



HAL
open science

Catégories ethniques versus réseaux transethniques : critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman

François Robinne

► To cite this version:

François Robinne. Catégories ethniques versus réseaux transethniques : critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman. Stéphane Dovert. Birmanie contemporaine, Les Indes savantes; IRASEC, pp.123-142, 2008, Monographies nationales, 978-2-84654-176-3. <halshs-01866744>

HAL Id: halshs-01866744

<https://shs.hal.science/halshs-01866744v1>

Submitted on 5 Sep 2018

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.



HAL Authorization

Catégories ethniques *versus* réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman

François ROBINNE

Introduction : Reconsidérer quelques acquis

Depuis maintenant près de deux décennies, la Birmanie se cherche en vain une troisième Constitution. Régulièrement repoussés ou interrompus – pour cause de calendrier agricole des uns et des autres dit-on parfois – les travaux préparatoires de la Convention nationale n'en finissent pas d'opposer les trois pôles de la triade conflictuelle que sont la junte au pouvoir en quête de légitimité, l'opposition démocratique et les représentants des communautés ethniques. Au-delà de leurs divergences sur lesquelles achoppent les négociations, tous s'accordent au moins sur ce qui tient lieu d'acquis, à savoir : le découpage administratif de la Birmanie sur une base ethnique. Les sept États périphériques sont qualifiés d'après l'ethnonyme du groupe censé y être numériquement dominant, tandis que les sept divisions qui s'étendent le long des plaines rizicoles de l'Irrawaddy et du delta sont à dominante birmane. En apparence cet acquis est consensuel. Aucune des parties prenantes à la Convention nationale ne songe même à reconsidérer la question tant la force de l'habitude l'enferme toujours plus dans la force de l'évidence. Ce consensus est pourtant à l'origine de cinquante années de guerre civile et, en filigrane, de l'impasse contre laquelle bute le processus de démocratisation. Ne serait-ce que d'un point de vue épistémologique, il y a tout intérêt à reconsidérer cet acquis en tant précisément qu'acquis, à savoir la primauté de l'ethnicité dans le paysage politique birman.

Depuis le milieu des années 1990 et la signature de cessez-le-feu entre la junte birmane et les représentants de la plupart des regroupements ethniques, l'idée d'ethnicité reste récurrente dans le discours des élites et elle est minutieusement mise en scène lors de toute cérémonie tant soit peu officielle où chacun affiche ses propres marqueurs culturels¹. Les représentants du pouvoir central birman apparaissent régulièrement en grand appareil militaire aux côtés des représentants des groupes ethniques en costumes traditionnels ; en toutes circonstances la propagande des deux bords contribue inmanquablement à immortaliser ces rencontres et commémorations où les couvre-chefs surmontés de becs de toucan et de défenses de sanglier tranchent avec la démonstration de force de la hiérarchie militaire. L'apparat folklorique affiché des deux côtés ne fait que souligner les antagonismes. Tandis que les uns mettent en scène leurs traditions ancestrales et leurs spécificités culturelles dans un discours où le nationalisme varie entre indépendantisme et fédéralisme, les autres propagent le discours officiel centré autour de l'union nationale dont l'armée birmane se veut le vecteur.

Mais quels que soient les enjeux contraires, le fait est qu'il y a consensus sur l'idée de construction d'une « ethnie-nation » – au sens d'une nation construite sur la base d'un agrégat de communautarismes ethniques –, et c'est à l'analyse critique des mécanismes produisant les conditions de cette récurrence ethnicisante qu'est consacré cet article. Dans ce qui suit, j'envisagerai d'un point de vue sociologique les paradoxes sur lesquels repose le concept même d'ethnicité appliqué au paysage birman, substituant pour cela l'examen des tables de différences qui caractérisent l'altérité par celui d'espaces de dispersion que définissent les réseaux transethniques.

Il y a dans l'absolu quelques similitudes entre le fait de considérer un groupe ethnique en lui-même et pour lui-même – une sorte d'unité discrète artificiellement isolée de la nébuleuse des échanges et de la dynamique du rapport à l'Autre dont se nourrissent pourtant les processus identitaires – et l'approche qui consiste à envisager plusieurs groupes ethniques dans leur interaction. Dans les deux cas, les catégories ethniques dressent les limites ; dans les deux cas, la catégorie ethnique est le point focal de l'analyse. C'est une perspective différente qui est suggérée ici. Il s'agit d'inverser la proposition, c'est-à-dire de considérer en amont la dynamique de réseaux villageois comme producteurs de social, sur la base desquels se développent les différences culturelles et les hiérarchies interethniques. Ce faisant l'ethnicité devient un marqueur culturel parmi d'autres, avec lesquels elle s'articule, et non plus au-dessus desquels elle culmine. S'appuyant sur des études de cas précis choisis dans l'État

¹ La rédaction de cet article était achevée lorsque parut l'annonce sur le site internet de *The Irrawaddy Online Edition* (www.irrawaddy.org) de la reprise des négociations le 10 octobre 2006 au camp de Nyaungnnapin à Rangoun. De manière significative, le commentaire s'accompagne d'une photo de plusieurs participants en costumes « traditionnels » ainsi que la liste des trente et un partis politiques et groupes ethniques signataires d'un cessez-le feu. Cette liste rappelle, s'il le fallait, combien ces groupes ethniques sont eux-mêmes fragmentés en différentes factions antagonistes.

shan et dans l'État kachin, la réflexion s'inscrit dans le débat actuel sur les notions de multiculturalisme, d'interculturel et d'« intérité² ».

Dans un premier temps, un bref rappel historique permettra de retracer le processus par lequel l'idéal ethnique fut imposé de l'extérieur avant d'être réapproprié de l'intérieur pour devenir le fer de lance des mouvements nationalistes et indépendantistes. Si l'on songe au fait que le projet constitutionnel post-indépendance a entraîné cinquante années de guerre civile et que celle-ci s'est intensifiée d'une Constitution à l'autre, il y a tout à craindre d'une Convention nationale qui ne ferait qu'amplifier la tendance, à tout le moins qui irait tacitement dans le sens d'une ethnisation confortée voire renforcée du pays. À la fois consensuelle et conflictuelle, elle contient en elle les germes du « diviser pour régner » et de « l'unité dans la diversité ». Afin de s'émanciper de cette contradiction pour ainsi dire structurelle, une autre base de réflexion s'impose : c'est non seulement une nécessité de ne pas se plier au déterminisme historique conduisant à toujours plus d'ethnicité au risque de renouveler les erreurs passées, mais également une priorité – une urgence – de lui opposer une réflexion d'ordre épistémologique en appliquant au contexte birman le débat engagé ces dernières années autour des concepts d'interculturel et de transnational.

Dans un second temps, un regard critique sera porté sur quelques-uns de ces acquis sur lesquels s'appuient les intéressés eux-mêmes – élites birmanes ou représentants des groupes ethniques – mais également les observateurs occidentaux qui peinent à établir une distanciation à l'égard de ce concept d'ethnicité. Trois paradoxes auxquels il conduit seront envisagés : 1) l'expression « ethnolinguistique » qui postule une continuité sociologique à une appartenance linguistique, 2) le concept de catégorie ethnique qui prétend sans le dire à l'universalité dans l'espace et dans le temps, 3) l'usage même de la notion d'ethnie qui demande à être nuancée par la prise en compte de différents jeux d'échelle. Ces paradoxes de l'ethnicité méritent pour le moins qu'on les questionne, quitte à les réintroduire si effectivement leur pertinence est avérée au crible de l'analyse, du contexte auquel ils participent et du jeu d'échelle envisagé. Considéré sous cet angle, le concept de catégorie ethnique n'est plus conçu comme un présupposé mais comme une résultante.

Des toponymes aux ethnonymes

La récurrence de l'ethnicité dans le discours officiel est le produit des deux Constitutions birmanes, celle de 1974 et celle de 1948, qui elles-mêmes sont le produit de la politique coloniale. On doit à Pierre Fistié³, à Martin Smith⁴ et à Mikael

2 L'« intérité » est un concept développé par Jacques Demorgon par opposition à celui d'« altérité ». (*Critique de l'interculturel. L'Horizon de la sociologie*, préface de Rémi Hess, Economica Anthropos, n° 14, Paris, 2005, XIV-222 p.)

3 Pierre Fistié, *La Birmanie ou la quête de l'unité. Le problème de la cohésion nationale dans la Birmanie contemporaine et sa perspective historique*, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, 1985, VII-459 p.

4 Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, White Lotus, Bangkok, 1999, XXI-521 p.

Gravers⁵ les analyses les plus complètes du contexte politique lié à la signature de ces Constitutions et à la montée concomitante des nationalismes. Le survol chronologique qui suit suffira à mettre en exergue une tendance à l'ethnisation qui ne fit que s'amplifier.

À l'heure où reprennent les négociations de la Convention nationale ce 10 octobre 2006, le découpage administratif de la Birmanie distingue sept divisions à majorité birmane, réparties de part et d'autre de la vallée de l'Irrawaddy et dans le Tenasserim : Sagaing, Tenasserim, Bago, Magwe, Mandalay, Yangon, Irrawaddy, ainsi que sept États périphériques dont les noms sont associés au groupe ethnique majoritaire ou dominant : l'État kachin, l'État karen, l'État chin, l'État môn, l'État rakhine et l'État shan. Rappelons également que ce découpage artificiel ne repose sur rien de tangible du point de vue de la composition ethnique : dans l'État shan du Sud et du Nord où les enquêtes m'ont conduit, les Shan sont minoritaires, tandis qu'ils étaient majoritaires dans les plaines rizicoles de l'État kachin, en tous les cas jusqu'à la politique de déterritorialisation des hautes terres vers les basses terres engagée à partir des années 1970.

La configuration actuelle de la Birmanie est issue de la Constitution de 1974. Celle-ci marqua par conséquent une étape supplémentaire vers la construction d'une ethnie-nation sur laquelle se développeront les revendications nationalistes et les conflits ethniques. Une telle évolution des rapports de force s'inscrivait elle-même dans le prolongement de la politique engagée antérieurement. L'amendement en date de 1951 de la Constitution de 1947 ne reconnaissait en effet, outre la *British Burma* [Birmanie britannique] à proprement parler (incluant notamment la Birmanie centrale, la Basse Birmanie, le Salween District, ainsi que les Arakan Hills Tracts et les Naga Hills), que trois États : les États shan fédérés, l'État kachin et l'État karen, auxquels s'ajoutait la Chin Special Division, avec dans tous les cas la reconnaissance d'un droit de sécession passé dix années. Dans le même temps où les deux Constitutions birmanes allaient dans le sens de l'édification d'une ethnie-nation, quantité de minorités ethniques, minoritaires parmi les minorités, étaient toutefois exclues des pour-parlers ; mentionnons seulement les Wa, les Palaung, les Pa'O, les Môn, les Rakhine, les Naga, les Lahu⁶, etc.

Les deux Constitutions post-coloniales furent précédées du *Government of Burma Act* de 1935. Celui-ci établissait une distinction entre la Birmanie et « les dominions de la Couronne⁷ ». Cet Acte succédait lui-même au *Scheduled District Act*, institué l'année suivant l'annexion de la Haute Birmanie par les Britanniques, en 1886 : la distinction était désormais faite entre la Haute Birmanie et la Basse Birmanie, d'une part, entre hautes terres et basses terres d'autre part.

5 Mikael Gravers, *Nationalism as Political Paranoia in Burma. An Essay on the Historical Practice of Power*, Curzon Press, London, 1999 (1st ed. 1993), XV-167 p.

6 Martin Smith, 1999.

7 Arthur Eggar, *Digest of the Government of Burma Act*, Govt. Printing and Stat., Rangoon, 1937, p. 55.

Dans le même temps une distinction fut établie entre les *Frontier Areas* divisées en deux catégories : les *Excluded Areas* – au nombre desquels les États shan du fait de l'organisation politique très hiérarchisée de chacun des *möng*⁸ dirigés par des *sawbwà* [sh.] dont l'autorité ne fut tout d'abord pas remise en cause par les Britanniques – et les *Partially Excluded Areas*. Ces dernières regroupaient elles-mêmes deux catégories selon que leurs représentants bénéficiaient ou non du droit d'élire des membres au Parlement. Par contraste avec la cohérence mise en œuvre par les « chaînes de société⁹ » qui prévalait jusqu'alors, Martin Smith fait remarquer que « La carte de Birmanie devint un curieux patchwork de différents îlots administratifs. Les *Kachin Hills*, par exemple, restaient entièrement dans les *Sheduled Areas*, à l'exception des enclaves de Myitkyina et de Bhamo, peuplées de Shan et de Bamar, qui étaient placées dans les *Partially Excluded Areas* avec droits de représentation électorale à Rangoun¹⁰. »

Comme en Inde à laquelle était encore rattachée la Birmanie en cette fin du XIX^e siècle, les Britanniques organisèrent plusieurs recensements. À défaut de matériels plus récents, c'est sur la base des recensements de 1911 et de 1931 que reposent les estimations de la population actuelle, en appliquant l'indice de l'évolution démographique globale reporté aux catégories ethniques¹¹. Les proportions moyennes suivantes ont ainsi pu être établies sur la base d'une population totale de 14 647 497 habitants d'après le recensement de 1931¹² : les Bamar et les Rakhine représenteraient de nos jours 65 % de la population, les Karen 9 %, les Shan 7 %, les Indiens 7 %, les Chin 2 %, les Môn 2 %, les Kachin 1 %, les Palaung-Wa 1 % et les Chinois 1 %. Bien que les proportions globales soient vraisemblablement proches de la réalité, la grande faiblesse des estimations actuelles est la question des critères qui ont prévalu, en amont, à l'identification des groupes ethniques. Rujaya Abhakorn a mis en avant les difficultés auxquelles furent confrontés les Britanniques pour dresser une carte ethnolinguistique¹³.

Les deux extrêmes post- et précoloniales montrent deux facettes distinctes de la dimension multiethnique en Birmanie. Le royaume de Bagan, entre le XI^e et le XIII^e siècle, à l'instar des royaumes birmans qui lui succédèrent au travers des siècles, était un royaume conquérant, et les guerres entreprises vers les États shan, les royaumes de Bago et d'Arakan s'accompagnèrent de déportations massives dont les inscriptions ne rendent pas compte précisément. Ces inscriptions de l'époque de Bagan mentionnent seulement quelques nationalités. Il s'agit pour la plupart d'esclaves libérés ou offerts

8 Dans les sociétés tai, dont les Shan font partie, les *möng* (terme shan, équivalent de *müang* en thaïlandais) constituent une organisation sociopolitique ancienne mettant un réseau de villages et sa population sous l'autorité d'un seigneur.

9 Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1999 (1^{re} édition : 1990), XIII -257 p.

10 Martin Smith, 1999, p. 43.

11 Martin Smith, 1999 ; Jean Michaud (ed.), *Turbulent Times and Enduring Peoples. Mountain Minorities in the South-East Asian Massif*, Curzon Press, Richmond, 2000, XIII-255 p.

12 Martin Smith, 1999, p. 30.

13 Rujaya Abhakorn, "The fabrication of Ethnicity and Colonial Polity East of the Salween", in *Proceedings of the Myanmar Two Millennia Conference*, Universities Historical Research Centre, Yangon, 1999, p. 186-200.

à l'occasion de constructions pieuses. D'après Than Tun, les ethnonymes répertoriés dans ces inscriptions de Bagan sont limités aux Birmans, aux Khmers (Krwam), aux Chinois (Cin), aux Indiens, aux Kadu (Sak)¹⁴, aux Kanyan, aux Karen (Cakraw, ethnonyme que cet auteur associe – sans certitude – aux ancêtres Sgaw Karen), aux Môn, aux Pyu et aux Taungthu¹⁵. Gordon Hannington Luce comptabilisait pour sa part quatorze nationalités mentionnées dans les inscriptions de cette époque¹⁶.

Rujaya Abhakorn mentionne un rapport birman, en date de 1378¹⁷ mais dont l'existence est connue par un Ordre royal en date de 1679¹⁸. Il y est fait état de 101 groupes répartis en trois grandes catégories bamar, shan et indienne. Peu avant l'annexion de la Birmanie, trois recensements partiels avaient été entrepris en 1872, 1881 et 1891 par les Britanniques. Le dernier en date fait état de sept « races » dans la province birmane de l'empire des Indes : les Bamar, les Shan, les Môn, les Karen, les Chinois, les Européens et les Eurasiens.

En l'espace de quelques lignes, pas moins de sept siècles ont été parcourus. Malgré les limites de l'exercice trois enseignements peuvent être tirés de l'écart entre les quatorze nationalités répertoriées dans les inscriptions de Bagan et les 135 groupes ethniques reconnus officiellement de nos jours.

Tout d'abord, si les mouvements migratoires vers le sud des groupes Tibéto-Birmans, Tai et Karen empruntèrent les hautes terres de Birmanie, contribuant par la suite à faire de l'Asie du Sud-Est continentale la mosaïque ethnique que l'on sait, nombre de ces mouvements ne furent engagés que très tardivement et se poursuivent encore.

Ensuite, comme l'ont mis en avant les historiens de la nouvelle génération tels Victor B. Lieberman ou Michael Aung Thwin, l'esprit de conquête qui guidait les expéditions militaires des royaumes birmans reléguait au second plan les catégories ethniques¹⁹ : les rois bamar ne se battaient pas contre des Shan ou des Kachin considérés sous cette forme globale qui n'existait pas encore, mais contre des structures politiques autonomes – que nuançait parfois le rapport lointain de suzerain à vassal – potentiellement dangereuses. À la suite des administrateurs coloniaux et des missionnaires, les historiens britanniques, « pris dans leur propre monde intellectuel et politique » selon l'expression d'Aung Thwin, interprétèrent ces conflits comme des luttes interethniques. La lecture des deux Constitutions birmanes et des Actes qui les précédèrent va dans le même sens, à savoir un découpage ethnique du pays engagé par les Britanniques afin, selon l'expression consacrée, de « diviser pour régner ».

14 Cet ethnonyme apparaît aussi dans la littérature sous la forme de *Thet*.

15 Than Tun, *History of Buddhism in Burma, A.D. 1000-1300*, Burma Research Society, vol. 61, n° 1-2, Yangon, 1978, p. 157-158.

16 Gordon Hannington Luce, "Note on the Peoples of Burma in the 12th and 13th Century A.D.", in *Journal of the Burma Research Society*, vol. 42, n° 1, 1959, p. 52-74.

17 Rujaya Abhakorn, 1999.

18 Than Tun, 1978, p. 39-40.

19 Victor Lieberman, "Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma", in *Modern Asian Studies*, vol. 12, 1978, p. 455-483, et Michael Aung Thwin, *Myth and History in the Historiographies of Early Burma. Paradigms, Primary Sources, and Prejudices*, Ohio University Centre for International Studies, Monograph in International Studies, coll. Southeast Asia Series, n° 102, Athens, 1998, XI-220 p.

Enfin, ce survol historique rappelle s'il le fallait que les catégories ethniques – comprises comme autant d'unités constituées – se sont développées au détriment de structures traditionnelles fondées sur le partenariat et les réseaux d'échanges. Alors que le cadre politique institutionnalisait un rapport d'altérité, le contenu sociologique des groupes ethniques tendait à se désagréger : dans le cas de la nébuleuse multiethnique kachin, il est remarquable de constater que l'unité artificiellement forgée en temps de guerre peine à se réinventer en temps de paix²⁰.

Le découpage ethnique de la Birmanie s'est peu à peu imposé dans un rapport hiérarchisé pouvoir central/minorités, qui correspond grosso modo au rapport hautes terres/basses terres dont on connaît, là encore, les limites²¹. Au fur et à mesure que s'imposait ce rapport de nouveaux conflits émergèrent en leur donnant une tournure nationaliste et conflictuelle. Cinquante années de guerre civile s'achevèrent au milieu des années 1990 avec la nécessité pour les uns de retrouver en temps de paix la cohérence identitaire que la guerre contribuait artificiellement à faire prévaloir, et pour les autres de mettre sur pied une Constitution placée sous le signe de l'unité. Paradoxalement, malgré leurs divergences, ni les généraux de la junte au pouvoir, ni la force d'opposition démocratique, ni les représentants des communautés ethniques ne portent de regard critique sur l'impasse à laquelle conduit le découpage administratif actuel. Ils ne sont pas les seuls à s'enfermer dans cette voie. De Frank Lebar, G.H. Hickey et John Musgrave avec leur fameux *Ethnic groups of Mainland Southeast Asia*²² à Jean Michaud et son récent dictionnaire sur la diversité ethnique en Asie du Sud-Est²³, en passant par Laurent Chazée et son catalogue des groupes ethniques du Laos²⁴, cette approche « comptable » consistant à accoler les groupes ethniques comme des timbres postes sur une enveloppe fait toujours des adeptes.

Après avoir rappelé dans ses grandes lignes le processus historique ayant conduit à l'émergence des catégories ethniques et à la montée concomitante des nationalismes, il s'agit dans ce qui suit de porter un regard critique sur le concept même d'ethnicité, considéré non plus sous l'angle historique mais d'un point de vue épistémologique. Commençons par poser les limites de l'expression ethnolinguistique que se sont appropriés ethnologues et historiens.

20 François Robinne, *Prêtres et chamanes. Métamorphoses kachin (Birmanie)*, L'Harmattan, coll. Recherches asiatiques, Paris, 2007, 333 p.

21 Rappelons que c'est notamment sur cette distinction que la vision dualiste sauvages/civilisés, minorités/dominants, petites/grande religions a longtemps trouvé un terrain propice à son développement. Une vision réductrice sinon caricaturale qui ne rend compte ni de la dynamique des échanges ni de la dimension sociale des frontières et qui élude le fait, par exemple, que les Sgaw Karen sont des riziculteurs majoritairement implantés dans le delta de l'Irrawaddy, que les montagnards palaung sont bouddhistes ou que le culte des esprits est consubstantiel au bouddhisme birman.

22 Frank M. Lebar, G.H. Hickey & John K. Musgrave (eds), *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, 1964, 192 p.

23 Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Scarecrow Press, Maryland-Toronto, 2006, XXVII-357 p.

24 Laurent Chazée, *The People of Laos: Rural and Ethnic Diversities*, White Lotus, Bangkok, 1999, XI-187 p.

Exercices cartographiques et limites ethnolinguistiques

L'œuvre de George Grierson, auteur du monumental *Linguistic Survey of India*, publié en 1887, rappelle, s'il le fallait, que le concept d'ethnicité s'est développé dans le sillage des politiques coloniales et de leurs émissaires sur le terrain²⁵. Les nombreuses monographies qu'on leur doit étaient accompagnées de listes de vocabulaire, de dictionnaires et d'abrégés de grammaire. La multiplication de ceux-ci se fit de façon concomitante avec l'introduction de l'écriture parmi ces sociétés à tradition orale ; la transcription des mythes, le prosélytisme chrétien et la légitimité historique s'affirment de nos jours comme les parties constitutives d'un même tout aux résonances politiques. Aujourd'hui encore les responsables des congrégations protestantes et catholiques contribuent à « faire du nationalisme une forme supérieure du religieux²⁶ », et le pluralisme chrétien à naviguer sur la vague des divisions ethniques. C'est le cas en particulier des Chin et des Kachin où s'observe une correspondance entre le développement des congrégations et les revendications identitaires. Juste retour des choses si l'on considère que Grierson recommanda à tous ses correspondants sur le terrain de dresser les premiers précis de grammaire sur la base du texte biblique du fils prodigue.

L'analyse systématique du rapport langue/culture est contemporaine de cette époque. Il n'y aurait pas lieu d'y revenir s'il n'avait conduit à un amalgame entre appartenance linguistique et organisation sociale. Franz Boas puis Edward Sapir furent les précurseurs de la linguistique culturelle, mais l'expression « ethnolinguistique » ne vit toutefois le jour qu'à partir des années 1950 via la revue *American Anthropologist*²⁷. L'expression « ethnolinguistique » fait désormais partie de ces acquis de plein droit sur lesquels on passe volontiers sans se poser la question de leur contenu.

Georges Condominas et Lucien Bernot, les deux maîtres de l'anthropologie française sur l'Asie du Sud-Est, ont contribué de façon importante à l'identification des grands ensembles ethno-linguistiques. Programme majeur du Centre de documentation sur l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien à partir de 1970, l'*Atlas ethnolinguistique* consista à dresser des cartes associant une liste de vocabulaire des différents groupes ethniques²⁸. Dans la continuité des éléments de vocabulaires relevés chez différents groupes, Lucien Bernot²⁹ fut le maître d'œuvre – à la fois dans sa coordination et dans la prise en charge de la famille tibéto-birmane – de cet atlas.

25 Georges Abraham Grierson, *Linguistic Survey of India*, vol. 1, G.A. Grierson, Delhi-Varanasi-Patna-Motilal Banarsidass, 1927, XVI-517 p.

26 Mikael Gravers, 1999, p. 80.

27 Ismael Silva-Fuenzalidé, "Ethnolinguistics and the study of culture", in *American Anthropologist*, New Series, vol. 51, n° 3, 1949, p. 446-456 ; James O. Buswell, "Some Comments on Hockett's Language 'and' culture: A Protest", in *American Anthropologist*, vol. 52, n° 2, 1950, p. 284-286 et Dell Hymes, "On 'Anthropological Linguistics' and Congeners", in *American Anthropologist*, vol. 68, 1966, p. 143-153.

28 (ASEMI, 1970 I, 1971 II, 1972 III). Réédition des comptes-rendus de travail et des cartes tibéto-birmanes dans Lucien Bernot, *Voyages dans les sciences humaines. Qui sont les autres ?*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2000, p. 453-494.

29 Lucien Bernot, 2000.

Dans la continuité des cartes réalisées autour des mots « chien », « dent » et « sel », d'autres cartes étaient envisagées en vue de montrer « une répartition fondée sur l'outil et la technique ». Le projet d'atlas consistait donc à associer un choix de marqueurs culturels aux différents groupes ethniques répertoriés dans chacune des familles ; c'est ce rapport entre culture et langue que symbolise le trait d'union dans ethno-linguistique.

Une démarche complémentaire aurait été d'étendre l'exercice cartographique à des termes représentatifs de l'organisation sociale tels que « donneurs » et « preneurs » de femmes. En contribuant à montrer que les *mayu dama* – respectivement clans donneurs et clans preneurs de femmes – des Jinghpaw n'ont d'équivalents ni chez les Lisu ni chez les Chin ni même chez les Palaung, adeptes pourtant de l'exogamie clanique, elle aurait sans doute permis d'établir les limites sociologiques contenues dans l'expression « ethno-linguistique » écrite sans trait d'union. De manière similaire, il serait intéressant d'établir l'usage d'un terme vernaculaire pour « fils cadet », *uma* en jinghpaw, qui indiquerait un principe d'ultimo-généiture avec toutes ses implications sur le plan de l'organisation sociale et du droit coutumier. Une telle démarche aurait contribué à mettre en avant les limites ethno-linguistiques au sein du groupe kachin mais également entre les différents sous-groupes chin comme entre les différents sous-groupes palaung qui ne s'accordent pas tous, en interne, sur les droits et devoirs entre aînés/cadets.

L'ambiguïté fondamentale du concept contenu dans l'expression « ethno-linguistique » tient à ce qu'elle présuppose une continuité sociologique à une catégorie linguistique, ou, en d'autres termes, qu'elle renvoie implicitement à la notion de stock sociologique commun sur une base linguistique. L'identification d'aires culturelles censées s'être développées sur un arrière-plan de déterminisme linguistique a fait l'objet de plusieurs synthèses. Georges Dumézil a cru pouvoir appliquer sa théorie des trois fonctions à un grand ensemble indo-européen frappant aux portes de la Birmanie³⁰. La démarche connut un renouveau avec les recherches autour d'une idéologie fondatrice commune aux sociétés austronésiennes qui, tout au long de leurs migrations, garderaient une référence commune à des ancêtres fondateurs, identifieraient des groupes en fonction de leurs ancêtres et dont la stratification sociale renverrait à ces mêmes ancêtres³¹. Rappelons d'une part que ces travaux ne peuvent être dissociés du contexte politique dont ils font partie, par conséquent, de l'arrière-plan idéologique plus global auquel ils participent. De manière significative, l'Australie en est le fer de lance avec Taiwan, deux pays qui font du rapprochement avec l'Asie du Sud-Est un enjeu national dans lequel prend part plus ou moins directement la

30 Les trois fonctions (souveraineté et religion, guerre, production) forme une tripartition qui se retrouverait dans le vocabulaire, l'organisation sociale et le corpus légendaire de tous les peuples indo-européens. Cette théorie est développée par Georges Dumézil dans *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, s.l., en quatre tomes, publiés entre 1941-1948.

31 James J. Fox & Clifford Sather (eds), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, The Australian National University, Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Canberra, 1996, VIII-336 p.

réflexion sur la catégorie austronésienne. Nous limitant aux franges de cette zone, rappelons d'autre part :

✶ – que la tendance à la sédentarisation des nomades moken qui sillonnent l'archipel Mergui se fait dans le rapport aux autres : riziculteurs birmans, intermédiaires chinois, bouddhistes thaïlandais et musulmans malais, sans compter les promoteurs touristiques³² ;

⊕ – que les populations austronésiennes du Viêt Nam ne se pensent pas en tant que telles, mais dans le rapport qu'elles entretiennent à la fois avec les populations austro-asiatiques des hauts plateaux et avec le pouvoir central vietnamien³³ ;

⊕ – ou encore que les minorités austronésiennes de Taiwan sont pensées et en sont venues à se penser austronésiennes en fonction du contexte politique particulier qu'est la construction nationale taiwanaise dans son rapport à la Chine populaire.

De manière significative, les aborigènes de Taiwan font appel à une expression chinoise pour se désigner comme telles : *nan dao yu zu* dont le mot à mot est « sud, île, langue, ethnies³⁴ ». Ce dernier point est d'importance, car pas plus les sous-groupes de la famille linguistique austronésienne que ceux des autres familles linguistiques présentes en Asie n'ont, à ma connaissance, de termes vernaculaires faisant référence à leur appartenance linguistique. Dans son principe, la question austronésienne demanderait par ailleurs à être étendue aux autres familles linguistiques d'Asie du Sud-Est. Quelle continuité sociologique se dégage de la famille tibéto-birmane ? Si nous prenons pour exemple les seuls Kachin, les enquêtes menées récemment montrent que le fait kachin, s'il existe, repose dans l'espace et dans le temps sur d'autres critères que linguistiques. C'est non seulement ce qu'attestent les divergences récurrentes à leur propos entre linguistes et anthropologues, mais également les contradictions qui existent entre les différents sous-groupes dits kachin. Si les élites lisu de l'État kachin de Birmanie consentent à se définir kachin dans le rapport de force opposant le mouvement pan-kachin au pouvoir central birman, ni les Lisu de l'État shan voisin, ni ceux du Yunnan, du Laos ou de Thaïlande ne se reconnaissent kachin, un ethnonyme dont ils n'ont pour la plupart pas même entendu parler³⁵. Bien plus, si les élites lisu de l'État kachin ont accepté de rejoindre la sphère de la Kachin Independent Organisation (KIO), elles ont marqué leur distance avec l'hégémonie jingphaw sous-jacente en quittant les rangs de la toute puissante Kachin Baptist Convention pour rejoindre celle de la Lisu Baptist Convention implantée depuis quelques années à Pyin Oo Lwin, en bordure de l'État shan.

32 Jacques Ivanoff, *Les Naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken*, préface de Georges Condominas, les Indes savantes, Paris, 2004, p. 92-109 et p. 381. À propos des séances d'enregistrement de la tradition orale moken : « La récitation est en malais ne l'oublions pas et les plus jeunes, même s'ils le comprennent encore, n'en ont plus guère la pratique. Le thaï domine dans les échanges aujourd'hui. » Ou encore : « Certains thèmes des histoires d'Unya ressemblent beaucoup à des thèmes de contes birmans, malais ou siamois. » Et plus loin : « Enfin, en laissant la culture du riz aux autres le Moken montre ses particularités. Le riziculteur, musulman ou bouddhiste, permet une prise de conscience. »

33 Jacques Dournes, *Pötao : une théorie de pouvoir chez les Indochinois Jörai*, Institut d'ethnologie, Paris, 1977, 377 p.

34 Fiorella Allio, communication personnelle.

35 François Robinne, 2007.

Dans le même ordre d'idées, je vois en revanche une forme de continuité entre les maisons longues des Rukhyen Palaung qui sont sur un plan horizontal ce que et les pierres commémoratives des Tiddim Chin sont sur un plan vertical. Dans les deux cas la perpétuation de la mémoire clanique rapproche beaucoup plus ces Austro-Asiatiques palaung et ces Tibéto-Birmans chin, pourtant situés aux extrêmes est et ouest du pays, que ne le fait la proximité géographique et linguistique entre représentants d'une même famille linguistique. La présence de pierres de commémoration contribue par exemple à distinguer les Zo de la région de Tiddim des Lai de la région d'Akha, en pays chin, tandis que le mode d'habitat des planteurs de thé samlong palaung de la région de Thibaw les distinguent des écobueurs³⁶ rukhyen palaung de la région de Lashio. Les exemples pourraient être étendus à d'autres familles dites « ethnolinguistiques ». Quel lien de continuité entre les Karen de Thaïlande et les Pa'O de Birmanie ? Non seulement les Pa'O associent les Karen tantôt à des chrétiens tantôt à des communistes, deux critères rédhitoires chez ces bouddhistes de l'État shan, mais ils sont par ailleurs à bien des égards plus proches des Shan avec lesquels ils commercent et auxquels ils ont emprunté nombre de titres en usage dans la terminologie de parenté.

Si l'on pose malgré tout pour admis la reconnaissance d'un stock sociologique commun à chacune des grandes familles linguistiques, on est en devoir de se demander si ce stock renvoie, d'une part, à une continuité dans l'espace et s'il renvoie, d'autre part, à une continuité dans le temps ? Dans quelle mesure les processus de recomposition sociale peuvent-ils être isolés à une seule et même famille linguistique considérée à son tour comme une sorte d'unité discrète³⁷ puissance dix ? Et dans quelle mesure les locuteurs de telle ou telle langue se reconnaissent-ils une affinité avec l'ensemble des locuteurs de cette même famille de langues plutôt qu'avec les populations limitrophes avec lesquelles ils sont en relation quelle que soit la diversité des langues utilisées ? À moins d'être en mesure de montrer que la continuité du modèle ethnolinguistique prévaut dans l'espace et dans le temps, qu'elle est imperméable aux processus de recomposition sociale et qu'elle est imperméable non seulement aux voies migratoires mais également, et surtout, à la dynamique des échanges – autant de conditions non réunies par Georges Dumézil à propos des Indo-Européens comme par James Fox et Clifford Sather à propos des Austronésiens –, l'expression « ethnolinguistique » est comparable aux notions de « tradition », « d'influence » ou de « développement » contre lesquelles Michel Foucault s'éleva explicitement. On sait le sort que le philosophe et historien alloua à ces « synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu », et plus loin encore³⁸ : « toutes ces formes préalables de

36 Il s'agit bien d'écobuage au sens d'agriculture à feu couvert (attestée notamment chez les montagnards rukhyen et taungyo), par opposition à l'essartage qui est une technique à feu courant (attestée chez les montagnards chin et kachin).

37 L'expression « unité discrète » renvoie à l'idée contenue dans la première syllabe de « monographie » qui consiste à étudier un groupe autonome, un « *monogroupe* », sans considérer le fait que la construction sociale et le changement social se construisent dans la dynamique relationnelle. Ce que les Anglo-Saxons rendent par l'opposition *essentialist versus set of communities*.

38 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 32-37.

continuité, toutes ces synthèses qu'on ne problématise pas et qu'on laisse valoir de plein droit ». Car ce qui fait sens, ce n'est pas tant la juxtaposition de familles linguistiques ou de catégories ethniques qui reviennent à privilégier, à différents jeux d'échelle, des unités discrètes ; mais c'est, du point de vue considéré ici, la superposition de ces ensembles imbriqués et la cohérence sociologique que génère nécessairement la dynamique des réseaux.

Considérons de nouveau l'exercice cartographique. Dans son importante présentation de synthèse consacrée à l'Asie du Sud-Est continentale, Georges Condominas a réuni dans une même carte la répartition des grandes familles linguistiques et de leurs principaux sous-groupes ; un grossissement sur les « groupes ethno-linguistiques du Nord » laisse entrevoir une situation encore plus complexe³⁹. Une tentative similaire fut reprise dernièrement par Jean Michaud⁴⁰ qui superposa les différentes cartes ethno-linguistiques présentées jusque là côte à côte. Le résultat est une carte quasiment illisible tant les familles linguistiques et les groupes qui les constituent apparaissent enchevêtrés. Et encore sommes-nous loin de la complexité et de l'imbrication de peuplement qui prévaut en Asie du Sud-Est de manière générale, en Birmanie tout particulièrement. C'est pourtant cet enchevêtrement et cette illisibilité qui font sens. Le seul regard sur cette carte incompréhensible nous fait comprendre la volonté qui s'est imposée d'isoler chacune des familles et chacun des groupes pour mieux les classer et les ranger dans des boîtes qu'il sera ensuite commode de remplir de marqueurs culturels. Rien n'est plus insupportable à l'esprit humain que de ne pouvoir cataloguer et placer une étiquette sur la tête de chacun. L'exercice cartographique présente l'avantage de visualiser sur cette base linguistique l'extrême diversité du peuplement. C'est dans le prolongement de cette démarche que s'inscrit l'élaboration du concept d'espace social par Georges Condominas⁴¹. Défini comme « l'ensemble des systèmes de relations caractéristiques d'un groupe déterminé », c'est précisément le « groupe déterminé » qui est sujet à caution.

Le point de vue débattu ici envisage la question sous un autre angle, en partant du postulat que ce n'est pas tant un groupe déterminé qui fait sens que l'imbroglie multiethnique ; que c'est la dynamique du paysage social qui donne à l'ensemble sa cohérence ; que c'est sur la base d'un fédérateur commun que se développent les particularismes et les hiérarchies. Plusieurs options sont dès lors possibles : l'une, inhabituelle, est de partir des espaces de dispersion que sont les réseaux transethniques ; l'autre, plus classique, est d'envisager les groupes dans leur interaction, que celle-ci s'exprime de façon passive en terme d'altérité et/ou de manière plus dynamique en terme de partenariat.

³⁹ Georges Condominas, « L'Asie du Sud-Est », in *Ethnologie régionale*, n° 2, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1978, p. 290-297.

⁴⁰ Jean Michaud, 2006.

⁴¹ Georges Condominas, *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris, 1980, p. 75.

Altérité, partenariat interethnique, réseaux transethniques

Dans un contexte où prédominent aux différents niveaux d'échelle national, régional ou villageois une grande diversité linguistique et une imbrication très dense qui ajoute encore à la complexité des rapports de force, des ensembles cohérents en viennent à se constituer. Ni les frontières culturelles ni les barrières linguistiques ne résistent à la dynamique des échanges, quelle que soit la nature économique, religieuse, matrimoniale ou politique de ceux-ci. La mixité sociale est à l'origine à la fois de constructions identitaires propres – bien que non figées – et d'ensembles multiethniques cohérents – bien qu'instables. Si le changement social est consubstantiel au rapport à l'autre, la nature de ce rapport reste dans un premier temps à déterminer.

Dans son article intitulé « Les nous et les ils », Lucien Bernot notait que « nous avons besoin d'eux comme ils ont besoin de nous », insistant sur le fait que « tout est urgent dans notre métier, mais une tâche urgente consisterait à dresser rapidement – pour ceux qui sont sur le terrain – le bilan des relations entre l'ethnie étudiée et les ethnies voisines⁴² ». Sans doute est-ce la raison pour laquelle il me recommanda, voici quelque vingt-cinq ans, l'ouvrage posthume de Bernard Pignède en première lecture de mon parcours ethnographique. Le projet tel que l'a introduit Louis Dumont était a priori limpide :

Il me semble utile de montrer, dès maintenant, qu'on ne doit pas présenter la société népalaise comme une somme de petits groupes locaux hétérogènes, de tribus dont on peut présenter une analyse complète et significative sans envisager les relations qui existent entre elles [...]⁴³.

La démonstration était néanmoins elle-même porteuse d'ambiguïté. Considérer les « nous » et les « ils » revient en effet à porter l'analyse sur des groupes constitués, quand bien même la dimension relationnelle unissant des groupes mitoyens l'emporterait sur les unités discrètes. Dans l'ouvrage qu'il édita à propos des Karen, Charles Keyes proposa quant à lui de dégager des différences structurales grâce auxquelles il deviendrait possible de distinguer tel groupe de tel autre groupe⁴⁴. Ce faisant, il ne faisait que déplacer le champ catégoriel de la culture à la structure sans que ne soit réévalué le concept même de catégorie ethnique. Le regard porté sur l'autre est conçu dans un cas comme une altérité endogène en forme de jugement consistant à nommer, étiqueter, classer, voire à ordonner dans un espace cardinal. L'analyse structurale est d'une certaine manière similaire, bien qu'elle soit le fait d'une conceptualisation exogène de l'autre. Dans tous les cas l'ambition comparative enferme dans des boîtes.

42 Lucien Bernot, 2000 (1^{re} édition : 1968), p. 313.

43 Bernard Pignède, *Les Gurungs. Une population himalayenne du Népal*, préface et biographie de Louis Dumont, Mouton, Paris-La Haye, 1966, p. VII-VIII (dans la préface de Louis Dumont).

44 Charles Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1979, IX-278 p.

19 Si l'ouvrage précurseur d'Edmund Leach à propos des systèmes politiques des hautes terres de Birmanie eut un tel retentissement⁴⁵, c'est qu'il allait précisément à l'encontre de cette approche catégorielle en portant l'analyse sur la dynamique des relations interethniques – dont il peut être considéré comme le père fondateur – entre les principautés tai et les chefferies kachin à partir desquelles il développa les notions d'équilibre instable et de langage rituel commun. Ce faisant, il posa les entités ethniques comme le produit d'une dynamique relationnelle. C'est dans la continuité de cette démarche sinon de cet auteur que s'inscrivirent depuis lors les travaux de Frank K. Lehman à propos des Chin puis des Karen, et que, quelque cinquante ans plus tard, furent entreprises des enquêtes dans la région du lac Inlé⁴⁶ (État shan) et dans la région du lac Indawkyi⁴⁷ (État kachin). Les deux régions sont comparables du point de vue de leur composante multiethnique, mais différentes par le mode d'organisation sociale et religieuse.

20 Dans le cas kachin, le prosélytisme chrétien contribua à réinventer l'échange généralisé sans toutefois remettre en cause la dynamique collective et inclusive que génère la circulation inverse de femmes et de biens rituels. Rappelons-en rapidement le principe : 1) les *mayu* (clans donneurs) donnent une femme aux *dama* (clans preneurs), 2) les *dama* retournent en compensation des biens d'échanges rituels aux *mayu*, 3) les *mayu* sanctionnent le contrat par l'offrande de coupe-coupe aux *dama*, 4) les *dama* offrent aux *mayu* un repas à base de nourritures sacrificielles. En théorie, un bien donné par un groupe d'individus pourra revenir à ce même groupe en vertu du retour d'alliance possible à partir de la troisième génération. Le double sens des échanges claniques ou lignagers : de A vers B vers C vers A pour les femmes, de A vers C vers B vers A pour les biens rituels, s'opère simultanément selon un cycle de trois générations au minimum. Par conséquent, les biens d'échanges rituels unissent les *mayu* et les *dama* dans un rapport à la fois de dépendance et de solidarité. Ce principe d'échange généralisé est inclusif au sens où il dépasse les seuls Jinghpaw ; en s'étendant non seulement à l'ensemble des groupes reconnus comme kachin mais également au-delà, il introduit une dimension transethnique qui explique sans doute que cet aspect de l'organisation sociale ait résisté aux ruptures politiques (fin de l'esclavage et des chefferies traditionnelles) et religieuses⁴⁸ (marginalisation du chamanisme).

La dimension transethnique est différente mais tout aussi opératoire dans l'État shan du Sud. Une base indifférenciée de l'organisation sociale, la pratique du bouddhisme theravādin et la référence au fonds légendaire birmano-bouddhique dessinent

45 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*, Athlone Press, LSE Monographs on Social Anthropology n° 44, London, 1954, 352 p.

46 François Robinne, « Les Immigrés intha, la transhumance des buffles et la circumnavigation bouddhique du lac Inlé (État shan de Birmanie) », in Pierre Pichard et François Robinne (éds), *Études birmanes (en hommage à Denise Bernot)*, Étude thématique n° 9, Ecole française d'Extrême-Orient, Paris, 1998, p. 333-370.

47 François Robinne, 2007.

48 François Robinne, 2007 ; François Robinne, "Transethnic Space of Clans and Lineages. A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language", in Mandy Sadan & François Robinne (eds), *Social Change in the Highlands of Southeast Asia 50 years on from Leach*, Brill, coll. Handbook of Oriental Studies, Leiden, (à paraître, 2007).

les contours d'un langage rituel commun. Les principaux échanges et réseaux mis en place autour du lac Inlé sont les suivants :

- Transhumance : tous les groupes présents participent de près ou de loin à la transhumance des buffles deux fois l'an entre riziculteurs des basses terres et éleveurs des hautes terres dans un même partenariat économique.

- Entraide rituelle : les réseaux d'entraide villageois lors des cérémonies bouddhiques d'initiation engrangent un important capital social qui dépasse le seul voisinage et qui transcende l'appartenance ethnique.

- Exportation artisanale : les charpentiers sont incontournables pour la construction des monastères comme le sont les forgerons pour l'entretien des outils aratoires.

- Fabrication et distribution : les fabricants de cigares implantés sur le lac sont tributaires des montagnards pa'o pour l'acquisition des feuilles de *Cordia* utilisées pour l'enveloppe externe des cigares. Ils le sont aussi des Birmans de la lointaine plaine centrale pour l'acquisition du tabac à proprement parler.

- Enseignement et santé : depuis quelques années les maîtres d'école et les médecins d'origine birmane ou ayant été formés dans les universités birmanes relèguent au second plan la dimension pédagogique des « écoles monastiques » et une tendance s'amorce quant à la délocalisation des bonzes.

La cyclicité de la plupart des échanges contribue à instaurer le partenariat sur le long terme, établissant ici et là des liens matrimoniaux entre partenaires, quelle que soit la sphère économique ou religieuse des échanges. L'idée de continuité contenue dans la cérémonie processionnelle et le cycle des marchés fait par ailleurs office de fédérateur.

En menant la logique des fêtes de pagode à terme par le biais d'une vaste cérémonie processionnelle autour du lac Inlé, les Shan puis les Intha étendirent leur supériorité économique au champ symbolique, instaurant en leur faveur une dimension hiérarchique – à tout le moins de dépendance – dans leurs rapports aux groupes voisins que sont les Pa'O, les Taungyo, les Danu et les Danaw⁴⁹. L'exemple kachin est plus complexe. Si les structures religieuses et politiques traditionnelles constituaient un élément fédérateur, la fragmentation du système n'en faisait pas un mode opératoire propice à l'émergence d'un mouvement cohérent tel qu'ambitionne de le devenir le mouvement pan-kachin naissant. De même, les relations plus ou moins conflictuelles entretenues entre les différentes congrégations chrétiennes ne font pas du christianisme l'élément fédérateur qu'on pourrait être tenté de lui attribuer. S'il participe de façon déterminante à la construction du fait kachin dans son rapport au pouvoir central bouddhique birman, son impact est localement moins consensuel. Le suivi effectué sur le terrain ces dix dernières années montre qu'aucune situation n'est figée : d'un côté l'hégémonie jinghpaw acquise en temps de guerre semble être mise en porte-à-faux en temps de paix, de l'autre la primauté des Intha résiste mal à la vitalité économique des Pa'O que précipita la signature d'un cessez-le-feu.

⁴⁹ François Robinne, *Fils et maîtres du lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, introduction de Charles MacDonald, CNRS Editions-Editions MSH, coll. Les chemins de l'ethnologie, Paris, 2000, 364 p.

Dans l'État kachin comme dans l'État shan, les études de cas montrent qu'un fédérateur commun structure, codifie et donne sa cohérence aux échanges. Compréhensible par tous, cet ensemble fédérateur constitué d'une ou plusieurs sphères du social est le socle instable sur lequel se développeront les stratégies d'appropriation du paysage social. Considérant, à la suite de Louis Dumont que « le lien est étroit entre hiérarchie et interdépendance⁵⁰ », c'est sur cette sphère commune du culturel que tel ou tel groupe engagé dans un processus d'appropriation du paysage social peut agir, afin non pas tant de se démarquer des autres que de concentrer sur lui un pouvoir fédérateur. À condition de ne pas affecter la visibilité sociologique de l'ensemble – c'est-à-dire de ne pas sortir des formes consensuelles identifiées comme telles par le plus grand nombre – un jeu de manipulations symboliques peut être entrepris sur ce commun dénominateur. Il devient dès lors le mode opératoire par lequel se construisent et se défont les primautés ethniques et/ou communautaires.

De même que le rapport à l'autre produit du social, la différence et la hiérarchie qui en découlent ont tendance à exprimer l'altérité en des termes discriminatoires censés établir la distance : ainsi de la création de termes péjoratifs pour nommer l'autre ou du développement de récits facétieux et de blagues ethniques. On sait par ailleurs que la revendication ethnique d'un même individu peut s'avérer plurielle et varier en fonction des circonstances liées à son parcours de vie, faisant ainsi valoir la dimension essentiellement contingente du concept de pluriethnicité. C'est en particulier ce que démontre Yves Conrad à propos des Lisu du nord de la Thaïlande⁵¹ et ce que conforte le discours des Lisu de l'État kachin selon lequel ils sont des Lisu vivant dans l'État kachin, établissant ainsi une certaine réserve à l'égard du discours officiel présentant les Lisu comme des Kachin. Nous sommes exactement dans le « jeu de rôles » développé par Frank Lehman à propos des groupes ethniques de Birmanie⁵². D'une certaine manière nous rejoignons ainsi la proposition de départ mettant en relation les « nous » et les « ils », à cette différence près que ceux-ci ne sont plus le point de départ mais l'un des points d'aboutissement.

Après avoir dénoncé le déterminisme linguistique contenu dans l'expression « ethnolinguistique » et la continuité qu'elle induirait du point de vue de l'organisation sociale, après avoir assujéti le concept d'ethnicité à la dynamique des réseaux villageois pour ensuite le réintroduire au rang de marqueur culturel parmi d'autres, il peut paraître pour le moins ambigu de porter l'analyse sur l'ethnicité. Deux niveaux d'échelle aideront à lever ce dernier paradoxe, à savoir le niveau local des échanges et le niveau plus global de ceux-ci compris à l'échelle de la nation.

⁵⁰ Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966, p. 64.

⁵¹ Yves Conrad, "Lisu Identity in Northern Thailand: A Problematic for Anthropology", in John McKinnon & Bernard Vienne (eds), *Hill Tribes Today*, White Lotus-Orstom, Bangkok-Paris, 1989, p. 191-221.

⁵² Frank K. Lehman, "Ethnic Categories and the Theory of Social System", in P. Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes. Minorities and Nations*, Princeton University Press, Princeton, vol. 1, 1967, p. 106.

Tables de différences et espaces de dispersion

Lorsqu'elles sont envisagées, les relations interethniques sont généralement entendues comme les relations de minorités à pouvoirs centraux, dans le sens le plus souvent de la politique conduite par les pouvoirs centraux à l'égard des minorités, confinant en quelque sorte ces relations dans le rapport défini par les anciens entre la « polys » et l' « ethnos ». L'ouvrage comparatif de référence en la matière est *The State and Ethnic Politics in South-East Asia* dans lequel David Brown examine les politiques suivies en Birmanie, à Singapour, en Indonésie, en Thaïlande et en Indonésie. Sur cette base comparative, l'auteur pose la construction identitaire des « minorités » – terme qui trouve ici sa justification – comme le produit de la politique que les pouvoirs centraux mettent en place : « l'idéologie ethnique doit obligatoirement se définir soit comme une réaction à, soit comme un constituant de, l'idéologie de l'État-nation⁵³ ». Plus concrètement, les enquêtes menées ces dernières années ont montré que les développements successifs apportés aux cérémonies processionnelles de Thibaw et d'Inlé, respectivement dans l'État shan du nord et du sud, sont réactifs aux rapports des groupes considérés à la monarchie birmane, aux forces coloniales ou à la junte actuelle⁵⁴. Dans le même ordre d'idée, on sait que le coup d'État birman de 1962 qui mit un terme aux administrations hiérarchisées des *sawbwà* shan, fut suivi, une année plus tard, par un coup de force des représentants kachin qui mirent un terme aux pouvoirs des *duwa* [karen] afin de concentrer autour de la Kachin Independent Organisation toutes les instances dirigeantes. L'objectif était d'opposer au centralisme birman un rapport de force comparable.

Conjointement à l'étude des relations de minorités à pouvoirs centraux, un second niveau d'échelle à prendre en considération est la sphère interethnique qui dessine localement les paysages sociaux ; une dimension généralement occultée pour tout ou partie par les observateurs extérieurs. Les critères linguistiques sont là encore autant de présupposés contre lesquels buterait soit disant la dynamique des échanges. Les mariages mixtes sont généralement sous-estimés, non seulement parce qu'ils n'ont jamais fait l'objet d'enquêtes approfondies, mais aussi parce qu'ils n'ont pas localement la pertinence que leur attribuent les ethnographes. Quant aux échanges commerciaux, ils sont généralement limités aux réseaux caravaniers des hautes terres vers les basses terres, au commerce parallèle de l'opium, des armes et des pierres précieuses.

L'imbrication des sentiers de montagnes – comme des diguettes en terres inondables – est généralement réduite à de simples voies d'accès aux parcelles cultivées. Or, ils constituent l'écheveau complexe des échanges. Ils portent en eux l'empreinte de la transhumance des buffles entre riziculteurs et essarteurs, des allers retours des

53 [ethnic ideology must necessarily define itself as a reaction to, or a constituent of, the state-national ideology], David Brown, "The State and Ethnic Politics in South-East Asia", in *Politics in Asia Series*, vol. 21, Routledge, London-New York, 1994, XXI-354 p.

54 François Robinne, 1998 ; François Robinne, « Jeux d'échelle et enjeux : cérémonies processionnelles bouddhiques en Birmanie », in Bénédicte Brac de La Perrière, Yves Goudineau et Michel Picard (éds), *Dynamiques identitaires (ethnicités, États, religions) en Asie du Sud-Est*, à paraître.

villageois transportant leurs marchandises dans des paniers à bandeau frontal, des distances parcourues par les pèlerins ou les bonzes se rendant aux fêtes de pagode, la cicatrice des guérillas et les plaies du commerce parallèle. Sur la trace de ces sentiers entrecroisés se mémorisent les mouvements migratoires, la régularité et la pérennité des échanges, se font et se défont les alliances, le rappel aux défunts du cheminement de leurs ancêtres. Sur ces pistes de latérite se creusent en saison des pluies de lourds sillons et s'envolent en saison sèche les nuages de poussière des camions surchargés de denrées. Qu'il s'agisse des voies commerciales transfrontalières ou des parcours du village au marché, du producteur ou fournisseur, les réseaux politiques, économiques, matrimoniaux, religieux ou autres instaurent dans la pérennité les échanges entre individus ou groupes d'individus.

Localement, la dynamique des réseaux de relations détermine tout autant les processus de construction identitaire que le rapport au pouvoir central. Les processus hiérarchiques interfèrent à chacun des ces deux niveaux : au niveau local des échanges interethniques et au niveau national du rapport entre minorités et pouvoirs centraux.

Menant la logique à terme, il serait intéressant de porter l'analyse sur des espaces transethniques, c'est-à-dire d'oublier pour un temps les revendications nationales et le quadrillage géographique qu'elles suscitent de part et d'autre, pour porter l'analyse sur des réseaux d'échanges villageois. Cette approche consisterait à faire abstraction en amont – exercice difficile s'il en est – de la composante ethnique pour éventuellement la réintégrer en aval si elle s'avère effectivement pertinente à ce niveau d'analyse. Dans cette perspective, il importerait peu de dresser le catalogue des différences ou des similitudes, et, partant, des emprunts. Il ne s'agit pas davantage d'établir des relations entre des groupes, mais d'identifier dans l'espace et dans le temps quelle cohésion sociale recouvre quelle dynamique de réseaux. Au lieu de dresser des « tables de différence » autour du centre unique que sont en l'occurrence les catégories ethniques, et plutôt que de souscrire au débat actuel sur l'interculturel et le multiculturel qui ont pour fondement l'approche catégorielle, il serait intéressant de décrire un « espace de dispersion⁵⁵ ».

Dresser des tables de différences, ce fut le choix implicitement retenu en prévision de la Constitution de 1947 et renforcé à l'issue de la Constitution de 1974. Le processus s'avère à plus d'un titre exclusif, car il s'appuie, d'une part, sur une sélection de marqueurs culturels opérant généralement sur le mode binaire où la religion (non bouddhistes/bouddhistes), l'appartenance ethnique (bamar/non bamar), la distribution géographique (hautes terres/basses terres) et de mode de production (essarteurs/riziculteurs) sont mis en exergue avec tout ce que cela induit en arrière-plan en termes de sauvages/civilisés et de rapport hiérarchisé minorités/pouvoir central. Non

⁵⁵ Michel Foucault, 1969, p. 19 et p. 52-53. Le passage intégral est le suivant : « 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 ou de la philosophie), au lieu d'établir des tables de différences (comme le font les linguistes), elle décrirait des systèmes de dispersion ».

seulement cette approche réduit les catégories ethniques à quelques marqueurs culturels, mais qui plus est la majorité des groupes ethniques se trouve exclue. On sait par ailleurs que la tendance générale fut au fractionnement des entités jugées comme étant les plus sensibles, d'où, en particulier, la création d'un État karenni au côté d'un État karen, l'assimilation concomitante des Sgaw Karen à la division de l'Irrawaddy, l'intégration des Pa'O à l'État shan et celle des Taungthu au delta de la Salween ; autant de découpages entre lesquels se chercha un temps le grand ensemble karen qu'aurait désigné le label « Kawtholei ».

Substituer aux tables de différences des espaces de dispersion reviendrait à substituer à des catégories intra- ou interethniques des réseaux transethniques et à des unités discrètes des ensembles cohérents. Sortir de ce « binôme à risque ethnicité-politique », pour reprendre ici la formule d'Annamaria Rivera⁵⁶, en privilégiant la dynamique des échanges contribuerait sans doute à réduire la prégnance de l'altérité et à engager la Birmanie vers la voie de la réconciliation.

⁵⁶ Annamaria Rivera, « Ethnie-ethnicité », in René Gallissot, Mondher Kilani et Annamaria Rivera (éds), *L'Imbroglie ethnique en quatorze mots clés*, Payot, Lausanne, 2000, p. 7-114.