

L'ethnologie et la nuit des temps

Maxime Boutry
Chercheur associé
Institut de Recherches sur l'Asie du Sud-Est contemporaine
IRASEC (CNRS-MAEE)
(Bangkok – Thaïlande)
maximeboutry@gmail.com

« Ce qui nous apparaît comme une plus grande aisance sociale et comme une plus grande mobilité intellectuelle tient [...] à ce que nous préférons opérer avec des pièces détachées [...] tandis que l'indigène est un théauriseur logique : sans trêve il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux, ou mentaux. Nous trafiquons nos idées ; lui s'en fait un trésor. » (Lévi-Strauss, 1962 : 311)

Il n'est plus à démontrer que l'ethnologie (au moins française) trouve ses racines dans les premiers récits d'explorateurs, des missionnaires et des colons qui partirent à la recherche de l'inconnu, du sauvage et de nouvelles terres dont les richesses étaient à conquérir. Or, ce qui ressort de l'ensemble des récits que nous gardons de ces hommes, peu importe leurs intentions, qui rencontrèrent l'exotisme, est que cet exotisme questionnait la nature de l'homme, et le plus souvent en termes d'évolutions. Les sociétés nomades étaient conçues comme un stade arriéré des sociétés sédentaires, les pays furent très vite classés en "sous-développés", "en voie de développement" et "développés", bref, l'évolutionnisme morganien régnait alors en maître. Autrement dit, l'exotisme devenait une histoire de "temps", au pluriel. Puis, avec la construction de l'ethnologie en tant que science sociale, les chercheurs se sont appliqués à « décentrer »¹ le point de vue sur les sociétés qu'ils observaient pour essayer de comprendre les temps de ces sociétés, hors du nôtre et donc hors de notre référentiel. Des auteurs tels que Durkheim, Mauss, Malinowski, Sahlins (pour ne citer qu'eux) permirent ainsi de "recadrer" le regard occidental sur les sociétés "sauvages". L'ethnologie, en s'emparant de la connaissance d'abord développée par les colons-explorateurs et les missionnaires, a transformé la beauté des tropiques en l'objet d'une quête d'un « autre » temps. La culture (les « freins » culturels) vient expliquer des « choix » (Benjamin, 1988), des processus conscients de différenciation de certains espaces sociaux (de groupes) par rapport à d'autres, le plus souvent dans le creuset d'espaces sociaux plus vastes, à travers des événements historiques tels que les migrations, les conflits, le commerce, les amours ou les séparations (Godelier, 2007 & 2009). Une manière de gérer le « temps » autrement, un temps se répercutant sur l'ensemble des champs de la société : la non-accumulation des nomades (les Moken du sud de l'archipel Mergui par exemple), s'oppose à la rationalisation du temps et de la production par les sédentaires (les pêcheurs birmans originaires des rizières) ; les relations de clientélisme de l'Asie du Sud-Est perdurent, autant dans les pays « capitalistes » (la Thaïlande²) que dans les

¹ En psychologie du développement, « la décentration est le mécanisme par lequel un sujet (individuel ou collectif) en arrive à contrebalancer l'information trompeuse "apportée" par une centration exclusive, "egocentrique" (ou "sociocentrique"), de la perception, de l'action ou de la pensée sur un contenu de perception, de représentation ou de pensée, directement dépendante de l'orientation ou de la finalité immédiate de l'activité en cours. » (Legendre, 2009).

² Sur l'importance de ces relations patron-client dans la Thaïlande contemporaine, voir Ivanoff, 2011.

pays « socialistes » (la Birmanie³), et s'opposent à notre vision valorisant le savoir (cartésien) comme vecteur d'équité dans l'accès aux ressources (les marchés, les professions, etc.) ; ou encore, évidemment, le « fatalisme » (tout relatif mais réel) propre aux individus pris dans le temps karmique s'opposant au « consumérisme » des sociétés judéo-chrétiennes et musulmanes ; et nous n'entrerons pas ici dans le débat de la conception même du temps, cognitivement supposée universelle, par certaines populations telles que les Moken⁴.

Les différents courants de l'ethnologie se sont penchés sur la compréhension et les manières d'interpréter l'Autre, poussant toujours plus le chercheur à construire des modèles, une manière souvent de figer le temps qu'il étudie. Une méthodologie on ne peut plus légitime dans le développement d'un savoir relativement récent par rapport à bien d'autres sciences. Car, on a tendance à l'oublier, l'ethnologie reste une science, faite de méthodes, d'hypothèses, de problématiques, etc. Par ailleurs, les ethnologues commencèrent dès les années 1960 à se rendre compte que le "temps" des sociétés (Dournes aurait dit les "coordonnées"⁵) se transformait progressivement en "temps qui passe", menaçant par le contact plus fréquent des populations avec l'Autre (l'Occident en particulier lors de la colonisation), l'objet même de la science et des chercheurs. Ainsi, les sociétés sont progressivement « sorties » des modèles pour intégrer des processus, à travers le concept de *frontier* notamment, tel qu'exprimé par Leach : « *a border zone through which cultures interpenetrate in a dynamic manner* » (1960 : 50). Le souffle donné à l'ethnologie dans les années 1960 notamment à travers les études « birmanes » (Leach, Lehman) et visant à ne plus considérer les sociétés comme des objets statiques, mais des systèmes complexes et en perpétuel mouvement – consacré par l'expression « *Every real society is a process in time* » (Leach, 1954 : 5) – pressentait déjà le besoin, à raison, de resituer l'ethnologie, et de préserver sa valeur explicative, dans la dimension contemporaine d'enjeux identitaires de plus en plus « mondialisés ». Ne serait-ce que dans le contexte du contact prolongé et de ses conséquences entre pays occidentaux et pays colonisés, l'ethnologie commençait à découvrir les interfaces possibles entre « leur » temps et le « nôtre ». Incontestablement, Lévi-Strauss a largement œuvré en ce sens en restituant à la « pensée sauvage » sa fonction totalisante au sein de la connaissance humaine, tout en la désenfermant de la « prétendue continuité historique » chère à Sartre (Lévi-Strauss, 1962 : 311). Par ailleurs, certaines avancées en archéologie permettent de témoigner d'échanges aussi vieux que la fin de la préhistoire entre des continents éloignés⁶ ou encore de la tradition des échanges autant que la complémentarité entre sociétés nomades et sédentaires (Brun et Miroshedji, 1998-1999).

Le revers de ces réelles découvertes et de la progression scientifique de l'ethnologie réside dans le besoin de la discipline de prouver son « utilité » dans une gestion du monde contemporain où l'on s'évertue à manier certains concepts comme l'ethnicité, tant pour caractériser les résultats de dynamiques sociales au sein des pays occidentaux, que les conflits réifiés autour de traits culturels dans bien d'autres parties du monde. En conséquence,

³ Scott, 1972, Boutry, à paraître.

⁴ L'assertion de Jacques Ivanoff, au cours d'un reportage de la chaîne CBS (programme "60' minutes" diffusé en 2005) selon qui « *time is not the same concept as we have. You can't say for instance, 'When.' It doesn't exist in Moken language* » a suscité des réactions très vives de la part de certains spectateurs, notamment sur le blog Language Log. Certains concepts tels que le temps paraissent totalement objectifs pour beaucoup d'Occidentaux et semblent ne pouvoir souffrir aucune mise en contexte, sociale et culturelle.

⁵ « (...) *l'importance de pouvoir étudier ces sociétés en diachronie ; leur évolution comme leurs incohérences sont instructives, autant que leurs formes passées dites traditionnelles – ce qui est vraiment transmis c'est le système de base [...]. C'est ce qui permet à une société, aux structures fortement pensées, d'évoluer et de s'acculturer en restant elle-même. Les valeurs culturelles profondes demeurent [...]; le reste, c'est du folklore* ». (Dournes, 1972 : 221)

⁶ Voir par exemple Bellina, 2006, en ce qui concerne la Péninsule Malaise.

s'opèrent des « contractions » temporelles opérant sur les paradigmes de l'ethnologie. On évacue les concepts à une vitesse de plus en plus vertigineuse en même temps que s'en créent de nouveaux : Leo Mariani (ce panel) discute avec raison l'utilisation de plus en plus fréquente du concept de « trans- » (en l'occurrence « trans-national »), concept qui permet d'évacuer l'ethnique, la nation ; finalement il permet d'ôter aux sociétés leur profondeur historique, de les priver de leurs racines, de leurs identités et ainsi de revisiter l'ethnologie de A à Z.

Les échanges économiques entre les sociétés des vallées et des montagnes en haute Birmanie deviennent par exemple l'outil de destruction des catégories ethniques sans pour autant éliminer le problème : le trans- supplante l'inter-ethnique (Robinne, 2007), de la même façon que Descola (2005) ne parvient pas à se défaire de la nature et de la culture avec son « par-delà ». Pourtant, un Moken se comporte comme un Moken envers son *taukè* birman, le « sauvage »⁷ et le dominant ont leur place dans un système réciproque mais qui ne pourrait fonctionner sans l'inter-ethnicité. Or, la relation des Moken à leur *taukè*, cet entrepreneur autrefois chinois et aujourd'hui birman qui leur permet d'échanger les produits de leur collecte contre le riz à la base de la diète nomade, est structurelle puisqu'elle permet par là même de surpasser la contradiction du choix nomade⁸ (refuser la culture du riz tout en ne pouvant s'en passer), donc d'affirmer ce choix.

Les Birmans « trans-nationaux », ils sont en effet des milliers à passer chaque année la frontière du sud vers la Thaïlande, à revenir, à créer des réseaux, restent Birmans par rapport aux Thaïs. Les identités sont manipulées, renforcées, inversées parfois (cas des Mòns du Myanmar qui dominent les Dawei qui eux-mêmes dominent les Birmans du « centre » lorsqu'ils sont en Thaïlande⁹), mais l'ensemble s'organise en interactions faites autant d'oppositions que d'échanges. Toutes ces interactions se font à travers des frontières « mouvantes » (Boutry, 2011) qui sont déplacées, forcées, mais qui continuent de renfermer, même de façon diffuse, des identités.

Néanmoins, les contractions et nouveaux para-paradigmes de l'ethnologie supportent moins bien les changements d'échelles. Expliquons-nous : la Birmanie reste le symbole d'un pays « fermé », du fait de la junte militaire qui y occupait le pouvoir (jusqu'au mois de novembre 2010) depuis plus d'un demi-siècle. Les télévisions étrangères n'y sont que très peu diffusées (et censurées), il y a encore cinq ans le Star Cola se moquait des marques internationales et les investissements étrangers s'inscrivent pour la plupart dans la sphère asiatique et en dehors de Yangon, ils n'ont que peu d'incidence sur la manière de vivre des habitants de Birmanie. On pourrait donc considérer la Birmanie en dehors de ce « temps » unique rythmé par le flux des informations, des échanges, bref, de la globalisation. Voilà ce que véhiculent les représentations de ce pays au sein de l'ex-bloc de l'Ouest avec pour contrepartie de ce repli, la survivance d'un exotisme que l'on ne trouve plus ailleurs ou alors très altéré ; il n'y a qu'à comparer ce pays avec son voisin historiquement et culturellement proche qu'est la Thaïlande. Le paradoxe apparaît pourtant si l'on regarde aux frontières. Les Karen, soit disant « ethno-fiction » (Keyes, 2008) car n'existant que par leur statut de réfugiés et au nom de revendications politiques, sont l'exemple parfait d'une population prise dans les feux de la

⁷ Les Moken font effectivement partie des *lu yaing* (« hommes sauvages ») pour la majorité des Birmans.

⁸ Sur la dialectique du choix nomade, de l'apparente contradiction entre la consommation du riz et le nomadisme, voir notamment Ivanoff, 1998 et 2004.

⁹ Cf. Boutry et Ivanoff, 2009 : 128-138. Une hiérarchie qui s'inverse au sein du territoire national du Myanmar, les Birmans du centre se sentant une supériorité légitime par rapport aux Birmans du sud (Dawei, Myeik, Kawthaung) parlant un birman « dialectisé » ; quant aux Mòns, ils sont soumis à la « birmanisation » propre à l'idéologie nationale, notamment à travers l'éducation (South, 2003).

globalisation, entre missionnaires, ONG et gouvernements. Et qu'en est-il de nos Birmans émigrant chaque année par milliers vers la Thaïlande ? Font-ils le grand saut, surgissant de l'histoire pour prendre pied dans le monde mondialisant une fois la frontière passée et par là même abandonnant leur « exotisme » ?

Pour résoudre ce paradoxe, ne serait-il pas plus judicieux de capitaliser sur les découvertes de l'ethnologie, d'œuvrer à la construction des savoirs autour de paradigmes qui ne sont toujours pas maîtrisés, plutôt que de chercher sans cesse des révolutions d'apparence qui ne permettent en rien de les invalider ?

Cela permettrait de comprendre que la migration des Birmans vers le sud de la Thaïlande n'est pas trans-nationale, en ce sens qu'elle ne sublime pas les nations et leurs frontières. Elle est inter-nationale car elle joue avec les règles propres à l'un ou l'autre des deux Etats, avec les papiers d'identités, les réseaux familiaux qui se sont créés avant et autour de ces frontières (Boutry, 2011). Mais, principalement, prendre en compte l'histoire en y incluant le temps de la globalisation permettrait de voir que cette migration est en l'occurrence « régionale ». Elle s'appuie sur des identités, des ethnicités construites à partir de segmentations sociales (Boutry et Ivanoff, 2009) prenant appui sur des événements fondateurs (guerres, répressions, esclavage), des ressources (les ressources marines et le peu de terres cultivables caractérisant la Péninsule Malaise ont favorisé l'absence d'hégémonies entre les diverses populations qui s'en partagent le territoire) et le long de routes d'échanges historiques. Cela permettrait de comprendre la résilience des Birmans dans le sud de la Thaïlande dont la migration tourne à la « colonisation adaptative » (Boutry et Ivanoff, 2008) en s'incluant dans des rituels régionaux auxquels participent l'ensemble des populations (chinoises, malaises, thaïes, nomades austronésiennes¹⁰), sans pour autant qu'elles se confondent dans une identité trans-ethnique.

Alors, force est de constater que les temps ne cessent de se mélanger sans se réduire et que l'exotisme perdure. Mais cet exotisme est accessible à celui qui veut bien considérer l'altérité selon quelques méthodes et outils. Derrière le *thanaka* des Birmans des ports de Thaïlande et du sud de la Birmanie se cache sensiblement la même identité. Les contours en sont certes plus ou moins travaillés et délimités autour de la frontière « Nous-Eux », au contact avec divers Autres, une frontière dont les deux faces sont plus « en tension qu'en séparation » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2008 : xviii).

Les rancœurs historiques qui divisent les Birmans des Mòns sont exacerbées au contact des Thaïs. L'opposition entre le nomade et le sédentaire s'estompe au contraire, et aux interfaces se créent non pas du trans-ethnique mais de la segmentation sur la voie de nouvelles ethnicités : c'est le cas des Birmans des îles de l'archipel Mergui qui se marient aux Moken pour s'approprier une niche économique (Boutry et Ivanoff, 2008). C'est également le cas de certains Birmans qui se joignent aux Moklen¹¹ dans le sud de la Thaïlande, acquérant ainsi un statut, celui de minorité ethnique aux côtés de ces semi-nomades, lors du rituel du dixième mois (Ferrari, 2009). Et tout cela se passe dans un contexte de développement touristique dans le sud de la Thaïlande, économique concernant la pêche maritime dans le sud de la Birmanie, dont les industries sont financées par des capitaux internationaux, les poissons exportés vers la Thaïlande et Singapour puis redirigés vers l'Europe et les Etats-Unis, contournant ainsi l'embargo que ces pays infligent à la Birmanie (Boutry, 2007). L'ethnologie de l'exotique ne souffre donc pas d'échelles et de limitations, à condition que l'on arrête de sans cesse vouloir la réinventer.

¹⁰ Cf. Ferrari, 2009.

¹¹ Une autre population du sud de la Thaïlande, proche des Moken mais entretenant un mode de vie adapté au littoral de mangrove, pratiquant la pêche et une forme de nomadisme plus rituel que physique.

Références bibliographiques

- BELLINA, B. (2006), « The archaeology of prehistoric trans-Asiatic exchange : technological and settlement evidence from Khao Sam Kaeo », in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 93, pp. 249-255.
- BENJAMIN, G. (1988), "In the long term : Three themes in Malayan cultural ecology", in Hutterer, K. L. Terry, A. Lovelace, R. and G., *Cultural Values and Tropical Ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, University of Michigan, Centre for South and Southeast Asian Studies, Paper n° 27, pp. 219-278.
- BOUTRY, M. (2007), « L'exploitation du domaine maritime : enjeux et conditions de développement du sud de la Birmanie », in Defert, G., *Birmanie contemporaine*, Paris, Éditions IRASEC et Les Indes Savantes, pp. 389-410.
- BOUTRY, M. et IVANOFF, J. (2008), « De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim », *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, 20, pp. 11-46.
- BOUTRY, M. et IVANOFF, J. (2009), « La monnaie des frontières. Migrations birmanes dans le sud de la Thaïlande, structure des réseaux et internationalisation des filières », *Carnets de l'Irasec – Série Observatoire*, n°2.
- BRUN, P. et DE MIROSCHEJLI, P. (1998-1999), « Cahier I Avant-Propos au thème 2 — Évolution des structures et dynamiques sociales » et « Cahier I - 1998/1999, Thème 2 — Évolution des structures et dynamiques sociales », *Cahiers des thèmes transversaux ArScAn*, pp. 49-52.
- CONDOMINAS, G. (1980), *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DOURMES, J. (1972), *Coordonnées. Structures Jörai Familiales et Sociales*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- FERRARI, O. (2009), « How to be Thai and Sea-gypsies ? Technical, cultural and ritual syncretism », in *Chaolay : ethnic dynamism and cultural revitalization*, Sirindhorn Anthropological Centre (éd.), Chulalongkorn University Social Research Institute, Ambassade de France à Bangkok, Irasec, La Fête.
- GODELIER, M. (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Idées.
- GODELIER, M. (2009), *Communauté, Société, Culture*, Paris, CNRS éditions.
- IVANOFF, J. (1998), "Manger du riz ou ne pas manger du riz ? Le choix Moken (Archipel Mergui)." *Techniques et Culture*, 31-32, pp. 331-346.
- IVANOFF, J. (2004), *Les Naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken*, Paris, Les Indes Savantes.
- IVANOFF, J. (2011), "Une modernisation sans développement. Construction ethnique et ethnorégionalisme en Thaïlande", in Dovert, S. et Ivanoff, J. Eds, *Thaïlande Contemporaine*, Paris, IRASEC/Les Indes Savantes.
- KEYES, C. (2008), « Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam », in Leepreecha, P. McCaskill D. et Buadaeng, K., *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, Mekong Press.
- LEACH, E. (1954), *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*, Londres, Athlone Press, LSE Monographs on Social Anthropology, n°44.
- LEACH, E. (1960), « The frontiers of "Burma" », *Comparative Studies in Society and History*, 3, 1, pp.49-68.
- LEGENDRE, M.-F. (2009), *Piaget et l'epistémologie*, Publié sur le site de la Fondation Jean Piaget.

- LEHMAN, F.K. (1967), « Ethnic categories in Burma and the theory of social system », in Kunstadter, P. (éd.), *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Princeton, Princeton University Press, pp. 93-124.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (2008), *Théories de l'ethnicité* (suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* par Fredrik Barth) – 1st published 1995 –, Paris, PUF, éditions Quadrige.
- ROBINNE, F. (2007), “Postscript : Reconsidering ethnicity through Foucault’s concept of ‘space of dispersion’” (in collaboration with M. Sadan), in Robinne F. & Sadan M. (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, pp. 299-308.
- SCOTT, J.-C. (1972), “The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 5-37.
- SOUTH, A. (2003), *Mon nationalism and civil war in Burma. The golden sheldrake*, New York, Routledge Curzon.