au centre des carrefours sociaux, me revient en mémoire une note non publiée intitulée « Oui aux grands noms » ; car si l'on comptabilise ses composantes chrétienne, bouddhiste, musulmane, clanique et autres, mon nom est véritablement à rallonge. François Maurice Marie pour la composante chrétienne catholique de mon éducation en France, Aung Aung Okka pour la composante bouddhique theravadine liée à mon immersion en Birmanie, Mohamed Omar pour la composante musulmane sunnite de ma belle-famille panthay, Li-Fusheng pour la composante chinoise, sino-yunnanaise, un incontournable à Mandalay, appellations que viennent compléter les noms de clan Maran et N'Hkum pour la composante jinghpaw, sans bien savoir si je dois choisir la sphère chamanique ou la sphère chrétienne, auquel cas il me faudrait préciser la congrégation évangélique. Sans oublier quelques petits surnoms plus familiers : Aldo, Francesco, Binnero, Dukkha, Thuka ou « mon vieux ». Bref, je prends à peu près tout ce qu'on me donne

comme on ouvre un tiroir, sans trop songer au principe d'étiquetage pour lui préférer la valeur sûre de l'amitié ou de l'affection qui accompagne invariablement l'attribution de chacun de ces noms. Je prends toutes ces étiquettes comme on choisit des effets pour se vêtir, ne me reconnaissant à proprement parler dans aucune en particulier, étriqué, même, dans chacune d'elles, du fait de la catégorie dans laquelle elles sont censées m'enfermer. Prise isolément, chacune de ces étiquettes est le produit de différentes rencontres et de différents univers que, personnellement, je ne dissocie pas. Je ne suis rien de cela et tout cela à la fois. Anecdotique, peut-être, mais d'une portée sociale plus étendue qu'on pourrait le croire.

Ce « jeu de rôle », reprenant en cela l'expression de Frederik K. Lehman, est récurrent¹, et l'on se reconnaîtra probablement tous en Grégoire Schlemmer lorsque, soixante ans après Edmund R. Leach et cinquante ans après Lehman, il écrit « pouvoir choisir entre être Parisien, être Français ou être Européen tout comme un individu donné peut s'appeler lui-même Pusho, Akha, et Hani, ou Tai Bam, Tai Dam, et Phutai² ». C'est juste, sans doute d'ailleurs en deçà du champ couvert par les identités multiples, mais c'est, de toutes les façons, un peu court. Il est plus que temps d'aller au-delà, de refuser d'assigner l'identité à cette seule contingence et à ce seul jeu d'échelle que Fredrik Barth en son temps a théorisé³. Il est plus que temps d'entendre la portée des mots d'Amin Maalouf lorsqu'à la question de savoir s'il se sent « plutôt français ou plutôt libanais » il répond invariablement « l'un et l'autre ! », avant d'expliquer patiemment – « patiemment », c'est son mot – que « l'identité ne se compartimente pas ». Et bien qu'il revendique pleinement l'ensemble de ses appartenances, il se trouve toujours quelqu'un venant lui murmurer, la main sur l'épaule : « Vous avez eu raison de parler ainsi, mais au fin fond de vous-même, qu'est-ce que vous vous sentez⁴ ? »

Dans le même ordre d'idée, mais à propos cette fois de la résilience culturaliste dont la page semble tout aussi difficile à tourner, je songe au dessin humoristique longtemps scotché sur les murs de mon laboratoire du CNRS à Marseille. On y voit les habitants d'une hutte tropicale, pagne végétal à la taille et os dans les narines, cacher précipitamment la télé et l'ordinateur ainsi que toute autre trace de modernité lorsque l'un d'eux, en regardant par la fenêtre, les avertit

1 — Lehman 1967, p. 106-107.

2 — Schlemmer 2017, p. 259.

3 — Barth 1969.

4 — Maalouf 1998, p. 7.

de l'arrivée d'anthropologues⁵. Et que dire de ces ouvrages, nombreux, sur les vêtements ethniques de la région des confins himalayens ou d'ailleurs, comme si la quête d'exotisme à tout prix renvoyait une image déformante ou grossissante d'une réalité déconnectée, comme si le cousu n'avait pas supplanté le drapé, comme si la chemise et le pantalon ne s'étaient pas généralisés dans le sillage du christianisme, et, là où ce n'est pas encore le cas, comme s'il n'y avait pas un téléphone portable négligemment glissé dans la veste ethnique, comme si le milieu rural restait imperméable à la globalisation, comme si la réinvention des traditions n'était pas devenue un enjeu économique et politique en plus d'être social!

Les académiciens, eux-mêmes embourbés dans ce piège identitaire, ont indubitablement moins de circonstances atténuantes que les touristes s'extasiant sur ces maisons « traditionnelles » construites selon un modèle désormais quasi universel. À mille lieues pourtant des maisons longues des Palaung Ta-An réunissant de-part-et-d'autre-du-long-couloir-intérieur-interminable les membres d'une famille élargie. Et loin encore des maisons jinghpaw dont les trois poteaux massifs à l'entrée et le bucrane de la faîtière rappellent la relation indéfectible d'un ordre social révolu à un ordre cosmique oublié. Quand j'écris cela, je ne me disculpe en aucune façon, me revoyant en particulier discuter avec ce jeune couple batak, au nord de Sumatra, à propos de leur étroit pavillon de brique et de ciment accolé à une imposante maison de bois, aux planches épaisses, aux linteaux finement sculptés, à la faîtière incurvée pointant haut vers le ciel à chacune de ses extrémités, mais désormais vide de tout habitant. Et cette incompréhension de ma part, empreinte de nostalgie malvenue, en dépit des arguments de bon sens avancés par mes hôtes sur la commodité d'un habitat mieux adapté aux impératifs de la vie moderne.

C'est extraordinaire cette faculté de l'exotisme à agir comme un prisme déformant de la condition humaine quand il importe, au contraire, de s'appropriier le changement social sous toutes ses formes et en tous lieux, de faire de la proximité anthropologique une dimension incontournable à la compréhension des sociétés contemporaines, ici ou là-bas, mais toujours au plus proche de leurs résiliences, de leurs mutations, de leurs connexions. Bref, de leurs

5 — Dessin de Gary Larson, sans titre, paru dans *The Far Side* en 1984.

métamorphoses, tournées non pas vers un passé mais vers un devenir, sans que jamais l'humain ne soit sorti de son contexte de vie dans ce qu'il peut avoir de plus quotidien, parfois de plus existentiel à l'instar des travailleurs migrants. Quand il importe aussi d'intégrer le fait que la condition cosmopolite est la condition humaine, le mode opératoire par excellence des formations du social en dépit ou au-delà de la visibilité des marqueurs culturels, des communautarismes générés par la globalisation et de la politique de réification ethnique menée par les États-nations, au nombre desquels la Birmanie.

Se débarrasser de certains tabous c'est aussi « apprendre à écouter les pierres », à évaluer la relation que les humains entretiennent avec le monde minéral, animal ou végétal comme ne cesse de nous y inviter André-Georges Haudricourt⁶. Parmi les maîtres ayant profondément marqué mon itinéraire, Haudricourt est incontestablement l'un de ceux-là. J'ai le privilège de compter parmi ceux à qui il a laissé se frayer un chemin dans l'amoncellement invraisemblable de livres, de dossiers débordants et de feuilles volantes annotées qu'était, du plancher au plafond et d'un mur à l'autre, son appartement de la rue d'Assas à Paris. Je venais récupérer les feuillets contenant ses remarques d'ordre botanique du dictionnaire birman-français que compilait alors Denise Bernot, profitant de l'occasion pour lui soumettre mes propres herbiers afin qu'il m'aide dans l'identification de telle ou telle plante. Et bien qu'il ait marqué d'un grand « NUL » au crayon rouge ce passage un peu niais de mon mémoire de doctorat où j'insiste sur la sensualité de la séance de *thanaka* – du nom du morceau de bois aromatique (*Limonia acidissima*, une rutacée) dont les femmes, après la douche, frottent l'écorce contre un mortier humidifié avant de s'en farder le visage, le thorax et les bras –, il accepta de compter parmi les membres du jury, aux côtés de Denise Bernot, de Georges Ravis-Giordani et de Georges Condominas lors de ma soutenance de thèse en 1985 à l'EHESS.

À la théorie, Haudricourt peut se permettre d'opposer le terrain et l'observation car il en ressort toujours du sens. Ce sont « les pieds sur terre » que sont conduits ses travaux dans le domaine de la linguistique, considérant la langue comme un fait social et reconstituant le karen commun par son approche diachronique de la phonologie ; dans le domaine de la technologie érigée au rang

6 — Haudricourt & Dibia 1987.

7 — Haudricourt & Dibia 1987, p. 156-157. En relisant ces points de vue détaillés par Haudricourt à propos d'une table, me reviennent à l'esprit les différentes perceptions des éléments, ici l'eau, par Zénon, à la fois philosophe, médecin, alchimiste, astrologue du XVI^e siècle, à qui Marguerite Yourcenar, dans *L'Œuvre au noir*, paru chez Gallimard en 1968, fait dire : « Ainsi, l'eau avait été pour lui une boisson qui désaltère et un liquide qui lave, une partie constituante d'un univers créé par le chrétien Démiurge dont l'avait entrevenu le chanoine Bartholommé Campanus parlant de l'Esprit flottant sur les eaux, l'élément essentiel de l'hydraulique d'Archimède ou de la physique de Thalès, ou encore le signe alchimique d'une des forces qui vont vers le bas. » (p. 216).

de science humaine, ne dissociant ni les formes des vêtements des manières de porter les charges ni l'histoire de la charrue de celle de l'Homme ; dans le domaine également de la botanique en ne dissociant pas l'humain des plantes cultivées, en reliant les clones de l'agriculture mélanésienne aux clans et aux conceptions religieuses des Néo-Calédoniens. Et encore ces quelques exemples ne sont-ils pas représentatifs de l'étendue de ses connaissances et de la portée de son analyse, y compris au détour de notes parfois très brèves. En ce sens, l'épistémologie du vécu sur laquelle reposent mes travaux s'inscrit en toute humilité, mêlée d'une profonde reconnaissance, dans la lignée de la sociographie d'un Haudricourt ou d'un Bernot, me refusant comme eux à moduler le terrain pour satisfaire la théorie.

« L'invention n'est qu'une imitation ratée », dit Haudricourt pour qui il importe de privilégier « le point de vue sur l'objet », prenant pour exemple les différentes manières de voir une table selon que l'on est mathématicien, physicien, chimiste, biologiste ou selon qu'on la considère du point de vue des sciences humaines⁷. Mon « point de vue », transethnique, des formations identitaires, n'est pas essentialiste, bien que les diversités linguistiques, culturelles et religieuses imprègnent mes terrains, sans exception aucune. En Birmanie ou ailleurs en Asie du Sud-Est, j'ai été suffisamment confronté à l'évidence identitaire portée comme un drapeau pour tomber dans le piège. Non, quoi qu'en disent leurs élites, les Tibéto-Birmans lai et zo, jinghpaw, rawang ou lisu, les Pa-o Karen ou encore les Austro-Asiatiques ta-an, aucun d'eux n'est réductible ni à son costume ni à sa langue ni à quoi que ce soit d'autre de son patrimoine matériel ou immatériel. Et mon point de vue n'est pas non plus à proprement parler cosmopolitique, quand bien même la condition cosmopolite est indubitablement consubstantielle à chacun de mes terrains d'investigation, au point de dresser une ligne de continuité entre les enclaves de Bangkok et les villages des hautes terres de Birmanie.

C'est au sociologue allemand Ulrich Beck que l'on doit, au tournant des années 2000, le renouveau du cosmopolitisme, c'est-à-dire la possibilité d'être natif d'un lieu et de toucher à l'universalité. Partant du constat d'une humanité de plus en plus mondialisée et connectée, Beck insiste sur la nécessité de réviser quelques-uns des poncifs de l'anthropologie « entre le dedans et le dehors, entre le

national et l'international, entre nous et les autres⁸ ». En opposant à un monde composé d'entités discrètes une dimension cosmopolite (ou, selon ses propres termes, à un « nationalisme méthodologique » un « cosmopolitisme méthodologique ») selon laquelle « les différences ne sont ni rangées dans une hiérarchie ni dissoutes dans l'universalité, elles sont tout simplement acceptées⁹ », Beck considère, à juste titre, cette inflexion conceptuelle de l'altérité comme un changement de paradigme dans les sciences sociales. De fait, il contribue à tourner la page d'une vision essentialiste du rapport à l'autre dont reste empreint le « traité des peuples » qu'est étymologiquement « l'ethnologie ».

Néanmoins, à l'instar de tout précurseur, Beck prête très vite le flanc à la critique. Dans le sillage de la globalisation, il définit l'émergence d'une société connectée comme une forme de cosmopolitisation de la réalité par les voies les plus banales, « la cosmopolitisation la plus ordinaire et quotidienne¹⁰ ». Pourtant, pour les mêmes raisons qui ont valu à Arjun Appadurai des réactions controversées à l'encontre du « monde imaginaire » sur lequel repose sa typologie des « cinq flux culturels globaux¹¹ » caractérisant le paysage d'une mondialisation supranationale, il est pareillement reproché à Beck de ne pas être en prise avec le contexte, de développer une réalité virtuelle sans ancrage tangible, ne s'appuyant ni sur les expériences vécues, ni sur les pratiques des acteurs. Le couperet tombe : « La limite de l'approche de Beck est que ses “cosmopolitiques” ne comportent aucun cosmos et pas plus de politique¹². »

Les pieds sur terre.

C'est précisément parce que mes travaux reposent sur une épistémologie du vécu que j'en suis venu à m'emparer de la notion de « paysage hétérogène ». Pour en sérier les contours, je la définirais au regard de trois problématiques connexes que sont les notions d'espace social, d'hybridité et de cosmopolitisme.

Embrasser les carrefours sociaux, c'est considérer que les dynamiques partenariales sont des passe-murailles, dont le propre est de traverser les formations communautaires. Un tel décentrement focal conduit inévitablement à prendre du recul avec la notion même d'« espace social ». La définition qu'en donne Georges Condominas à propos de l'Asie du Sud-Est intègre deux niveaux d'échelle entre

8 — Beck 2007. Une idée reprise dans Beck 2014, p. 3 : « Le cosmopolitisme ne doit pas être compris ici en termes spatiaux, son intérêt principal étant de dépasser les dualités entre global et local, international et national, eux et nous. »

9 — Beck 2004, p. 168.

10 — Beck 2014, p. 7.

11 — Les fameux *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescape* et *ideoscapes* : voir Appadurai 2010 [1996].

12 — Latour 2007 [2004], p. 1. Néanmoins, dans son argumentaire censé mettre un terme à la thèse de Beck, Bruno Latour contribue tout autant à donner un second souffle au champ cosmopolitique « multisitué » (Rouleau-Berger, 2012) ou « normé par le droit » (Delpla 2014) sur la base d'études de cas précis. Voir également Zarka 2012, Agier 2013b et Velho 2015 [2010].

lesquels l'ethnicité constitue le lien de continuité. L'espace social y est tout d'abord défini « comme l'ensemble des systèmes de relations caractéristiques d'un groupe déterminé ». Puis il est envisagé dans son extension multiculturelle, à savoir « une entité qui inclut, en plus de ces termes, d'autres systèmes de relations : celui qu'implique leur organisation étatique [...], celui qui rend compte des rapports entretenus *avec les groupes voisins* et, quand cela se présente, ceux qu'il a absorbés¹³ ». « Un groupe déterminé », « les groupes voisins », la dimension relationnelle est, dans tous les cas, focalisée sur des unités discrètes dont le principe même de groupes constitués n'est pas soumis à discussion. L'ethnicité demeure un préconçu, l'un de ces « tenus pour acquis » contre lesquels s'élève Michel Foucault¹⁴, en inadéquation, par conséquent, avec une problématique dont le propre est de se situer « par-delà l'ethnicité ». Car si l'analyse d'un carrefour social se donne pour point focal les relations entre ses différentes composantes sociales, religieuses, linguistiques, etc., l'imbrication du tout ne saurait être réductible ni à un groupe déterminé (un quasi-échantillon) pris pour objet d'étude, ni même aux relations entre différents groupes ethniques. Ce qui reste problématique, de mon point de vue, n'est bien sûr pas la dimension relationnelle, mais la démarche consistant à assujettir les réseaux d'échanges et d'entraides au déterminisme ethnique, dont l'altérité constitue les limites et la guerre son prolongement ultime. Le conflit interethnique s'avère effectivement être une forme d'échange dans laquelle la Birmanie est passée maîtresse. Ce qui mérite en revanche d'être problématisé est la consistance de carrefours sociaux à travers le décryptage des formes de partenariats et des architectures qu'elles génèrent.

Pour des raisons similaires, j'en suis également venu à considérer avec réserve la notion d'« hybridité ». Quelle que soit sa nature, tout carrefour social étudié tend à renvoyer aux questions d'emprunt, de syncrétisme, d'acculturation et donc d'hybridité sous toutes ses formes, le plus souvent dans sa dimension patrimoniale, du point de vue de l'art et de l'archéologie¹⁵. Le site médiéval de Pagan, dans toute son étendue sableuse parsemée de milliers de temples, peut être réduit à la somme des différentes influences sri-lankaise, môn, indienne, pyu, khmère et que sais-je encore. Il est certes possible dans tous les cas – et c'est évidemment justifié pour l'archéologue,

13 — Condominas 1980, p. 75 (italique de l'auteur).

14 — Foucault 1969, p. 32 et p. 37.

15 — Sur cette problématique de l'hybridité, l'ouvrage coordonné par Jagou 2018 constitue une référence de premier plan.

l'architecte, l'historien de l'art ou des religions, le linguiste, l'exégète en lecture astrale, etc. – de chercher à décrypter les composantes stylistiques, religieuses, conceptuelles et culturelles en vue de s'interroger sur l'origine des voûtes à claveaux et des corridors successifs qui filtrent la lumière au fur et à mesure que l'on se rapproche des Bouddhas centraux, ou de retracer l'influence stylistique des tablettes votives, des peintures murales et de la statuaire. Mais qu'il s'agisse d'un espace archéologique ou d'un espace social, il se trouve que mon point de vue n'est pas celui-là. Car dans ma perspective, la somme des parties importe moins que les créations propres générées par l'enchevêtrement de dynamiques relationnelles. C'est ce regard-là que je porte par exemple sur la prise de terre à témoin par laquelle se conclut toute cérémonie bouddhique, ou encore l'échange de deux armes nouées ensemble effectué à l'issue de toute cérémonie clanique. La première ne saurait être extraite de son contexte karmique entérinant l'acquisition de mérites, tout comme le second est indéfectiblement lié à l'échange généralisé engageant des partenaires et valant solde de tout compte. Il se trouve que, dans les deux cas, l'idée communautaire se révèle être intégratrice, débordant les limites conceptuelles – claniques et bouddhiques – dans lesquelles les deux pratiques sont présumées être confinées.

J'en suis enfin venu à me détourner, non pas bien sûr de la condition cosmopolite qui est au centre de mon propos, mais de la sphère environnementale à laquelle elle est généralement réduite, à savoir sa double inscription dans le sillage de la globalisation et de l'urbanité. Ouvriers paysans dans les hautes terres devenus travailleurs migrants dans les enclaves de Bangkok, mes terrains d'investigation s'apparentent d'une certaine manière à une approche multisituée entre pays d'accueil et pays d'origine¹⁶. Ce qui prévaut, dans ma démarche, se situe sur un autre plan, à savoir la prise en compte d'espaces-carrefour quels qu'ils soient, physiques ou conceptuels, ruraux ou urbains, dans un contexte d'exil ou non, envisagés comme vecteur de formation du social. Les carrefours sociaux de la plaine rizicole de l'Irrawaddy, des confins himalayens ou des enclaves de travailleurs migrants montrent que la condition cosmopolite est partout et de tout temps la condition humaine. Le regard croisé porté sur les hautes terres de Birmanie et dans les

16 — Falzon 2009, Roulleau-Berger 2012 et Bastide 2015.

enclaves de Bangkok tend à élargir l'acception dominante attribuée jusqu'alors au cosmopolitisme.

À en croire les spécialistes du cosmopolitisme contemporain – dont un trait commun, ce n'est pas un hasard, est de travailler sur les questions migratoires – la condition cosmopolite s'arrête là où commence l'« autochtonie ». C'est en réduire singulièrement le prisme sur un même espace-temps hors duquel le cosmopolitisme semble inopérant ; hors duquel les populations de Birmanie sont renvoyées à leur piège identitaire qu'il s'agit précisément de fustiger ; hors duquel ne peut se concevoir le Sud-Est asiatique qui est pourtant, par essence, un espace-carrefour avant d'être une aire culturelle. « C'est là que prend place de la manière la plus évidente la condition cosmopolite, qui s'avance à grands pas comme l'ombre portée de la mondialisation parmi les humains », écrit Michel Agier¹⁷. À aucun moment la condition cosmopolite n'est envisagée dans un autre contexte que la mondialisation couplée à l'urbanité. (À l'inverse, il m'a fallu pénétrer dans les enclaves urbaines pour envisager la portée plus globale des partenariats dans les hautes terres.) Très peu considèrent, avec Isabelle Delpla, « qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau lié à la mondialisation, mais à la fois de réalités empiriques bien antérieures et d'un principe consubstantiel des sociétés politiques en général et des États en particulier¹⁸ ».

Et donc, pas plus le concept d'« espace social » enfermé dans son déterminisme ethnique, que l'idée d'un syncrétisme modelé sur la somme des parties, ni même la sphère cosmopolite dont les mégapoles auraient l'apanage, aucune de ces approches ne permet de rendre compte de ce que je nomme la « consistance des carrefours sociaux ». Le nécessaire décentrement contenu dans la notion de « paysage hétérogène » a ainsi fait son cheminement. Il voudrait exprimer le fait que, lorsqu'elles se conjuguent, se recoupent, voire s'opposent, les dynamiques relationnelles – c'est-à-dire l'ensemble des réseaux d'échanges et des réseaux d'entraides – traversent les appartenances identitaires au point d'en arriver à composer un maillage, certes diffus et peu visible, néanmoins opérateur de formation du social. L'affirmation de Beck selon lequel « il n'y a pas d'Autre¹⁹ » prend ici tout son sens. Une telle affirmation, qui pourrait paraître péremptoire dans une acception essentialiste, découvre sa véritable portée dès

17 — Agier 2013b, p. 79.

18 — Delpla 2014, p. 89.

19 — Beck 2006, p. 32.

lors que les paysages hétérogènes et leurs modes de répartition constituent le point focal de l'analyse. Partenariats économiques, alliances matrimoniales, entraides religieuses quelles qu'elles soient – rituels initiatiques, pèlerinages, cérémonies processionnelles, prise de terre à témoin ou échange de lances pour solde de tout compte –, les formes de répartition entre ces différentes sphères partenariales en sont le mode opératoire. Prises isolément elles n'ont de valeur que dans leur composante intrinsèque. Envisagées dans leur combinaison elles deviennent artefact de la pensée globale, *modus operandi* par lequel se structure et se recompose un paysage hétérogène. De façon remarquable, une telle imbrication des réseaux d'échanges et des réseaux d'entraides s'accompagne en général de compétences linguistiques elles-mêmes transversales, dont le propre est de se jouer des frontières culturelles et des barrières langagières. Au point, parfois, de contribuer à l'émergence d'aires linguistiques dont les paysages hétérogènes constituent par excellence le terreau²⁰.

Ce qui *in fine* caractérise un paysage hétérogène est triple. D'abord, son « intérité », néologisme créé à ma connaissance par le philosophe et sociologue Jacques Demorgon pour faire contrepoint au rapport d'altérité²¹, c'est-à-dire l'enchevêtrement à propension inclusive de réseaux d'échanges, là même où le multiculturalisme semble *a priori* se refermer sur l'endogamie supposée de structures sociales. Ensuite, son « décentrement », capable de traverser les soubresauts de l'histoire et de poursuivre le processus de métamorphose – la même chose autre – en contradiction avec la centralité pouvoir central/minorités, forme binaire à laquelle est *a priori* censée être réduite la sphère des rapports de force. Enfin, sa « non-finitude », entendue comme un territoire non borné, si ce n'est dans le mode de répartition de ses composantes, là même où la « mosaïque ethnolinguistique » semble *a priori* imposer un repli sur des limites identitaires érigées comme autant de murs interdisant le passage. Inclusif, décentré, non borné, un paysage hétérogène n'en est pas pour autant un « non-lieu ».

Car ce sont dans les formes conjuguées et convergentes de l'intérité, du décentrement et de l'absence de limites qu'un carrefour social puise tout à la fois souplesse et consistance. Bien que non figé et non borné, un paysage hétérogène n'en est pas moins, dans

20 — Thomason 2000, Enfield 2005 et Vittrant 2011.

21 — « L'occultation de cette *intérité*, pourtant fondatrice de l'histoire, tient à ce que les humains ont choisi de situer la centralité ailleurs, dans le choc des identités au cœur de l'altérité, comme s'il n'y avait pas toujours en même temps "*intérité*". [...] Une seconde erreur a détruit la conscience de l'étendue et de la profondeur de l'*intérité humaine* en simplifiant l'histoire ramenée au jeu des identités conflictuelles aboutissant à des vainqueurs et des vaincus » : Demorgon 2005, p. 3 (italiques de l'auteur).

22 — Omniprésente en Birmanie et apparaissant en filigrane tout au long de ce texte, la notion de partage – au sens de sentiment d'appartenance commune contenue dans l'offrande d'eau – explique le choix de faire figurer en première de couverture un enfant se désaltérant à l'une de ces jarres mises partout à la disposition de tout un chacun. La prise de terre à témoin que symbolise la cérémonie du goutte à goutte venant clore toute cérémonie bouddhique aurait pu convenir tout aussi bien, mais elle est par trop spécifique au temps rituel, comme l'est l'échange de deux lances nouées ensemble en milieu clanique jinghpaw. Dans toute sa simplicité, adressée à tous, l'offrande d'eau se situe par-delà l'espace communautaire et au-delà du temps rituel.

23 — Agier 2013b, p. 29.

toute sa complexité, un paysage normé, avec ses codes, ses règles, ses rites, son calendrier et sa cyclicité dont la combinaison dessine l'architecture. Là où les réseaux d'échanges et d'entraides forment un maillage structuré se met en place un langage rituel, qui lui-même s'articule ou se conjugue avec d'autres grammaires communes, dans un jeu de compositions et d'ajustements propres aux dynamiques relationnelles. Le pot d'eau fraîche mis à disposition du tout-venant en milieu bouddhique²² est aux segmentations claniques et lignagères ce que la prise de terre à témoin est à l'échange de coupe-coupe noués ensemble : au-delà de leurs spécificités respectives, ils sont les éléments d'un langage rituel mutuellement intelligible par l'ensemble des partenaires.

L'une des urgences dans laquelle nous plonge la Birmanie postcoloniale et postdictatoriale – mais est-ce bien l'apanage de la seule Birmanie ? – est de dérouler le fil conceptuel qu'est précisément ce sentiment d'appartenance commune et ce, quel que soit le niveau d'échelle, local, national ou transnational. Il s'agit là d'un pacte social peu contraignant, à propension inclusive, à l'intérieur duquel s'expriment à l'envi toutes formes d'expressions communautaires, économiques, religieuses, associatives, mais hors duquel le risque est grand d'être poussé ou de se positionner soi-même hors du monde. De manière significative, la notion de maillage partenarial associée à celle de sentiment d'appartenance commune sont les grandes absentes au sein des enclaves de travailleurs migrants du centre de Bangkok. Le fait que les résidents se tiennent à l'écart de l'offre associative ne s'apparente ni à un choix ni à un refus ou à un repli, ni même au seul manque de temps comme cela est généralement invoqué. Ce maintien à distance de toute vie sociale – ou d'une vie sociale réduite pour l'essentiel aux deux espaces de confinement que sont le chantier et les baraquements – est le trait distinctif des enclaves comparées à toute autre forme connue d'habitat de travailleurs migrants en milieu urbain. Du fait de l'équation un emploi égale une chambre, l'impossibilité du regroupement familial fragilise ce qui, ailleurs que dans les enclaves, tient lieu de lien social. Agier rappelle que la fragilité de l'adhésion communautaire impose de réactiver cette adhésion à intervalles réguliers²³. La ritualité et la cyclicité en sont les modes opératoires ; qu'elles s'en trouvent distendues, et c'est

un pan entier de la vie sociale qui s'effondre. Ici, dans les enclaves, la condition cosmopolite ne s'exprime pas en termes de partenariats, de réseaux d'entraide ou d'échange dont sont habituellement porteurs les cérémonies processionnelles, les rituels initiatiques ou l'offre associative. Ici, dans les enclaves, prévaut au contraire une attitude de distanciation généralisée à l'égard des trois grandes formes de sociabilité dont disposent les travailleurs migrants :

- Distanciation à l'égard des réseaux sociaux. Si les résidents des enclaves restent en permanence connectés, cela ne dépasse pas l'espace virtuel dans lequel les confine le cadran de leur téléphone portable. C'est à distance, par le canal du Web, qu'ils se tiennent au fait des évolutions administratives concernant les travailleurs migrants, des accidents frappant les uns et les autres ou des éventuelles opportunités sur le marché du travail. Ils y répondent de façon conjecturale et, somme toute, aléatoire ;
- Distanciation à l'égard de l'offre associative, faute de temps justifient-ils, non pas qu'ils s'y refusent, ni vraiment par manque d'intérêt, mais par l'effet conjugué des conditions de travail et des conditions de vie dans les enclaves (mobilités multiples, fragmentation familiale) tournées vers le délitement des rapports sociaux. La fréquentation du milieu associatif est au sens propre accidentelle, en cas d'accident du travail. Celle des églises et des monastères est indirecte : c'est par souscription informatique que certains d'entre eux, une minorité, contribuent deux fois par an au denier du culte. Quant à l'offre éducative, comment y songeraient-ils après avoir eux-mêmes très tôt sorti leurs enfants de la scolarité ? Aucune ritualité, aucune cyclicité dans tout cela, malgré l'abondance de l'offre associative ;
- Enfin, distanciation par rapport aux réseaux familiaux avec un envoi d'argent et un retour au pays toujours plus aléatoires et, de mois en mois, plus délicats. Du fait de l'irrégularité qui s'instaure dans les envois d'argent, du fait de l'attente déçue des parents élevant les enfants, le retour au pays une fois l'an est un horizon toujours plus incertain. Dans les enclaves, la condition cosmopolite se traduit par un repli sur soi avec,

pour toute perspective, la tôle ondulée. Signe tangible de prospérité et de pérennité dans les villages des hautes terres où elle recouvre les toitures, la tôle ondulée, matériau principal des baraquements urbains, devient un isolant social. Dépossédés de tout ce qui ailleurs vaut adhésion communautaire, les résidents des enclaves immobilières de Bangkok naviguent à vue dans l'un de ces espaces interchangeable qualifiés par les anthropologues de « non-lieux²⁴ ». Comment pourrait-il en être autrement dans les enclaves en l'absence de toute grammaire commune ? Comment le langage de la dispersion propre aux carrefours sociaux peut-il donc trouver sa nécessaire consistance lorsque les enclaves de l'exil se développent sur fond de distanciation relationnelle et de « dépayssages identitaires ».

Des hautes terres de Birmanie aux enclaves de Bangkok, cette anthropographie ne constitue pas à proprement parler un passage d'un terrain à un autre, ni même un transfert de problématique. La consistance des carrefours sociaux en est le lien de continuité et la société birmane le référent. D'une certaine manière, le regard porté sur les enclaves urbaines révèle la situation qui prévaut en Birmanie depuis sept décennies. L'Indépendance a donné le jour aux premiers conflits interethniques, les coups d'État militaires ont creusé le fossé entre la majorité birmane bouddhique et les autres, la transition démocratique a coïncidé avec les exactions commises contre les Rohingya par l'armée birmane, tandis que le putsch du 1^{er} février 2021 a vu la fabrique d'ennemis s'étendre à l'ensemble de la société civile, toute appartenance ethnique ou religieuse confondue, sans distinction de classe sociale ou de classe d'âge, quelle que soit l'origine urbaine ou rurale de la population. Dans cette machine à broyer, le peuple birman dans son ensemble, peuple que l'armée est censée protéger, est devenu, pour la junte, la cible à abattre.

Tentons de dépasser le drame qui se joue sous nos yeux, non pour s'en détourner, mais pour en évaluer l'universalité des enjeux. Économistes, géopolitistes, sociologues ou experts internationaux sont sans doute plus outillés pour en décrypter les grandes tendances. Pourtant, ce que donne à voir cette introspection – anthropographie

24 — Augé 1992.
Voir également
Goudineau 1993.

parfois très minutieuse doublée d'une autobiographie intellectuelle – est la convergence du contexte birmano-birman et du processus de globalisation. Dans les deux cas, l'émergence de nouveaux communitarismes sur une base ethnique ou religieuse s'accompagne de nouvelles exclusions. Et l'une des conclusions auxquelles me conduisent les sentiers des essarts se faisant chemins de l'exil, c'est que, dans cette affaire, la diversité linguistique, culturelle ou religieuse a bon dos. Elle n'est que le bouc émissaire d'un projet politique œuvrant à la construction d'un État fédéral sur une base raciale, fondation poreuse s'il en est dans laquelle n'en finit pas de s'enliser la Birmanie. La construction d'un État-nation en constitue, selon moi, la clé. Car à vouloir coupler une institution qu'est l'État et des cultures que sont les nations, revient à s'efforcer de réunir deux entités inconciliables par nature. Ce qui pose problème ne réside pas dans une complexité culturelle indémêlable dont la Birmanie aurait l'apanage. Ce qui pose problème est l'entêtement mêlé d'aveuglement, dont l'époque contemporaine a le génie, à séparer les uns des autres et à placer cette confrontation au fondement même des États. Pour être viable, la gouvernance d'un État ne peut être tributaire des nationalismes qui le composent, tout comme les appartenances culturelles ne sauraient prévaloir sur le critère de citoyenneté. En Birmanie les nationalismes ethniques et religieux constituent une valeur refuge placée au-dessus de toute autre, au point même d'en conditionner la délivrance d'une carte d'identité et de créer des apatrides en son propre pays.

Entre une société birmane aveugle à sa condition cosmopolite et un État n'en finissant pas de buter contre les nationalismes qu'il nourrit, une passerelle reste à dresser. Cette passerelle, par-delà l'ethnicité, est tout entière contenue dans le sentiment d'appartenance commune dans lequel les paysages hétérogènes puisent leur consistance. Le drame birman s'avère en cela de portée plus globale. À vouloir réduire la complexité et la spécificité aux seules contradictions birmano-birmanes, c'est, à mon sens, ajuster sciemment des œillères pour ne rien voir de la multiplication des nationalismes contemporains.

Références bibliographiques

A

- Abéles 2008 — Marc Abéles, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.
- Abhakorn 1999 — Rujaya Abhakorn, « The Fabrication of Ethnicity and Colonial Polity East of the Salween », dans *Proceedings of the Myanmar Two Millennia Conference*, Yangon, Universities Historical Research Centre, 1999, p. 186-200.
- Advisory Commission 2017 Advisory Commission on Rakhine State, *Towards a Peaceful, Fair and Prosperous Future for the People of Rakhine: Final Report of the Advisory Commission on Rakhine State*, Advisory Commission on Rakhine State, 2017 [en ligne : <https://bit.ly/34P31v0>].
- Agier 2015 — Michel Agier, *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.
- Agier 2013a — Michel Agier, *Campement urbain : du refuge naît le ghetto*, Paris, La Découverte (Manuels Payot), 2013.
- Agier 2013b — Michel Agier, *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte (Sciences humaines), 2013.
- Appadurai 2010 [1996] — Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press (Public Worlds, 1), 2010 [1996].
- Archaimbault 1973 — Charles Archaimbault, *Structures religieuses lao : rites et mythes*, Vientiane, Vithagna (Documents pour le Laos, 2), 1973.
- Arnold & Hewison 2005 — Dennis Arnold et Kevin Hewison, « Exploitation in Global Supply Chains: Burmese Migrant Workers in Mae Sot », *Journal of Contemporary Asia*, 35, 2005/3, p. 319-430.
- Augé 1992 — Marc Augé, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil (La Librairie du XX^e siècle), 1992.
- Aung San Suu Kyi 1991 — Aung San Suu Kyi, *Se libérer de la peur*, Michael Aris (éd.), Paris, Des Femmes (Essai), 1991.
- Aung-Thwin 1998 — Michael Aung-Thwin, *Myth and History in the Historiographies of Early Burma: Paradigms, Primary Sources, and Prejudices*, Athens (Ohio)/Singapour, Ohio University Center for International Studies (Monographs in International Studies. Southeast Asia Series, 102)/Institute of Southeast Asian Studies, 1998.

B

- Baffie 2003** — Jean Baffie, « La lutte de Ban Khrua, village des Chams/Malais de Bangkok, contre la construction de l'autoroute », dans Po Dharma et Phoeun Mak (éd.), *Péninsule indochinoise et monde malais : relations historiques et culturelles. Actes du colloque organisé à Kuala Lumpur les 21-22 novembre 2000*, Kuala Lumpur/Paris, Ministry of Culture, Arts and Tourism Malaysia/École française d'Extrême-Orient, 2003, p. 15-73.
- Baffie et al. 1987** — Jean Baffie, Marie-Claire Droz, Paule Farabollini, Jean-Christophe Simon et Catherine Theurillat, « Les *slums* de Bangkok, dynamismes et précarité », dans *Travail et identités dans les villes du tiers-monde* (= *Cahier des sciences humaines*, 23/1-2), 1987, p. 15-34.
- Baffie & Fournier 1992** — Jean Baffie et Anne Fournier, « Espace et société à Ban Khrua Nua, un des plus anciens quartiers de Bangkok », dans Jacqueline Mastras-Guin et Christian Taillard (éd.), *Habitations et habitat d'Asie du Sud-Est continentale : pratiques et représentations de l'espace*, Paris, L'Harmattan (Recherches asiatiques), 1992, p.199-230.
- Baffie & Pichard-Bertaux 2011** — Jean Baffie et Louise Pichard-Bertaux (éd.), *La ville thaïe : terminologie, dynamiques, représentations*, (= *Moussons*, 18), 2011/2 [en ligne : <https://bit.ly/3vQrnzU>].
- Bareigts 2003** — André Bareigts, *The Beginning of the Catholic Church in the Central Part of the Chin Hills*, Fengpin, 2003.
- Barth 1969** — Fredrik Barth, « Introduction », dans Fredrik Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londres, Georges Allen & Unwin, 1969, p. 9-38.
- Bastide 2015** — Loïs Bastide, *Habiter le transnational : espace, travail et migration entre Java, Kuala Lumpur et Singapour*, Lyon, ENS Éditions (De l'Orient à l'Occident), 2015.
- Baujard 2008** — Julie Baujard, « Identité "réfugié", identité transversale : les réfugiés à Delhi au sein des dynamiques institutionnelles, communautaires et associatives », thèse de doctorat, université de Provence Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, 2008.
- Beck 2014** — Ulrich Beck, « Nationalisme méthodologique-cosmopolitisme méthodologique : un changement de paradigme dans les sciences sociales », *Raisons politiques*, 54, 2014/2, p. 103-120 [en ligne : <https://bit.ly/3bbKc8E>].
- Beck 2007** — Ulrich Beck, « La condition cosmopolite et le piège d'un nationalisme méthodologique », dans Michel Wieviorka (dir.), *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, 2007, p. 223-236.
- Beck 2006** — Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- Beck 2005** — Ulrich Beck, « La vérité des autres : une vision cosmopolitique de l'altérité », *Cosmopolitiques*, 8, 2004, p. 157-184 [en ligne : <https://bit.ly/3o0nTYQ>].

- Bennison 1933 — John J. Bennison, *Census of India*, 1931, vol. 11, *Burma*, Rangoun, Government Printing and Stationary, 1933, p. 198-204.
- Bentz 2017 — Anne-Sophie Bentz, « Les réfugiés politiques en Inde : le cas des Birmans à Delhi », dans Philippe Cadène et Brigitte Dumortier (dir.), *L'émergence de l'Inde : dynamiques métropolitaines, ouverture maritime* (= *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 94/1), 2017, p. 95-108 [en ligne : <https://bit.ly/3iy7c5W>].
- Bernardot 2008 — Marc Bernardot, *Camps d'étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant (TERRA), 2008.
- Bernot 1979 — Lucien Bernot, *Leçon inaugurale faite le vendredi 2 mars 1979*, Collège de France, *Chaire de sociographie de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Collège de France (Leçon inaugurale, 83), 1979.
- Bernot 1972 — Lucien Bernot, « Les "nous" et les "ils" : contribution à l'étude des relations inter-ethniques », *Ethnies*, 2, 1972, p. 277-292.
- Bernot 1967 — Lucien Bernot, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental : l'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)*, Paris, Mouton (Le Monde d'outre-mer passé et présent. 1^{re} série, Études, 16), 1967.
- Boshier 2018 — Carol Ann Boshier, *Mapping Cultural Nationalism: The Scholars of the Burma Research Society, 1910-1935*, Copenhagen, NIAS Press (Monographs Series. Nordic Institute of Asian Studies, 136), 2018.
- Bourdeaux & Jammes 2016 — Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est : expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Sciences des religions), 2016.
- Bourdieu 1980 — Pierre Bourdieu, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31, 1980, p. 2-3.
- Bouté 2011 — Vanina Bouté, *En miroir du pouvoir : les Phounoy du Nord-Laos. Ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris, École française d'Extrême-Orient (Monographies, 194), 2011.
- Brac de La Perrière 2017 — Bénédicte Brac de La Perrière, « About Buddhist Burma: Thatana, or "Religion" as Social Space », dans Michel Picard (éd.), *The Appropriation of Religion in Southeast Asia and Beyond*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017, p. 39-66.
- Brac de La Perrière 1989 — Bénédicte Brac de La Perrière, *Les rituels de possession en Birmanie : du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1989.
- Brubaker 2006 — Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Brubaker & Cooper 2000 — Rogers Brubaker et Frederick Cooper, « Beyond Identity », *Theory and Society*, 29/1, 2000, p. 1-47.
- Buadaeng 2003 — Kwanchewan Buadaeng, *Buddhism, Christianity and the Ancestors: Religion and Pragmatism in a Skaw Karen Community of North Thailand*, Chiang Mai, Social Research Institute, 2003.

C

- Calabrese & Veniard 2018 — Laura Calabrese et Marie Veniard (éd.), *Penser les mots, dire la migration*, Louvain-la-Neuve, Académia (Pixels), 2018.
- Callahan 2003 — Mary P. Callahan, *Making Enemies: War and State Building in Burma*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- Carey & Tuck 1976 [1896] — Bertram S. Carey et Henry N. Tuck, *The Chin Hills: A History of the People, Our Dealings with them, their Customs and Manners, and a Gazetteer of their Country*, 2 vol., Aizawl/Calcutta, Firma KLM, 1976 [Rangoun, 1896].
- Cheesman 2017 — Nick Cheesman, « How in Myanmar “National Races” Came to Surpass Citizenship and Exclude Rohingya », *Journal of Contemporary Asia*, 47, 2017/3, p. 461-483 [en ligne : <https://bit.ly/3w13YMw>].
- Collier & Ong 2005 — Stephen J. Collier et Aihwa Ong, « Global Assemblages, Anthropological Problems », dans Aihwa Ong et Stephen J. Collier (éd.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, Blackwell, 2005, p. 3-21.
- Condominas 1998 — Georges Condominas, *Le bouddhisme au village: notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*, Vientiane, Éditions des Cahiers de France, 1998.
- Condominas 1980 — Georges Condominas, *L'espace social: à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (Science), 1980.
- Condominas 1978 — Georges Condominas, « L'Asie du Sud-Est », dans Jean Poirier (dir.), *Ethnologie régionale*, vol. 2, *Asie, Amérique, Mascareignes*, Paris, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade, 42), 1978, p. 283-375.
- Condominas 1957 — Georges Condominas, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo: chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des Hauts-Plateaux de Viêt Nam central)*, Paris, Mercure de France, 1957.
- Constable 2018 — Nicole Constable, « Assemblages and Affects: Migrant Mothers and the Varieties of Absent Children », *Global Networks*, 18, 2018/1, p. 168-185.
- Constitution 2008 — *The Constitution of the Republic of the Union of Myanmar (Pyidaungzu Thammada Myanma Naing-ngan daw)*, Rangoun, Ministry of Information/Printing and Publishing Enterprise, 2008 [en ligne : <https://bit.ly/3fVWR2B>].
- Constitution 1974 — *The Constitution of the Socialist Republic of the Union of Burma*, Rangoun, Printing and Publishing Corporation, 1974 [en ligne : <https://bit.ly/3cmUENj>].
- Constitution 1958 — *The Constitution of the Union of Burma (As Amended by the Act 62 of 1951)*, Rangoun, Constituent Assembly of Burma, 1958.
- Crosthwaite 1912 — Charles H. T. Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, Londres, Frank Cass and Co, 1912.
- Crouch 2016 — Melissa Crouch (éd.), *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belonging*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Crouch 2015 — Melissa Crouch, « Ethnic Rights and Constitutional Change: The Constitutionnal Recognition of Ethnic Nationalities in Myanmar/Burma », dans Andrew J. Harding et Mark Sidel (éd.), *Central-Local Relations in Asian Constitutional Systems*, Portland, Hart Publishing, 2015, p. 105-124.

Cung Lian Hu 2018 — Cung Lian Hu, *Community Networking and Remittances as Social Capital for Rural Community Development, Chin State, Myanmar*, Chiang Mai, The Regional Center for Social Science and Sustainable Development (Consortium of Development Studies in Southeast Asia, 7), 2018.

D

Danel-Fédou & Robinne 2007 — Grégoire Danel-Fédou et François Robinne, *Microcrédit et changement social au Myanmar, Birmanie: une étude anthropologique et économique dans l'État Chin*, Paris, Les Éditions du GRET (Études et travaux en ligne, 10), 2007.

Deciphering Myanmar's Peace Process 2013, *Deciphering Myanmar's Peace Process: A Reference Guide*, Chiang Mai, Burma News International, 2013 [en ligne : <https://bit.ly/2RePxp6>].

Deleuze & Guattari 1980 — Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, vol. 2, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit (Critique), 1980.

Delpla 2014 — Isabelle Delpla, « Cosmopolitisme ou internationalisme méthodologique », *Raisons politiques*, 54, 2014/2, p. 87-102 [en ligne : <https://bit.ly/3utK2k0>].

Demorgon 2005 — Jacques Demorgon, *Critique de l'interculturel: l'horizon de la sociologie*, Paris, *Économica/Anthropos* (Anthropologie), 2005.

Descola 2005 — Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèques des sciences humaines), 2005.

Dessaint & Ngwâma 1994 — William Dessaint et Avounado Ngâma, *Au sud des nuages: mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans)*, Paris, Gallimard (L'Aube des peuples), 1994.

Dilger & Dohrn 2016 — Hansjörg Dilger et Kristina Dohrn (éd.), *Living in Refugee Camps in Berlin: Women's Perspectives and Experiences*, Berlin, Weissensee Verlag (Berliner Beiträge zur Ethnologie, 40), 2016.

Dumont 1957 — Louis Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris/La Haye, Mouton, 1957.

Durkheim & Mauss 1903 — Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6, 1903, p. 1-72 [en ligne : <https://bit.ly/3wj5rXP>].

E

Egreteau 2019 — Renaud Egreteau, « Fashioning Parliament: The Politics of Dress in Myanmar's Postcolonial Legislatures », *Parliamentary Affairs*, 72/3, 2019, p. 684-701 [en ligne : <https://bit.ly/3fxgmOA>].

Egreteau 2011 — Renaud Egreteau, «Burmese Indians in Contemporary Burma: Heritage, Influence, and Perceptions since 1988», *Asian Ethnicity*, 12, 2011/1, p. 33-54.

Egreteau & Robinne 2016 — Renaud Egreteau et François Robinne (éd.), *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, Singapour, NUS Press, 2016.

Enfield 2005 — Nicholas J. Enfield, «Areal Linguistics and Mainland Southeast Asia», *Annual Review of Anthropology*, 34, 2005, p. 181-206.

Enriquez 1933 — Colin M. Enriquez, *Races of Burma*, Delhi, Manager of Publications, 1933.

F

Falzon 2009 — Mark-Anthony Falzon, «Introduction», dans Mark-Anthony Falzon (éd.), *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Londres/ New York, Routledge/Taylor & Francis Group, 2009, p. 1-23.

Faure & Ts'ui-p'ing 2013 — David Faure et Ho Ts'ui-P'ing (éd.), *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, Vancouver/Toronto, UBC Press (Contemporary Chinese Studies), 2013.

Ferguson 2015 — Jane M. Ferguson, «Who's Counting? Ethnicity, Belonging, and the National Census in Burma/ Myanmar», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 171, 2015/1, p. 1-28.

Fistié 1985 — Fistié Pierre, *La Birmanie ou la quête de l'unité: le problème de la cohésion nationale dans la Birmanie contemporaine et sa perspective historique*, Paris, École française d'Extrême-Orient (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 139), 1985.

Fogel 2019 — Frédérique Fogel, *Parenté sans papiers*, La Roche-sur-Yon, Dépayage (Sous l'écorce), 2019.

Forino *et al.* 2017 — Giuseppe Forino, Jason von Medin et Rhomas Johnson, «The Oil Economics and Land-Grab Politics Behind Myanmar's Rohingya Refugee Crisis», *Quartz India*, 12 septembre 2017 [en ligne: <https://bit.ly/2RXsa3B>].

Foucault 1969 — Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1969.

Foxeus 2017 — Niklas Foxeus, «Contemporary Burmese Buddhism», dans Michael K. Jerryson (éd.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, 2017, p. 212-235.

Friedman 1975 — Jonathan Friedman, «Tribes, States, and Transformations», dans Maurice Bloch (éd.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press, 1975, p. 161-202.

Furer-Haimendof 1939 — Christoph Fürer-Haimendorf, *The Naked Nagas*, Londres, Methuen and Co., 1939.

G

Gellner 1989 [1983] — Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1989 [Oxford, Basil Blackwell, 1983].

Gilhodes 1968 [1911 & 1913] — Charles Gilhodes, *Naissance et enfance chez les Katchins (Birmanie)*, suivi de *Mariage et condition de la femme chez les Katchins (Birmanie)*, Paris, Republications Paulet, 1968 [dans *Anthropos*, 6, 1911, p. 868-884 et *Anthropos*, 8, 1913, p. 363-375].

Goudineau 2000 — Yves Goudineau, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart*, 14, 2000, p. 17-31 [en ligne : <https://bit.ly/3uWL9ca>].

Goudineau 1993 — Yves Goudineau, « Une anthropologie résolument surmoderne : entretien de Yves Goudineau avec Marc Augé », dans Jean-Louis Boutillier et Yves Goudineau (éd.), *Trente ans (= Cahiers des sciences humaines, hors-série)*, 1993, p. 26-31 [en ligne : <https://bit.ly/3BV10Ng>].

Granet 1939 — Marcel Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1939.

Gravers 2007 — Mikael Gravers, « Introduction. Ethnicity against State – State against Ethnicity? », dans Mikael Gravers (éd.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhague, NIAS Press (NIAS Studies in Asian Topics, 39), 2007, p. 1-33.

Gravers 1999 [1993] — Mikael Gravers, *Nationalism as Political Paranoia in Burma: An Essay on the Historical Practice of Power*, Richmond, Curzon Press (NIAS Report Series, 11), 1999 [1993].

Grierson 1927 — George A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, vol. 1, 1, *Introductory*, Calcutta, Government of India, Central Publication Branch, 1927.

Grierson 1903 — George A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, vol. 3, *Tibeto-Burman Family*, part. 2, *Specimens of the Bodo, Naga, and Kachin Groups*, Calcutta, Office of the Superintendent, Government Printing, 1903.

Grierson 1897 — George A. Grierson, *Specimen Translations in Various Indian Languages*, Calcutta, Office of the Superintendent, Government Printing, 1897.

H

Haudricourt & Dibia 1987 — André-Georges Haudricourt et Pascal Dibia, *Les pieds sur terre*, Paris, A.-M. Métailié (Traversées, 7), 1987 [en ligne : <https://bit.ly/3yEaRVk>].

Hegel 2016 [1820] — Georg W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Jean-François Kervégan (éd.), Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 2016 [1820].

Hertz 1960 [1912] — William A Hertz, *Burma Gazetteer: Myitkyina District*, Rangoun, Government Printing & Stationnery, 1960 [1912].

Hobsbawm 1992 [1990] — Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1992 [Cambridge, Cambridge University Press, 1990].

Holt 2017 — John Clifford Holt, *Theravada Traditions: Buddhist Ritual Cultures in Contemporary Southeast Asia and Sri Lanka*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2017.

Horstmann 2014 — Alexander Horstmann, « Stretching the Border: Confinement, Mobility and the Refugee Public among Karen Refugees in Thailand and Burma », *Journal of Borderland Studies*, 29, 2014/1, p. 47-61.

Houtman 1999 — Gustaaf Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies (Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 33), 1999.

Husson 2013 — Laurence Husson, « Les employées de maison indonésiennes et philippines à Hong Kong en quête de visibilité », *Moussons*, 22, 2013, p. 99-109 [en ligne : <https://bit.ly/3wNTvEr>].

Hutton 1969 [1921] — John Henry Hutton, *The Angami Nagas: With some Notes on Neighbouring Tribes*, Londres, Oxford University Press, 1969 [Macmillan, 1921].

J K

Jagou 2018 — Fabienne Jagou (éd.), *The Hybridity of Buddhism: Contemporary Encounters between Tibetan and Chinese Traditions in Taiwan and the Mainland*, Paris, École française d'Extrême-Orient (Études thématiques, 29), 2018.

Kathiravelu 2016 — Laavanya Kathiravelu, *Migrant Dubai: Low Wage Workers and the Construction of a Global City*, Basingstoke, Palgrave Macmillan (Global Diversities), 2016.

Keeler 2017 — Ward Keeler, *The Traffic in Hierarchy: Masculinity and Its Others in Buddhist Burma*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2017.

King 2001 — Victor T. King, « A Question of Identity: Names, Societies, and Ethnic Groups in Interior Kalimantan and Brunei Darussalam », *Sojourn*, 16, 2001/1, p. 1-36.

King 1982 — Victor T. King, « Southeast Asia and the Concept of Ethnicity », *Southeast Asian Journal of Social Science*, 10, 1982/1, p. 1-6.

King & Wilder 2003 — Victor T. King et William D. Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia: An Introduction*, New-York, RoutledgeCurzon, 2003.

Kusakabe & Pearson 2016 — Kyoko Kusakabe et Ruth E. Pearson, « Working Through Exceptional Space: The Case of Women Migrant Workers in Mae Sot, Thailand », *International Sociology*, 31, 2016/3, p. 268-285.

Kyo' Van' 1999 — U Kyo' Van', *The 1947 Constitution and the Nationalities*, 2 vol., Rangoun, University Historical Research Centre/Innwa Publishing House, 1999.

L

Lai *et al.* 2013 — Ah Eng Lai, Francis L. Collins et Brenda S. A. Yeoh (éd.), *Migration and Diversity in Asian Contexts*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

Lan Ahn Hoang & Yeoh 2015 — Lan Anh Hoang et Brenda S. A. Yeoh (éd.), *Transnational Labour Migration, Remittances and the Changing Family in Asia*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan (Anthropology, Change and Development Series), 2015.

Lancione 2016 — Michele Lancione, « Introduction. The Assemblage of Life at the Margins », dans Michele Lancione (éd.), *Rethinking Life at the Margins: The Assemblage of Contexts, Subjects and Politics*, Londres, Routledge (Cultural Geographies), 2016, p. 3-26.

Latour 2007 [2004] — Bruno Latour, « Quel cosmos ? Quelles cosmopolitiques ? », dans Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (dir.), *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte (Recherches), 2007, p. 69-84 [« Whose Cosmos, which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck », *Common Knowledge*, 10, 2004/3, p. 450-462].

Lazarus 1996 — Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil (Des Travaux), 1996.

Leach 1961 — Edmund R. Leach, *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Leach 1972 [1954] — Edmund R. Leach, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: analyse des structures sociales kachin*, Paris, Maspero (Bibliothèque d'anthropologie, 7), 1972 [Londres, G. Bell and sons, 1954].

Lehman 1979 — Frederik K. Lehman, « Who Are the Karen, and If So, Why? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity », dans Charles F. Keyes (éd.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphie, Institute for the Study of Human Issues, 1979, p. 215-253.

Lehman 1967 — Frederik K. Lehman, « Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social System », dans Peter Kunstadter (éd.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, p. 93-124.

Lehman 1963 — Frederik K. Lehman, *The Structure of Chin Society: A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization*, Urbana, University of Illinois Press (Illinois Studies in Anthropology, 3), 1963.

Leider 2016 — Jacques Leider, « Competing Identities and the Hybridized History of the Rohingyas », dans Egreteau & Robinne 2016, p. 151-178 [en ligne : <https://bit.ly/3wFA40c>].

Leider 1998 — Jacques Leider, « These Buddhist Kings with Muslim Names. A Discussion of Muslim Influence in the Mrauk-U Period », dans P. Pichard *et al.* (éd.), *Études birmanes en hommage à Denise Bernot*, Paris/Bangkok, École française d'Extrême-Orient (Études thématiques, 9)/Amarin Printing and Publishing, 1998, p. 189-215.

Lévi-Strauss 1983 — Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

Lévi-Strauss 1977 — Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Grasset (Figures, 11), 1977.

Lévi-Strauss 1983 [1954] — Claude Lévi-Strauss, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », dans *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur: sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, Paris, UNESCO (L'enseignement des sciences sociales), 1954, p. 102-133, repris dans Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1983 [1958], p. 377-418.

Lévi-Strauss 1967 [1949] — Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton/Maison des sciences de l'homme, 1967 [Presses universitaires de France, 1949].

Lieberman 1984 — Victor B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycles: Anarchy and Conquest, c 1580-1760*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Lieberman 1978 — Victor B. Lieberman, « Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma », *Modern Asian Studies*, 12, 1978/3, p. 455-482.

Lindquist 2009 — Johan A. Lindquist, *The Anxieties of Mobility: Migration and Tourism in the Indonesian Borderlands*, Honolulu, University of Hawai'i Press (Southeast Asia. Politics, Meaning, and Memory), 2009.

Luce 1959 — Gordon Hannington Luce, « Note on the Peoples of Burma in the 12th-13th Century A.D. », *Journal of the Burma Research Society*, 42, 1959, p. 52-74.

M

Maalouf 1998 — Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

Maung Shwe Wa 1963 — Maung Shwe Wa, *Burma Baptist Chronicle*, Geneviève Sowards et Erville Sowards (éd.), Rangoun, Board of Publications/Burma Baptist Convention, 1963.

Mersan 2016a — Alexandra de Mersan, « Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? », *Moussons*, 28, 2016, p. 123-146 [en ligne : <https://bit.ly/3c6B6uo>].

Mersan 2016b — Alexandra de Mersan, « The 2010 Election and the Making of a Parliamentary Representative », dans Egreteau & Robinne 2016, p. 43-68.

Michalon 2020 — Martin Michalon, « Tourisme, politique et appropriation de l'espace dans la Birmanie en transition: le cas de la région du lac Inlé », thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2020.

Mills 1926 — James Philip Mills, *The Ao Nagas*, Londres, Macmillan and Co., 1926.

Mills 1922 — James Philip Mills, *The Lhota Nagas*, Londres, Macmillan and Co., 1922.

O P

Otto & Bubandt 2010 — Ton Otto et Nils Bubandt (éd.), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

Parry 1932 — Neville E. Parry, *The Lakhers*, Londres, Macmillan and Co., 1932.

Piper 2008 — Nicola Piper, *New Perspectives on Gender and Migration: Livelihoods, Rights, and Entitlements*, New York, Routledge, 2008.

Pollock & Aung 2010 — Jackie Pollock et Soe Lin Aung, «Critical Times: Gendering Implications of the Economic Crisis for Migrant Workers from Burma/Myanmar in Thailand», *Gender and Development*, 18, 2010/2, p. 213-227.

Pongsawat 2007 — Pitch Pongsawat, «Border Partial Citizenship, Border Towns, and Thai -Myanmar Cross -Border Development: Case Studies at the Thai Border Towns», thèse de doctorat, University of California, Berkeley, 2007.

Poutignat & Streiff-Fenart 1995 — Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leur frontières, de Fredrik Barth*, Paris, Presses universitaires de France (Le sociologue), 1995.

Pyi Taungsu 2014, *Pyi Taungsu thatmada Myanmar Naing-ngnan daw asawya luwinhmu kyap yay hnin tu ing a wun kyi thana amein kyawngya sa ahmat* [Annonce du ministre du Travail, de l'Immigration et de la Population de l'Union de Myanmar (amendement de la loi n° 16 de l'année 1947 concernant le droit de résidence pour les étrangers)], tapuscrit administratif, 1376 de l'ère birmane [2014].

R

Raymond 1998 — Catherine Raymond, «Wathundayé, divinité de la terre en Birmanie et en Arakan», dans P. Pichard *et al.* (éd.), *Études birmanes en hommage à Denise Bernot*, Paris/Bangkok, École française d'Extrême-Orient (Études thématiques, 9)/Amarin Printing and Publishing, 1998, p. 113-127.

Renou & Filliozat 1947 — Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique: manuel des études indiennes*, 2 vol., Paris/Hanoi, École française d'Extrême-Orient, 1947.

Robinne 2019 — François Robinne, «Thinking Through Heterogeneity: An Anthropological Look at Contemporary Myanmar», *The Journal of Burma Studies*, 23, 2019/2, p. 285-322 [en ligne: <https://bit.ly/2SXp9R6>].

Robinne 2017 — François Robinne, «Guerre civile en Birmanie: la transition démocratique dans l'impasse identitaire», *Diplomatie. Affaires stratégiques et relations internationales. Les Grands Dossiers*, 42, 2017, p. 94-96 [en ligne: <https://bit.ly/3uYiseJ>].

Robinne 2016 — François Robinne, «To be Burmese is Not (Only) Being Buddhist», dans Egreteau & Robinne 2016, p. 346-367 [en ligne: <https://bit.ly/3ijjIuv>].

Robinne 2015 — François Robinne, «Memorial Art as an Anthropological Object (Chin Sate of Burma)», *The Journal of Burma Studies*, 19, 2015/1, p. 199-241 [en ligne: <https://bit.ly/3ck0m0k>].

Robinne 2010 — François Robinne, «Paysages de l'hybridité (Birmanie)», dans Maxime Boutry (dir.), *Les frontières «mouvantes» de Birmanie/The "Moving" Frontiers of Burma (= Moussons, 17)*, 2011, p. 45-63 [en ligne: <https://bit.ly/3w6TNGc>].

- Robinne 2009 — François Robinne, « Making Ethnonyms in a Clan Social Organisation: The Case of the So-Called Kachin Subgroups (Burma) », dans Christian Culas et François Robinne (éd.), *Inter-Ethnic Dynamics in Asia: Considering the Other Through Ethnonyms, Territories and Rituals*, Londres/New York, Routledge, 2009, p. 57-78 [en ligne : <https://bit.ly/3wYL1dI>].
- Robinne 2008 — François Robinne, « Catégories ethniques *versus* réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman », dans Gabriel Defert (dir.), *Birmanie contemporaine*, Paris/Bangkok, Les Indes savantes/IRASEC (Monographies nationales), 2008, p. 123-142.
- Robinne 2007a — François Robinne, « Transethnic Social Space of Clans and Lineages: A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language », dans François Robinne et Mandy Sadan (éd.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering "Political Systems of Highland Burma" by E. R. Leach*, Leyde, Brill (Handbuch der Orientalistik. 3. Abt., Südost Asien, 18), 2007, p. 283-297 [en ligne : <https://bit.ly/3vZAFdm>].
- Robinne 2007b — François Robinne, *Prêtres et chamanes: métamorphoses des Kachin de Birmanie*, Paris, L'Harmattan (Recherches asiatiques), 2007.
- Robinne 2000 — François Robinne, *Fils et maîtres du lac: relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Chemins de l'ethnologie), 2000.
- Robinne & Sadan 2007 — François Robinne et Mandy Sadan, « Postscript: Reconsidering Ethnicity Through Foucault's Concept of "Space of Dispersion" », dans François Robinne et Mandy Sadan (éd.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering "Political Systems of Highland Burma" by E. R. Leach*, Leyde, Brill (Handbuch der Orientalistik, 3. Abt., Südost Asien, 18), 2007, p. 299-308 [en ligne : <https://bit.ly/34Q3kWm>].
- Rouleau-Berger 2012 — Laurence Rouleau-Berger (dir.), *Sociologies et cosmopolitisme méthodologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail (Socio-logiques), 2012.
- Rouleau-Berger 2010 — Laurence Rouleau-Berger, *Migrer au féminin*, Paris, Presses universitaires de France (La Nature humaine), 2010.
- Roy & Ong 2011 — Ananya Roy et Aihwa Ong (éd.), *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell (Studies in Urban and Social Change), 2012.

S

Sadan 2013 — Mandy Sadan, *Being and Becoming Kachin: Histories Beyond the State in the Borderworlds of Burma*, Oxford, Oxford University Press (British Academy Postdoctoral Fellowship Monograph), 2013.

Sakhong 2003 — Lian Hmung Sakhong, *In Search of Chin Identity: A Study of Religion, Politics, and Ethnic Identity in Burma*, Copenhagen/Londres, Nordic Institute of Asian Studies Press (Monographs Series, 91)/Taylor & Francis, 2003.

- Salem-Gervais & A. K., à paraître — Nicolas Salem-Gervais et A. K., « Structural Challenges Underpinning the Introduction of Ethnic Minority Languages in Kachin State's Government Schools (2011-2020): From Fluidity to Discretization... And Fractal Recursivity? », à paraître.
- Salem-Gervais & Van Cung Lian 2020 — Nicolas Salem-Gervais et Salai Van Cung Lian, « How Many Chin Languages Should Be Thought in Government Schools? Ongoing Developments and Structural Challenges of Language-in-Education Policy in Chin State », *Parami Journal of Education*, 1, 2020/1, p. 122-140.
- Saltsman 2015 — Adam Saltsman, « Surviving Dispossession. Burmese Migrants in Thailand's Border Economic Zones », thèse de doctorat, Boston College, Boston, 2015.
- Sassen 2016 — Saskia Sassen, « The Global City: Enabling Economic Intermediation and Bearing Its Costs », *City & Community*, 15, 2016/2, p. 97-108 [en ligne : <https://bit.ly/34Q4TUe>].
- Savage 2020 — Glenn C. Savage, « What is Policy of Assemblage? », *Territory, Politics, Governance*, 8, 2020/3, p. 319-335 [en ligne : <https://bit.ly/2SYgmhY>].
- Schlemmer 2017 — Grégoire Schlemmer, « Ethnic Belonging in Laos: A Politico-Historical Perspective », dans Vanina Bouté et Vattthana Pholsena (éd.), *Changing Lives in Laos: Society, Politics, and Culture in a Post-Socialist State*, Singapour, NUS Press, 2017, p. 251-280 [en ligne : <https://bit.ly/3ppbf6D>].
- Scott & Hardiman 1900-1901 — James George Scott et John P. Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, Rangoon, Government Printing, 1900-1901.
- Shafer 1967 — Robert Shafer, *Introduction to Sino-Tibetan*, vol. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.
- Shafer 1966 — Robert Shafer, *Introduction to Sino-Tibetan*, vol. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.
- Smith 1999 [1991] — Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Dhaka/Bangkok/Londres, University Press/White Lotus/Zed Books, 1999 [1991].
- South 2008 — Ashley South, *Ethnic Politics in Burma: States of Conflict*, Londres/New York, Routledge (Routledge Contemporary Southeast Asia Series, 19), 2008.
- South & Lall 2018 — Ashley South et Marie-Carine Lall (éd.), *Citizenship in Myanmar: Ways of Being in and from Burma*, Chiang Mai/Singapour, Chiang Mai University Press/ISEAS Yusof Ishak Institute, 2018.
- Stokke *et al.* 2015 — Kristian Stokke, Khine Win et Soe Myint Aung, « Political Parties and Popular Representation in Myanmar's Democratisation Process », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 34, 2015/3, p. 3-35 [en ligne : <https://bit.ly/3pqD2mR>].
- Stevenson 1968 [1943] — Henry N. C. Stevenson, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Farnborough, Gregg, 1968 [Bombay, The Times of India Press, 1943].

T

Tambiah 1977 — Stanley Jeyaraja Tambiah, « The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 293, 1977/1, p. 69-97, repris dans « The Galactic Polity in Southeast Asia », dans Stanley Jeyaraja Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 3-31 [en ligne : <https://bit.ly/3fTArPx>].

Tchoudinov 2012 — Alexandre Tchoudinov, « Pourquoi l'ennemi ? », *Annales historiques de la Révolution française*, 369, 2012, p. 3-4 [en ligne : <https://bit.ly/3gfg5rQ>].

Than Tun 1983 — Than Tun, *The Royal Orders of Burma, A.D. 1598-1885*, vol. 1, A.D. 1598-1648, Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, 1983.

Than Tun 1978 — Than Tun, « History of Buddhism in Burma, A.D. 1000-1300 », *Journal of the Burma Research Society*, 61, 1978/1-2 [en ligne : <https://bit.ly/34P5oOa>].

Thomason 2000 — Sarah G. Thomason, « Linguistic Areas and Language History », Dicky G. Gilbers, John A. Nerbonne et Jos Schaecken (éd.), *Languages in Contact*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi (Studies in Slavic and General Linguistics, 28), 2000, p. 311-327 [en ligne : <https://bit.ly/34U01gV>].

Transnational Institute 2014, *Ethnicity without Meaning. Data without Context: The 2014 Census, Identity and Citizenship in Burma/Myanmar*, Amsterdam, Transnational Institute (Burma Policy Briefing, 13)/Burma Centrum Nederland, 2014 [en ligne : <https://bit.ly/3gaJV7F>].

Transnational Institute 2010, *Unlevel Playing Field: Burma's Election Landscape*, Amsterdam, Transnational Institute (Burma Policy Briefing, 3)/Burma Centrum Nederland, 2010 [en ligne : <https://bit.ly/2SdKsxF>].

Turner 2014 — Alicia Turner, *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2014.

V

Velho 2015 [2010] — Gilberto Velho, « Métropole, cosmopolitisme et médiation », *Ateliers d'anthropologie*, 41, 2015 [en ligne : <https://bit.ly/2S49jdV>] [« Metr pole, cosmopolitismo e media o », *Horizontes Antropol gicos*, 16/33, 2010, en ligne : <https://bit.ly/3vY2T8h>].

Vigh 2006 — Henrik E. Vigh, *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*, Oxford/New York, Berghahn Books (Methodology and History in Anthropology, 13), 2006.

Vittrant 2011 — Alice Vittrant, « Aire linguistique Asie du Sud-Est continentale : le birman en fait-il partie ? », *Moussons*, 16, 2011, p. 7-38 [en ligne : <https://bit.ly/2SaF8es>].

Vongrattantoh 2011 — Sunida Vongrattantoh, « Comment les Thaïs traduisent l'idée de slum, taudis, bidonville », dans Baffie & Pichard-Bertaux 2011, p. 139-148 [en ligne: <https://bit.ly/2RriuOG>].

W

Wade 2017 — Francis Wade, *Myanmar's Enemy Within: Buddhist Violence and the Making of a Muslim 'Other'*, Londres, Zed Books, 2017.

Walton 2015 — Matthew Walton, « The Disciplining Discourse of Unity in Burmese Politics », *The Journal of Burma Studies*, 19, 2015/1, p. 1-26.

Wateau & Pais de Brito 2015 — Fabienne Wateau et Joaquim Pais de Brito (éd.), *Entre cosmopolitisme, trajectoires et subjectivités: moments partagés avec Gilberto Velho* (= *Ateliers d'anthropologie*, 41), 2015 [en ligne: <https://bit.ly/3fU5RVG>].

Weber 1996 [1916-1917] — Max Weber, « Les caractéristiques générales de la religiosité asiatique », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, Jean-Pierre Grossein (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1996 [1916-1917], p. 461-481.

Y

Yea 2015 — Sallie Yea, « Rethinking Remittances through Emotion: Filipina Migrant Labourers in Singapore and Transnational Families Undone », dans Lan Anh Hoang & Yeoh 2015, p. 257-282.

Z

Zarka 2012 — Yves Charles Zarka, « Exposition de l'idée cosmopolitique: la responsabilité pour l'humanité », *Archives de philosophie*, 75, 2012/3, p. 375-393 [en ligne: <https://bit.ly/3vXT2zr>].

Table des matières

- P. 9 Préface — Retours sur le cosmopolitisme
- P. 23 Prologue — Quelle partition ?
- P. 37 Premier mouvement — Enquêtes en dictature
- La parabole du fils prodigue*
 Paysage de l'anthropographie
- P. 61 Deuxième mouvement — Formes et normes des paysages hétérogènes
- Le partage de mérites*
 Ancrage historique et cérémonies processionnelles
 L'alliance de clans et de chrétiens
 Échange de lances rituelles et prise de terre à témoin
- P. 117 Troisième mouvement — Nationalismes et citoyenneté
- Métamorphoses*
 Mauvaises personnes au mauvais endroit au mauvais moment
 Le piège identitaire
 La fabrique des ennemis
- P. 159 Quatrième mouvement — Des sentiers de l'exil aux enclaves de Bangkok
- Les sentiers de l'exil*
 Pôles de médiation et cour des miracles
 L'univers éphémère de la tôle ondulée
 Territoires de désocialisation
- P. 239 Épilogue — Dépaysages identitaires
- P. 253 Références bibliographiques



Jean-Luc Didelot, *Sans titre*, 2021.

« Dans toute sa simplicité, adressée à tous,
l'offrande d'eau se situe par-delà l'espace communautaire
et au-delà du temps rituel. »

Ce volume, le quatrième titre de la collection « Sous l'écorce »,
publié aux éditions Dépaysage, a été composé sur du
GardaPat 13 Klassica pour la couverture et du Munken Print
Cream pour les pages intérieures. Ces papiers sont constitués
de fibres naturelles renouvelables et recyclables,
à partir de bois provenant de forêts gérées durablement.

Il a été achevé d'imprimer en août 2021
sur les presses de l'imprimerie Evoluprint à Bruguières
en Haute-Garonne.

Dépôt légal — août 2021

Imprimé en France

Birmanie. Par-delà l'ethnicité

Partout en Asie du Sud-Est où François Robinne mène ses enquêtes depuis maintenant plus de trente ans, les États font face aux déplacements de leurs populations, souvent au-delà de leurs frontières. À cela s'ajoute, en Birmanie plus qu'ailleurs, la question des minorités ethniques et religieuses. Plutôt que d'envisager cette diversité à la manière d'une collection, pointant les spécificités ou soulignant les différences de chaque groupe, l'auteur nous entraîne vers les « carrefours sociaux » : réseaux villageois, alliances matrimoniales, entraides religieuses, les dynamiques relationnelles ont ceci de remarquable qu'elles se jouent des déterminismes linguistiques et culturels. Par-delà l'ethnicité mais dans le respect des différences, c'est la possibilité d'une perspective autre que celle du repli identitaire qui est, ici, déployée.

Cet ouvrage se lit aussi comme une trajectoire personnelle et un parcours intellectuel, qui nous conduisent des hautes terres de Birmanie aux enclaves de Bangkok, lorsque le chemin des essarts devient sentier de l'exil. Écouter les gens, faire parler leurs mots, tenter d'en comprendre le sens : l'épistémologie du vécu repose sur la parole donnée. Elle implique aussi un regard réflexif sur le parcours d'anthropologue : la difficulté d'accès aux terrains lointains, les conditions d'enquêtes en dictature et, par petites touches, les relations humaines hors desquelles la compréhension de l'autre ne serait pas tout à fait la même – et l'anthropologie plus tout à fait elle-même.

François Robinne

Anthropologue, spécialiste des minorités ethniques et religieuses de Birmanie et d'Asie du Sud-Est, François Robinne est directeur de recherche au CNRS. Ses travaux portent principalement sur les espaces transethniques et la sociographie du bouddhisme. Il a notamment publié *Fils et maîtres du lac : relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie* en 2000 et *Prêtres et chamanes : métamorphoses des Kachin de Birmanie* en 2007.

24 euros

ISBN 978-2-902039-16-6



9 782902 039166

CNL
CENTRE
NATIONAL
DU LIVRE