

Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée ?¹

YVES GOUDINEAU

De l'inondation primordiale seuls émergèrent une femme et un chien, couple ancestral des Katu comme des Ta Oï, leurs voisins immédiats. Puis, le chien ayant mangé l'écriture, ils furent condamnés à la barbarie et à l'isolement. Des guerres d'Indochine et du Vietnam, nouveau déluge qui dévasta intégralement leur territoire, les Katu et les Ta Oï, du moins ceux qui en réchappèrent, ressortirent parés d'une nouvelle reconnaissance identitaire. Combattants héroïques, exemples de bravoure anti-impérialiste pour les peuples d'Indochine, les enfants du chien n'étaient plus ces parias belliqueux enfermés dans les hautes vallées de la Chaîne annamitique. Ils étaient désormais au cœur des géographies nationales indochinoises, au centre de l'histoire révolutionnaire. C'est ce qui leur fut dit, et c'est ce qu'ils crurent. . .

ETHNOGRAPHIE POST-DILUVIENNE

À mon arrivée parmi Ta Oï et Katu, dans les districts reculés de l'est de la province de Saravane (haute-Sékong), territoires de montagne

1. Tiré d'une recherche en cours au Laos, rédigé sur le lieu des enquêtes et sans accès à la documentation bibliographique correspondant au sujet, ce texte vise à articuler provisoirement quelques faits de terrain.

situés au Laos mais sur la frontière vietnamienne, j'étais d'abord intéressé par l'analyse d'une dynamique sociale engendrée par plus de trente ans de guerre. J'envisageais d'étudier la désintégration brutale d'un univers culturel (sans doute aussi les modalités de dispersion des populations), éventuellement accompagnée d'une recomposition de valeurs et de stratégies sociales induite par la société socialiste nouvelle. Les quelques témoignages sur le sort des populations des hauts plateaux filtrant du Vietnam voisin semblaient justifier cette position de départ.

Mais ce que je trouvai me déconcerta. Je tombai sur des sociétés et des villages qui semblaient à première vue être restés imperturbables devant l'histoire du siècle, pourtant violemment mise à contribution dans cette région même. Je crus reconnaître inchangé ce que les rares témoignages que j'avais préalablement recherchés dans les Archives coloniales, rapports d'explorateurs au siècle dernier ou d'administrateurs dans les années 1920-1930, avaient pu décrire ou photographier. Villages clos de longues maisons, très longues maisons même, disposées en cercle avec un édifice commun, « maison des esprits », au centre. Des sociétés à masques pratiquant encore des rituels sacrificiels somptuaires, des rites sophistiqués de secondes funérailles, etc..

Cela était d'autant plus incongru que le décor du champ de bataille des guerres du Vietnam – les districts escarpés de Saravane et Sékong où j'enquête ayant constitué l'un des noeuds des fameuses pistes Ho Chi Minh (HCM), donc aussi la cible principale des bombardements américains durant des années – était comme resté planté, rappelant sans hésitation possible que l'histoire contemporaine était effectivement passée par là. Partout ses résidus étaient visibles. Une bonne partie du mobilier urbain (pilotis, escaliers des maisons, portiques d'entrée ou murs d'enceinte des villages...) était assemblée à partir de containers de bombes à fragmentation (*bombies*), ou de carcasses métalliques d'engins militaires divers (canons, camions russes, avions américains...). Le paysage semblait par endroits lunaire (une lune tropicalisée), percé à perte de vue par des cratères de bombes. La végétation souvent était demeurée rabougrie du fait des défoliants généreusement déversés; certaines rivières pour les mêmes raisons restaient insalubres près de vingt ans après la fin des conflits...

La présence et l'importance évidente d'un matériau propre à ravir un anthropologue culturaliste classique, entre autres une architecture, une statuaire, et des rituels, à peu près partout ailleurs disparus en Asie continentale, semblaient par ailleurs comme un appel pour une approche très ethnographique. Cela n'allait pas sans me laisser dans une certaine perplexité. D'abord, parce que convaincu que la plupart des écrits sur cette partie d'Asie – depuis ceux des voyageurs « éclairés » jusqu'aux fiches des missionnaires-linguistes (qui proliférèrent curieusement dans ces parages durant la guerre) – avaient pêché par excès de culturalisme, rarement capables de se dégager d'une optique monographique et d'ouvrir la perspective, je m'étais, ainsi que je l'ai dit, préparé à une problématique très différente. Ensuite parce que je devais l'opportunité unique d'accéder à ce lieu (jusque-là interdit à tout étranger), certes pas à ma qualité de chercheur (qui sans être niée, ne pouvait être mise en avant sans risques), mais à une position d'expert pour les Nations Unies ayant à inventorier des problèmes sociaux dans une région ravagée par les guerres, et que, dans ce cadre, tout intérêt trop marqué pour les caractéristiques culturelles de ces sociétés m'était dans un premier temps en tout cas, reproché comme hors sujet, et partant comme suspect.

Puis au fur et à mesure que l'enquête a progressé, et que les contraintes de l'encadrement s'étant un peu relâchées (après de longs mois...), un travail plus ouvertement ethnologique a été possible, il m'est apparu que le rapport et la référence à la guerre, outre qu'ils commandaient des logiques sociales actuelles, éclairaient aussi cette persistance culturelle, voire rendaient intelligibles certaines caractéristiques ethnographiques mêmes. Ils permettaient de comprendre la « miraculeuse préservation ». Or, dans le même temps que je croyais apercevoir la raison du phénomène, celui-ci commença à se décomposer sous mes yeux, et continue aujourd'hui à se défaire rapidement, ajoutant, non sans paradoxe, le sentiment d'une vision éphémère à celui d'une insolite permanence. Dans les districts peuplés de populations Ta Oi et Katu, chaque semaine voit désormais l'abandon de longues maisons, voire le déménagement de villages entiers, descendus vers la plaine, en bord de route, et reconstruits selon des normes architecturales et sociales autres

(celles de la « majorité » lao). Ce processus, qui a souvent des effets tragiques (pourcentage élevé de pertes humaines) devrait selon les autorités être entièrement accompli d'ici l'an 2000.

Comment donc penser à la fois la participation de ces sociétés au cœur des guerres contemporaines et les apparentes « survivances » culturelles (pour reprendre l'expression consacrée d'un préjugé ancien), et comment analyser l'accélération soudaine du destin de leurs populations ?

L'hypothèse que je formule – provisoire à cette étape de ma recherche – pose que l'idée d'une identité guerrière, et les inversions de valeurs qui lui sont inhérentes, sont au cœur de ces questions et régissent pour une large part les pratiques sociales.

DES MARGES NÉCESSAIREMENT DANGEREUSES

Katu et Ta Oï (populations d'environ quinze à vingt mille individus dans chaque cas) sont doublement et indissociablement caractérisés comme « marginaux » c'est-à-dire non intégrés au développement du pays, par les autorités lao, et comme « guerriers » ou bellicistes par eux-mêmes et par les peurs exprimées à leur endroit par les Lao. Il s'agit là évidemment de notions idéologisées qui valent surtout comme jugements de valeur, mais qui en tant que tels régissent des comportements et des politiques.

Leur dite marginalité, comme celle d'autres peuples montagnards en Asie du sud-est continentale – qui forment ce qu'on a pu appeler des sociétés intercalaires (G. Condominas) entre les grandes sociétés étatiques des plaines (Birmans, Khmers, Lao, Vietnamiens, etc.) –, est une donnée constitutive de l'histoire locale. Ce qui est important à noter, en effet, est que contrairement à ce qui a pu s'écrire, ces populations ne sont pas en marge du système politique régional mais sont une marge à l'intérieur de ce système. Ils correspondent à ce que Denis Vidal (1995 : 135 sq.) dit du tribalisme en Inde : populations capables de maintenir une capacité d'autonomie à l'intérieur de systèmes politico-culturels dominants.

Appartenant à la vaste famille linguistique austroasiatique (branche katuique), dont la présence au sud-Laos est attestée depuis au moins deux millénaires (certains linguistes vont jusqu'à quatre mille ans), Katu et Ta Oï, de même que les autres groupes qui s'y rattachent, font localement figure d'autochtones. À ce titre, il semble que pour les Lao, comme pour les autres États avoisinants, ils aient longtemps assuré des fonctions essentielles.

D'abord une fonction symbolique importante. Tribut est donné à leur autochtonie : ils maîtrisent les puissances locales, les génies telluriques. De ce fait, les « khas » (terme péjoratif anciennement utilisé par les Lao pour désigner les divers groupes austroasiatiques) sont associés à tous les grands rituels des principautés lao : à Luang Phrabang on honore le grand frère « kha » ; à Vat Phu, grand temple du sud-Laos d'origine khmère, un buffle est sacrifié et offert rituellement aux « khas ». Du côté des Vietnamiens, les « Moï » (équivalent péjoratif au Vietnam) ferment l'univers mythico-religieux avec le contrôle des génies des forêts et des montagnes. Ils tiennent les confins de l'espace civilisé - et à ce titre on les craint.

Au-delà de l'aspect strictement symbolique, ces populations ont également servi dans l'histoire de différentiel culturel – sorte de repoussoir des civilisations des États lao, vietnamiens, khmers, et en même temps espace culturellement neutre ou neutralisé entre elles. On peut aussi voir une fonction économique : les populations « montagnardes » pourvoient la plaine en produits de la forêt ou en esclaves jusqu'à l'arrivée des Français (et même au-delà). Encore, une fonction stratégique essentielle : l'espace montagnard sera constamment utilisé et parcouru lors des grands conflits régionaux. Il y aura toujours nécessité d'avoir l'appui des populations montagnardes pour pouvoir traverser leur zone, et intérêt à disposer de leur connaissance de la forêt et de la montagne.

Si tout cela permet de comprendre le maintien des siècles durant de ces « marges minoritaires », cela ne contredit en rien leur caractère foncièrement dangereux, ni leur position de « négatif » au sein d'une structure locale. Ainsi dans le sud-Laos, l'opposition montagnards/gens des plaines, se renforce de celle entre essarteurs et riziculteurs,

et plus radicalement de celle entre communautés bouddhistes (le bouddhisme s'arrête pile au pied des montagnes) et sociétés « animiques » – pour reprendre l'expression risquée par Philippe Descola dont le premier mérite est de nous libérer de l'animisme dont personne ne veut sans jamais savoir par quoi le remplacer.

Dans le cas particulier des sociétés katuiques, les marges sont singulièrement dramatisées par les riziculteurs lao de Saravane qui y voient le lieu de toutes les violences physiques et spirituelles.

L'art de ces sociétés à manipuler des poisons redoutables est connu dans tout le Laos et alimente localement une veine mythique inépuisable ; de même leur familiarité avec des esprits mangeurs d'âmes. Mais c'est encore leur identité guerrière forte qui rend leur altérité inquiétante.

COMBATTANTS DE TOUJOURS

Les « minoritaires austroasiatiques » sont présents depuis très longtemps dans l'histoire des guerres étatiques de la région. Certaines fresques d'Angkor montrent des combattants « khas » incorporés à l'armée khmère (les Khmers sont eux-mêmes des austroasiatiques, mais « indianisés ») ; ce que confirment aussi les voyageurs chinois. Le fait des bataillons « montagnards » traverse l'histoire régionale des temps les plus anciens jusqu'à aujourd'hui. Mais les « montagnards », s'ils furent chroniquement enrôlés, sont célèbres aussi pour leurs rébellions contre les pouvoirs étatiques. Les armées vietnamiennes, chinoises, thaïes devront aller régulièrement mener des campagnes de répression dans la cordillère centrale. Ce seront toujours cependant des opérations ponctuelles, qui sitôt finies, abandonneront à nouveau les marches au règne des autochtones. La dynamique ambivalente de cette force « sauvage » que l'on essaye d'accaparer à son profit, tout en sachant qu'elle porte en elle une subversion potentielle, est, on le verra, encore au centre des préoccupations contemporaines.

La dernière et la plus longue de ces rébellions eut lieu contre le pouvoir colonial français, et eut pour cadre le plateau des Bolovens, dans la province de Saravane, ainsi que la partie adjacente de la Chaîne annami-

tique où je travaille, et où l'on en cultive le souvenir avec fierté et gravité. La révolte éclata en 1901, et se poursuivra, avec de multiples péripéties tragiques, jusqu'en 1936 – date à laquelle Kommadan, l'un des deux chefs historiques du mouvement, sera tué. Diverses raisons ont été données pour expliquer le soulèvement : cause initiale, un mouvement messianique ; causes matérielles (c'est la thèse des historiens marxistes) : le refus de la corvée et des taxes imposées par les colonialistes ; cause sans doute plus profonde : la volonté coloniale d'un contrôle intégral du territoire indochinois et le non-respect des marches historiques (d'où l'assassinat, entre autres, par les Ta Oï d'une mission géodésique française).

Toujours est-il que l'élimination de ces dernières marges ne sera pas obtenue, laissant la pénétration coloniale en Indochine inachevée à l'est de Saravane (dernier blanc sur la carte coloniale barré de l'inscription « territoires insoumis » jusqu'à la veille de la deuxième guerre mondiale). Dès 1945 Katu et Ta Oï accueilleront sur leur territoire la première base vietminh du sud-Laos. Sithon Kommadan, fils du rebelle tué par les Français, en prendra la tête, assurant ainsi une continuité symbolique, et contribuant à forger le mythe de la rébellion des Bolovens comme première geste nationaliste révolutionnaire au Laos (geste à laquelle, il faut le noter, aucun Lao ne prit part !). Puis, les mêmes populations durant la guerre américaine s'engageront massivement aux côtés des troupes du Pathet lao et du Vietcong, assurant notamment le ravitaillement des pistes Ho Chi Minh (en représailles de quoi tous leurs villages seront détruits au napalm et leurs champs passés aux défoliants).

Cette capacité à faire durer la lutte sur près d'un siècle, et surtout à fédérer des alliances entre villages, voire entre différents groupes dans une région, démentait l'un des fondements de l'analyse coloniale. Celle-ci, réifiant des distinctions ethno-linguistiques, souvent promues réalités administratives, postulait l'antagonisme naturel des tribus. Ce faisant, elle s'empêchait de voir que des idées circulaient à travers ces pseudo-frontières ethniques, et que, en dépit des hostilités supposées, des mobilisations inter-tribales pouvaient avoir lieu, ce que la révolte des Bolovens prouva. De même exagérant l'opposition, réelle mais non absolue, des montagnards avec les Vietnamiens ou les

Lao, les Français comme les Américains sous-estimèrent les possibilités d'alliance.

Plus fondamentalement, il semble que la nature du fait guerrier ait été mal perçue ou interprétée. Celui-ci est avant tout une valeur qui, cela aussi bien chez les Ta Oï que chez les Katu, classe les individus, les familles, les villages, procure une identité sociale, et participe rituellement de la reproduction de l'ordre naturel. C'est par ailleurs une activité réglée qui connaît essentiellement deux modalités d'exercice : l'une ordinaire qui reste au niveau local, l'autre extraordinaire qui fait prendre part à des conflits régionaux. Pour n'avoir pas compris son caractère réglé, les Français voudront mettre un terme à la « violence anarchique » au niveau local, s'attirant l'hostilité villageoise. Pour n'avoir pas cru en une possibilité de mobilisation régionale, ils ne sauront pas, dans cette partie d'Indochine tout au moins (hormis la constitution de quelques « bataillons moï ») – contrairement aux révolutionnaires vietnamiens – canaliser la violence guerrière de villages montagnards entiers.

LE FAIT GUERRIER COMME MARQUEUR IDENTITAIRE

Le fait guerrier trouvait son expression ordinaire parmi les sociétés katuïques au travers de cycles de vengeance entre villages dans une région bien circonscrite, comprenant la prise d'otages ou de biens et, pour certains villages, la pratique de la chasse aux têtes. Il s'agissait là de comportements codifiés, aptes à produire du capital symbolique pour le guerrier qui s'illustre en ces circonstances, et susceptibles de réinvestissements rituels au profit de sa famille et de ses ancêtres. A l'origine des vengeances, on trouve toujours une transaction marchande (de buffles, ou gongs, ou jarres - qui sont les trois attributs matériels du prestige montagnard) ou matrimoniale, réelle ou mythique, dans laquelle l'une des parties s'est estimée lésée (jarres fendues, buffle qui tombe malade, épouse qui meurt...). Les captifs l'étaient souvent pour dettes, et venaient grandir la « maison » qui les intégrait (les Katu comme les Ta Oï sont patrilinéaires et généralement patrilocaux, et une maison correspond le plus souvent à un segment de patrilignage).

La chasse aux têtes, pratiquée jusque dans les années 1950 par certains Katu (les Wa, à la frontière sino-birmane représentent l'autre groupe austroasiatique connu de chasseurs de têtes), avait une fonction rituelle particulièrement importante lors de l'édification de la maison commune du village (*rloong* ou *gural*), et lors des fêtes de secondes funérailles (où les morts accèdent à l'ancestralité). Les crânes offerts aux esprits de la montagne et de la forêt assuraient par ailleurs, lors des fêtes de printemps, la fertilité des champs et étaient la promesse de bonnes récoltes ; ils garantissaient également la réputation du village.

Partout aujourd'hui les sacrifices de buffles se sont substitués aux sacrifices humains. Ils représentent l'acte religieux culminant. Et le prestige d'une maison, ou celui d'un *rloong*, donc d'un village, apparaît immédiatement aux nombres des trophées qui ornent son toit. S'ils assurent des fonctions plus larges que les captifs sacrifiés (sacrifices privés pour conjurer la maladie, etc.), ils n'en restent pas moins, et ce vingt ans après la fin de la guerre du Vietnam, associés formellement, chez les Katu et les Ta Oi, à des rites d'affirmation d'identité guerrière et de compétition de prestige agonistique.

C'est que, tout en modifiant la modalité d'exercice de la violence les guerres contemporaines n'ont pas fondamentalement réussi à modifier les valeurs des montagnards katuiques. Certes, les guerres ont ouvert la société villageoise et ont créé une disparité d'expériences d'un individu à un autre. L'adhésion au combat a rendu tangible l'existence d'une société qui dépasse le seul groupe linguistique. Il y avait jusque-là une relative homogénéité du milieu humain et des trajectoires individuelles : au contraire, on trouve avec la guerre, quand on veut retracer des biographies, des trajectoires différenciées (même si elles sont souvent récurrentes) – entre, par exemple, ceux qui se sont battus autour du village, ceux qui ont rejoint des unités montagnardes mixtes (composées de divers groupes ethniques) et se sont battus un peu partout, ou ceux qui sont allés suivre une formation à Hanoï, etc.. De plus, dans le même temps ces sociétés, parce qu'à la pointe du combat « du bon côté », donc devant servir de modèles, ont été soumises à d'intenses campagnes idéologiques : campagne contre les « superstitions » durant la guerre ;

contre les cultes aux esprits, avec destruction des masques rituels (tandis que le bouddhisme dans les plaines était ménagé); campagne contre l'essartage, campagne pour l'application des « trois propretés »... Après 1975, le Vietcong resté un temps sur place tentera de lutter contre l'édification des longues maisons censées refléter une structuration sociale clanique et féodale, et surtout contre les sacrifices de buffles qui rejetaient ces sociétés « libérées » dans la nuit de la barbarie.

Mais du fait de leur engagement intense dans les combats de la libération nationale les montagnards de la haute-Sékong s'estimèrent au contraire sortis de cette position marginale infamante, héros du peuple pour les populations lao et vietnamienne, devant faire l'objet d'une reconnaissance internationale – censés aussi participer de plein droit à l'édification d'une société nouvelle en accord avec l'idéal socialiste pour lequel ils se sont battus. Et c'est parce que leurs valeurs guerrières étaient admises et célébrées, que les chefs lignagers katuiques – qui ont souvent eu un rôle décisif dans la mobilisation militaire des hauts-plateaux - voudront dès la fin de la guerre « marquer » leur prestige. Or, deux des formes les plus valorisées pour signifier le prestige dans la société katu (comme chez les Pacoh, ou les Ta Oi) sont la construction d'une longue maison et l'organisation de grands rituels avec sacrifices somptuaires de buffles (soumis à l'édification d'une maison commune au centre, lieu géométrique des rituels). C'est ainsi que des ruines des anciens villages, anéantis par les bombardements, vont surgir de superbes grandes maisons selon les plans anciens, et des *rloong* encore plus richement sculptés qu'auparavant, créant pour l'observateur pressé l'illusion de l'immuable.

Les autorités lao essayeront de s'y opposer, mais avec une énergie inégale, ne voulant pas heurter de front les anciens combattants, ni leurs fils qui composent une part importante des unités de l'armée nationale stationnées à Saravane ou Sékong. Elles leur proposèrent plutôt un plan de développement, avec un réaménagement des terres des hauts plateaux et des regroupements de villages le long de quelques pistes (comptant en profiter pour re-structurer les villages, cette fois sans longues maisons et sans maisons communes). Mais faute de financements, elles ne purent développer les infrastructures promises, et

durent des années durant laisser les districts reculés à eux-mêmes et à la célébration de leur prestige guerrier, ancien et renouvelé, toujours intact, toujours aussi inquiétant pour les populations des plaines.

DERNIERS GRANDS RITUELS OU LA GUERRE EST FINIE

En avril 1995, le *bouh vel*, fête (de printemps) du village de Ban K. a duré dix jours. Village emblématique de la civilisation katu, détenteur des deux *lakham* ou chaudrons de bronze protecteurs, village meneur des combats anti-français puis anti-américains, il célèbre l'achèvement de sa restauration sur le site ancestral, haut perché dans une vallée reculée. Il sacrifie à la lance treize buffles dans le grand style, dépense colossale compte tenu de sa situation de précarité alimentaire. Le sacrifice revêt toutes les formes des rites guerriers de jadis. Les villageois exécutent les danses sacrées autour du *rloong*, puis autour des buffles, sabres et boucliers au poing, portant à la poitrine avec ostentation leurs médailles de combattants du vietcong ou du pathet lao.

À ce rituel auquel j'assiste, sont aussi présents quelques fonctionnaires et des militaires originaires du village, dont des officiers. Certains prétendent devant moi désapprouver le fait d'être retourné au site d'origine, démarche rétrograde quand le gouvernement préconise de se rapprocher des vallées principales, et m'expriment un dédain du mode de vie villageois, notamment dans les longues maisons. Mais ils sont venus, et aucun ne se prononcera contre le rite, ni contre les sacrifices, pourtant officiellement interdits. Ils savent que la re-fondation du village est aussi la reconstitution du prestige attaché à Ban K., à son passé guerrier glorieux, et qu'ils en tirent des bénéfices symboliques jusque dans leur réputation au sein de l'armée nationale. Ils seront les premiers à manier la lance, et développeront pour mon information toute une mythologie, intégrant beaucoup d'éléments contemporains, qui attestent les pouvoirs exceptionnels attachés aux guerriers/soldats de Ban K.

Ce sera en fait la dernière démonstration identitaire forte du village. En mars 1996, Ban K. n'existe plus. De mauvaises récoltes (les sols, très dégradés par les bombardements ont des rendements

médiocres, aggravés par une réglementation racourcissant les cycles de jachères sous prétexte de préservation de la forêt), un début de disette, des pressions morales au travers des fonctionnaires issus du village, des promesses de vie meilleure, ont raison de la résistance des anciens. Le village est abandonné, la population regroupée dans la plaine à huit jours de marche, en bord de route, dans des baraquements. L'épopée s'achève.

Le déménagement signifie surtout la fin de cette possibilité d'affirmer une identité ethnique et historique comme groupe social guerrier pourvu d'emblèmes monumentaux (longues maisons, maisons communes, etc.). Il comble à cet égard la volonté du pouvoir de casser toute légitimité guerrière qui échapperait au canal de l'armée : seule cette dernière peut revendiquer la libération du pays. La guerre est finie, et il s'agit désormais pour l'Etat d'effacer toute reconnaissance de dette à l'endroit des minorités (qui en 1975 représentaient les deux-tiers des effectifs de l'armée de libération), et de désamorcer en leur sein toute velléité de poursuivre en un projet social indéfini des désirs de combats qui, dans un contexte d'amertume, pourraient se retourner contre lui.

Les montagnards de la haute-Sékong, ces « marginaux » qui avaient su préserver en même temps que leurs territoires leur espace identitaire, sont désormais en voie d'être formellement intégrés, c'est-à-dire cette fois marginalisés pour de bon au sein de l'identité lao. L'aide internationale (agences des Nations Unies, Banque mondiale, ONG...) y contribue, qui a permis ces dernières années le financement et la mise en place effective de projets de développement pour la réduction des « marges », projets qui jusque-là étaient restés fictifs. Comme de juste, le discours de l'anthropologue-consultant qui préconise le non-déménagement des villages se heurte à l'hostilité des autorités et à l'incompréhension des villageois.

Alors, à l'instar de l'administrateur de jadis qui faisait des clichés pour l'exposition coloniale, l'ethnographe consciencieusement photographie et dissèque pour la science.

Goudineau Yves. (1997)

Des survivants aux survivances : quelle ethnographie en zone
démilitarisée ?

In : Agier Michel (ed.), Augé M. (pref.) Anthropologues en
dangers : l'engagement sur le terrain

Paris : Jean-Michel Place, (30), 51-62. (Les Cahiers de
Gradhiva ; 30). ISBN 2-85893-300-6