

La production du discours identitaire chez les Hmong de Guyane française

Marie-Odile GÉRAUD*

La recherche en anthropologie s'interroge à l'heure actuelle de manière récurrente sur la question de l'identité culturelle. Les ethnologues se tournent le plus souvent vers l'étude de populations minoritaires, en proie à la domination d'ensembles sociaux plus vastes, pour tenter de saisir ce qui définit fondamentalement ces groupes, tant de manière intrinsèque qu'en réaction à un processus d'acculturation, voire d'intégration. Le présent article se donne en ce sens un objet d'étude classique : la communauté des Hmong, réfugiés laotiens, installés en Guyane française. La question de l'« identité culturelle hmong » sera ici centrale mais en aucun cas dans le dessein d'en donner une définition en soi. Le discours sur l'identité, au sein du groupe hmong comme dans toutes les sociétés où il a cours, possède une origine sociale, des porte-parole, un contenu caractéristique. En ce qui concerne les Hmong de Guyane, ce phénomène a pris récemment un tour particulier. C'est la production de ce discours sur l'identité qui sera le sujet de cette réflexion visant à interroger le contexte de son apparition, les différentes stratégies sociales qui s'y expriment et les modifications que ce discours engendre dans la communauté.

LES HMONG DE CACAO : AU-DELÀ DES IDÉES REÇUES...

À la fin de l'année 1977, une centaine de familles hmong encadrées par des missionnaires catholiques arrivent en Guyane. Le voyage a été entrepris depuis les camps de Thaïlande où elles avaient trouvé refuge après la prise de pouvoir au Laos du parti communiste Pathet Lao. Le gouvernement français, en accord avec le Conseil général

* *Ethnologue, université Paul-Valéry (Montpellier-III).*

de la Guyane, les destine à s'installer en pleine forêt, au lieu-dit Cacao, pour y construire un village et s'y consacrer à l'agriculture¹. Dès lors s'attachent à cette communauté des images véhiculées surtout par la presse guyanaise et métropolitaine, encore communément répandues aujourd'hui. Cacao serait un morceau de Laos arraché à l'Asie, une clairière isolée par la barrière naturelle de la végétation, un milieu préservé où les Hmong auraient retrouvé et poursuivi, à l'abri de toute pollution culturelle, une existence faite de tradition momentanément interrompue par la guerre au Laos.

Ces idées reçues ne résistent pas à la confrontation avec la réalité. Le passé laotien des Hmong témoigne de trajectoires diverses. L'origine géographique, l'appartenance confessionnelle, la nature de l'activité professionnelle et le degré d'intégration à la société laotienne sont autant d'éléments qui contribuent à une relative hétérogénéité de cette population. Issue de la guerre qui a frappé et jeté dans l'exode des individus de toutes conditions, la situation actuelle est également la conséquence de la volonté des missionnaires. Leur but quasi explicite était de prélever un « échantillon » de la société hmong représentatif de ses multiples facettes afin de sauvegarder l'intégralité de cette culture et de lui permettre d'évoluer de manière autonome en Guyane. On pensa ainsi à représenter plusieurs clans pour permettre le maintien au sein du village de l'échange matrimonial, fondé sur l'exogamie clanique. Cacao n'est donc pas la reproduction d'un village qui aurait existé au Laos mais la reconstruction d'une communauté artificiellement réunie².

Que penser du prétendu isolement du site ? Les Hmong de Cacao se rendent au marché de Cayenne, distant de 70 kilomètres, deux à trois fois par semaine au moins depuis 1984, et reçoivent chaque fin de semaine la visite de nombreux touristes. Le rapport constant qu'ils entretiennent à la ville découle de la nature même de leur activité économique : ils sont devenus les maraîchers de la Guyane et toute leur production est destinée à la vente. On ne peut donc considérer leur pratique agricole comme traditionnelle, en continuité avec un modèle initial laotien. Il est abusif en outre d'assimiler les Hmong à d'éternels paysans : la guerre et, auparavant, les premières tentatives

¹ Il existe trois villages hmong en Guyane : Cacao, Javouhey créé en 1979 sur la commune de Mana et Rocoucoua en 1989 sur la commune d'Iracoubo. La communauté hmong de Guyane s'élève à l'heure actuelle à environ 1400 personnes (respectivement 700 à Cacao, 600 à Javouhey et 100 à Rocoucoua) dont plus de la moitié sont nées en Guyane.

² La notion de village n'a d'ailleurs guère de sens dans l'organisation sociale et spatiale des Hmong en contexte traditionnel (LEMOINE, 1972 : 33).

d'intégration nationale avaient déjà bouleversé l'organisation économique traditionnelle que, d'ailleurs, certains Hmong de Cacao n'ont quasiment jamais connue.

Il n'est pas davantage possible de parler d'isolement social : les Hmong de Cacao entretiennent des liens permanents avec ceux établis en Guyane dans les villages de Javouhey et Rocoucoua, aussi bien qu'avec les groupes installés en France métropolitaine, aux États-Unis d'Amérique, ou restés en Thaïlande. Conversations téléphoniques, visites mutuelles, envois de paquets et de mandats postaux : plus que de simples relations entre parents, il s'agit de véritables liens fonctionnels, nécessaires parfois à la reproduction du groupe. Les Hmong de Guyane sont amenés en effet, quelquefois par nécessité, à prendre femme au sein des autres communautés de la diaspora.

Le réseau ainsi tissé et entretenu permet d'échanger nouvelles, biens, épouses. Plus encore, il favorise la circulation des personnes entre les diverses régions où résident des Hmong. La population de Cacao n'est composée que pour 40 % de familles présentes à la création du village et les autres viennent de France métropolitaine, de Javouhey et, pour quelques-unes d'entre elles, directement de Thaïlande. Les départs de Cacao s'effectuent en direction de la France ou des États-Unis. Cette mobilité géographique et professionnelle, que l'on observe de manière récurrente parmi les Hmong de la diaspora, pourrait être qualifiée d'instabilité dans la stabilité. Car si l'on se déplace fréquemment, pour se réinstaller à chaque fois, on ne se rend jamais qu'en des lieux où résident d'autres Hmong et où l'on possède des parents. L'espace de l'exil, qui s'étend sur des continents, se ramène à des points de relais d'un immense réseau qui jette des ponts entre Bourges, Cacao, Toulouse, Javouhey, Fresno ou Minneapolis aux États-Unis, etc. D'un certain point de vue, Cacao est une plaque tournante qui accueille des familles hmong et s'en sépare tout aussi régulièrement³.

Ces échanges procèdent d'un fort sentiment d'appartenance au groupe qu'ils contribuent par ailleurs à entretenir. Mais alors qu'ils semblent assurer la cohésion de la communauté hmong à travers le monde, ils

³ Entre 1975 et 1981, environ 100000 Hmong du Laos, soit le tiers de l'ethnie présente dans ce pays, prirent le chemin de l'exil pour se rendre le plus souvent en Thaïlande. 70000 d'entre eux partirent vers l'Occident de 1976 à 1982, essentiellement vers les États-Unis d'Amérique et la France, où l'on en dénombrait à l'heure actuelle respectivement 100000 et 10000. Un million de Hmong résideraient encore en Asie du Sud-Est (Viêt-nam, Laos, Thaïlande) et entre 4 à 7 millions dans le sud de la Chine.

provoquent surtout la confrontation de modes d'existence fort différents, à l'origine précisément des nouvelles interrogations comme celle sur l'identité. Dans la diaspora en effet, les Hmong se trouvent insérés dans des contextes sociaux non seulement très éloignés de ceux qu'ils ont connus au Laos, mais en outre fort divers selon le pays d'accueil : ils peuvent être tour à tour prolétaires ou agriculteurs, vivre au sein du lignage ou repliés sur la famille nucléaire, habiter en HLM ou dans un village, etc. C'est donc une différenciation sociale, due à l'intégration économique, qui s'opère pour les Hmong dans l'émigration et dont ils prennent conscience au travers des contacts qu'ils entretiennent entre eux. Les Hmong de Cacao eux-mêmes sont amenés à se définir en relation avec les autres Hmong et c'est dans cette configuration particulière que va se nouer la question du discours identitaire.

Au-delà des idées reçues sur le village de Cacao, c'est donc bien la relative intégration des Hmong à l'économie de marché dont il faut faire le constat. Toutefois, le village présente à première vue des signes de « traditionnalité » : certaines personnes portent encore le costume hmong, les femmes sont revêtues de la jupe laotienne aux couleurs éclatantes. Les maisons de bois sur pilotis, les objets de vannerie qui traînent çà et là, tout contribue à l'illusion du « pittoresque » qui ravit tant les Hmong de France que les touristes métropolitains et guyanais⁴. Or, malgré les apparences, le désir d'occidentalisation est bien présent dans les aspirations des Hmong de Cacao et l'on observera dans cette volonté de se « moderniser » un des effets immédiats des contacts permanents entretenus avec les Hmong installés en ville. À l'exemple de ceux qui habitent la France ou les États-Unis, les Hmong de Cacao tentent de s'approprier ce qui à leurs yeux représente la modernité occidentale. Il ne s'agit pas tant d'objets techniques, qu'ils utilisent quotidiennement, tels qu'appareils électro-ménagers, instruments audiovisuels ou véhicules perfectionnés, que de comportements associés aux modèles urbains français ou américains que tous connaissent pour avoir séjourné dans ces pays en rendant visite à des parents. Les jeunes gens en particulier revendiquent la possibilité d'avoir des loisirs comparables à ceux qu'offre la ville : cinémas, boîtes de nuit, sports nouveaux comme le

⁴ Depuis l'installation des Hmong, les touristes métropolitains sont les plus nombreux à se rendre dans le village présenté par tous les dépliants touristiques comme une des « curiosités » de la Guyane. Les Guyanais sont plus réservés : ils ne disent venir à Cacao que pour « le fleuve, les paysages ». Le village en lui-même est présenté comme inintéressant.

*jogging*⁵. Le référent est explicitement la Métropole ou les États-Unis. En aucune manière la Guyane n'est évoquée à ce titre : trop arriérée, trop peu peuplée, selon les Hmong, elle fait figure de France par défaut et ne constitue guère pour eux qu'une imitation affadie d'un modèle extérieur, seul digne d'intérêt. De manière significative, Cayenne ne représente pour les habitants de Cacao qu'un lieu de travail et de ravitaillement, et les jeunes gens reconstituent maladroitement certains loisirs dans le village plutôt que de s'y adonner à Cayenne. En bref, le rapport des Hmong à la modernité ne doit quasiment rien à la société guyanaise.

LES HMONG ENTRE VILLE ET CAMPAGNE

Les Hmong de France et des États-Unis apparaissent ainsi comme des médiateurs efficaces dans le rapport à l'Occident et à ses valeurs. Or, contre toute attente, ce n'est pas tant en répondant à cette volonté de connaître le monde moderne qu'ils bouleversent les conceptions des Hmong de Cacao mais en tenant un discours nouveau sur la tradition. Ces Hmong de Métropole rendent visite à leurs parents de Cacao, notamment durant les vacances d'été. Les nouveaux arrivés sont accueillis avec faste. Leurs hôtes ne manquent pas d'abattre un zébu et de convier l'ensemble des villageois à ce repas. Et les visiteurs ne se lassent pas d'immortaliser grâce à l'appareil photo ou au caméscope ces réjouissances dont ils sont les vedettes et les spectateurs admiratifs. Car ces Hmong de la ville sont unanimes : tous s'émerveillent de pouvoir retrouver à Cacao la « vraie vie des Hmong »⁶. L'enthousiasme à filmer, à photographier les expressions de la « coutume », comme le repas offert au village, les vieilles personnes en costume hmong, les maisons sur pilotis, témoigne d'un intérêt explicite pour une tradition dont le référent serait le passé laotien des Hmong. Mais sont jugées également dignes de figurer sur la pellicule des scènes d'un autre genre, les jeux d'enfants hmong au

⁵ Un événement récent a confirmé ce désir de modernisation commun à tous et pas seulement aux jeunes Hmong : lorsque les maisons édifiées en 1977 ont pu, grâce à des subventions, être remplacées par des constructions neuves, les Hmong ont souscrit de manière enthousiaste au projet. Ils vantent l'aspect fonctionnel, moderne des nouvelles maisons et s'attachent même à les décorer « à l'occidentale », pratique rare jusqu'alors.

⁶ Un jeune Hmong récemment arrivé à Cacao pour y vivre m'a tenu par exemple les propos suivants, largement représentatifs : « Ici à Cacao, on retrouve la vraie vie des Hmong, c'est comme au Laos. C'est bien, on voit comment c'était avant. T'as les poules, les cocotiers, les petits Hmong, c'est comme une carte postale. Les Hmong avant, ils étaient paysans et ici c'est pareil. C'est la vie de la campagne. La nuit, les coqs empêchent de dormir. Mais c'est bien, ça fait du bien de vivre ici. »

milieu des poules, la vente des légumes au marché de Cacao, et même le travail des champs, en bref l'existence quotidienne à Cacao.

Ces Hmong venus de France valorisent bien moins la permanence d'un passé laotien que la ruralité, nécessairement exotique à leurs yeux d'urbains. Lorsqu'ils désignent Cacao comme « traditionnel », ils ne se réfèrent pas tant à des survivances culturelles qu'à un mode d'existence rustique. La dimension proprement moderne d'une activité agricole tournée vers le marché ne semble pas s'opposer à ce que l'homme de la campagne soit nécessairement homme de la tradition. Les Hmong de France mettent ainsi en œuvre des dispositions qui procèdent bien plus de leur qualité de citoyens en provenance de pays occidentaux que d'une appartenance culturelle. Tout d'abord parce qu'ils associent sans discernement monde rural et tradition. Mais également parce que leur jugement se fonde sur des catégories esthétiques occidentales modernes où le beau naît du pittoresque que l'on traque jusque dans la vie quotidienne : les touristes guyanais et européens visitent Cacao à la recherche d'images qui répondent aux mêmes critères. En d'autres termes, la conception que les Hmong de France ont de la tradition traduit leur insertion dans la société occidentale : ils ont intégré les valeurs du monde moderne jusque dans la représentation de l'univers rural.

Il est nécessaire de s'interroger alors sur la manière dont cette conception de la coutume et de l'idéal de vie paysan est reçue par les Hmong de Cacao. Certes, ces Hmong en visite ne sont que de passage et leur influence pourrait n'être que superficielle. Or, il nous faut prendre en compte la présence à Cacao de Hmong également originaires de France, mais qui ont fait le choix de s'installer dans le village. Le discours comparable qu'ils tiennent sur la nostalgie des origines en acquiert une réelle force et donne naissance à des attitudes nouvelles pour les Hmong face à leur propre culture.

Depuis 1984 environ, date de pleine expansion du maraîchage, des familles quittent la Métropole pour la forêt équatoriale⁷. Toutes

⁷ Quelques chiffres donneront un aperçu de l'ampleur des mouvements migratoires.

Arrivées et départs peuvent être estimés respectivement ainsi :

de 1977 à 1980	arrivées : 600 personnes	départs : 110
1981	20	75
1982	120	170
1984	40	20
1985-1986	0	160
de 1987 à 1991	100	170

Un quart au moins des familles qui se sont rendues en Guyane entre 1987 et 1991 sont formées de Hmong qui ont déjà eu une expérience de la Guyane, où ils étaient venus en 1977 pour partir vers la Métropole quelques années plus tard. On peut par ailleurs évaluer à quatre ou cinq ans la durée moyenne de séjour à Cacao.

partent de France pour échapper entre autres à une situation jugée socialement insatisfaisante. Pour les plus âgés, il s'agit d'éviter un processus de prolétarianisation, vécu sur mode de la dévalorisation sociale⁸, surtout s'ils ont été scolarisés au Laos, ce qui les vouait à devenir les représentants hmong d'une couche administrative et urbaine. Pour les plus jeunes qui ont suivi une scolarité française et obtenu des diplômes, généralement le baccalauréat, le désir est manifeste de tirer avantage d'un titre encore rare à Cacao alors que déjà dévalué en Métropole où il ne donne lieu à aucune intégration professionnelle satisfaisante. Cacao leur offre donc la possibilité de s'adonner à un mode d'existence valorisé. La petite production familiale en est une des modalités : plus que l'agriculture, l'indépendance dans l'organisation du travail représente un idéal pour les Hmong qu'ils opposent au salariat. Certains d'entre eux avaient acquis en France une formation professionnelle et occupaient des emplois stables et correctement rémunérés. Mais la condition ouvrière, notamment la soumission à une hiérarchie dans le travail, est présentée comme difficile à vivre. Le désir d'éviter ce type de contrainte constitue un des attraits majeurs de la vie à Cacao.

Certains des nouveaux venus utilisent un petit capital scolaire pour occuper des postes d'instituteurs ou de responsables administratifs à la mairie de Cacao⁹. Il s'agit pour eux également d'accéder à des emplois socialement valorisés auxquels ils n'auraient pu prétendre en Métropole. Ils occupent ainsi des positions élevées dans la hiérarchie sociale du village. La promotion par acquisition d'un capital scolaire constituait déjà au Laos une revendication et un des effets de l'intégration nationale. À l'heure actuelle, les Hmong de Cacao se représentent encore l'école comme la clé de l'avenir du village en ce qu'elle permettra aux jeunes de diversifier et moderniser les activités économiques, en créant par exemple des industries basées sur la production agricole. Une nuance doit donc être apportée à la hiérarchisation des situations professionnelles établie sur la base du clivage entre production indépendante et travail salarié : les emplois de bureau, comme ceux de la Fonction publique, sont sans aucun doute prestigieux et ne sont pas associés à un salariat dévalorisant. Ces postes nécessitent en effet des compétences rares, comme la maîtrise de la langue et de la culture françaises, et procurent du pouvoir car on y traite avec une société globale dispensatrice de subventions.

⁸ La représentation du salariat comme dévalorisation sociale a été étudiée dans le cas des Hmong de France par HASSOUN (1988 : 35-53).

⁹ En 1991, Cacao comptait une vingtaine d'emplois publics occupés par des Hmong, emplois municipaux pour l'essentiel, à l'exception de cinq postes d'instituteurs.

Qu'en est-il des premières impressions des nouveaux arrivés à Cacao ? Très généralement, ils apprécient de rejoindre les membres de leur lignage ainsi que de se retrouver entre Hmong dans un village dont la gestion interne est relativement autonome. Mais alors qu'un certain nombre d'entre eux ne manifestent d'intérêt explicite que pour la liberté retrouvée dans le travail et la cohabitation harmonieuse avec ses parents et semblables, d'autres se distinguent en mettant en avant, selon leur expression, le « désir de se ressourcer », de « revenir à la tradition ». Ils se caractérisent également par leur formation : ils sont tous issus de couches scolarisées, soit au Laos, soit en France. Grâce à ce capital scolaire, certains d'entre eux occupent dans le village, comme on vient de le voir, des positions spécifiques d'intermédiaires avec la société globale, qu'ils soient détenteurs de compétences relatives à la gestion du village (comme le personnel de la mairie), ou bien dispensateurs d'un savoir propre à la société occidentale (comme les instituteurs).

Certes, les compétences scolaires de ces Hmong ne se traduisent pas systématiquement en bénéfiques professionnels. Mais elles leur confèrent à tous les repères qui les définissent socialement : en attente d'occuper ce type d'emplois administratifs ou en « rupture » de la société moderne, ils ne sont agriculteurs que de façon transitoire ou bien pour retrouver un temps, selon leurs propres termes, « la vraie vie de paysan des Hmong ». Ce groupe se caractérise donc par sa formation, son degré d'intégration à la société occidentale au plan professionnel entre autres et son statut d'intermédiaire : il constitue à Cacao une élite sociale et professionnelle et se juxtapose ainsi à des élites plus anciennes dont la spécificité sera analysée par la suite.

LE NOUVEAU DISCOURS SUR LA TRADITION

Deux thèmes ressortent du discours de cette nouvelle élite : les Hmong de Guyane sont des paysans, puisqu'ils travaillent la terre, et sont en tant que tels détenteurs des véritables valeurs de la tradition. Le raisonnement est similaire à celui des Hmong de la ville qui vivent le plus souvent leur visite à Cacao comme un retour enchanté à leurs origines. Mais dans un deuxième temps, les Hmong de France regrettent, parfois sur le mode du reproche, que ceux de Guyane manifestent un désir d'occidentalisation et délaissent en quelque sorte les traditions dont ils devraient être les gardiens.

Cette attitude révèle une double volonté, de célébration de la tradition mais aussi d'enfermement dans la tradition, qui procède d'une vision de la coutume que l'on pourrait expliciter ainsi : les êtres ne se réalisent pleinement qu'en s'ajustant aux limites de la tradition, qu'en

se nourrissant d'elle. La tradition est la matrice en dehors de laquelle les individus ne sauraient exister. Il est donc indispensable de la préserver, de se conformer indéfiniment à ses règles. L'affirmation de soi face à la société globale passe par la défense et l'illustration de cette coutume qu'on se doit de sauvegarder contre toutes les agressions extérieures. On peut reconnaître ici la thématique du Romantisme, qui fut une des sources d'inspiration essentielle des idéologies nationalistes européennes depuis la fin du XVIII^e siècle. Loin de représenter une réaction traditionaliste, dirigée contre les effets de la déperdition culturelle, la sacralisation de l'« identité » chez les Hmong, comme sans doute dans le reste du tiers monde, n'est en fait que l'expression d'un processus d'acculturation idéologique à l'Occident moderne et à certaines de ses valeurs cardinales. Philosophes comme anthropologues ont en effet depuis longtemps montré que la tradition ne devient l'objet d'un sujet — objet de critique et de réforme avec les Lumières, objet de nostalgie avec le Romantisme — que lorsque le point de vue du sujet a pu apparaître, dans le cadre précisément de ce processus d'« arrachement » à la tradition, constitutif de la modernité occidentale et corrélatif à l'émergence de l'individu comme valeur¹⁰.

À Cacao, cette volonté de forger une « identité » autour du maintien de la « tradition hmong » tente aujourd'hui d'être mise en pratique. L'apprentissage de la langue hmong, déjà instauré par les missionnaires, a été renforcé à l'école, alors même que la langue quotidienne des élèves est justement le hmong et qu'ils n'apprennent le français qu'en classe¹¹. Autre exemple : un Hmong représente sur place le centre socioculturel de la commune de rattachement de Cacao et organise des cours de langue hmong ainsi que des ateliers d'artisanat traditionnel (vannerie, art de la forge).

Dans le cadre de cet exposé, on peut souligner un des aspects contradictoires de ce discours qui éclaire certains processus de différenciation sociale dans la communauté villageoise. Les Hmong de France parlent de tradition paysanne non seulement à ceux de Cacao, mais également à des « néoruraux », des Hmong au passé

¹⁰ Sur ces questions, parmi les travaux récents, mentionnons les ouvrages de FINKIELKRAUT (1987), RENAUT (1989), LEGROS (1990), ainsi que naturellement les recherches de DUMONT (1983, 1991).

¹¹ Le discours identitaire conduit parfois à des positions extrêmes. Ainsi, un instituteur hmong s'est élevé contre les enseignants métropolitains qui s'inquiètent des difficultés scolaires des élèves, pour demander que les raisons de cet échec massif — le bilinguisme, les conditions matérielles peu propices à l'étude, la participation des enfants au travail des champs, soient non plus dénoncées comme inhérentes à la situation sociale mais considérées comme des « signes d'identité culturelle » et prises en compte en tant que telles.

récent de prolétaires qui, comme eux, ont décidé de s'installer dans le village. Ces nouveaux agriculteurs acceptent fort bien de jouer le rôle de « véritables paysans ». Ils tiennent cependant à manifester qu'ils sont plus « évolués » que les Hmong de Cacao. Et significativement, les tenants du discours identitaire affichent des conceptions semblables. Tout en célébrant la ruralité, ils déprécient le mode de vie rudimentaire des Hmong de Guyane : la tradition est tour à tour valorisée et dénigrée. Les Hmong de France, agriculteurs ou fonctionnaires, jugeront la gestion du village « trop arriérée », selon leur expression, au regard de ce qu'ils ont connu en Métropole. Autre exemple, ils parleront spontanément français entre eux, alors que les Hmong de Cacao ne communiquent que dans leur langue maternelle. Le clivage entre arriéré ou rural et civilisé ou urbain, qui existait déjà au Laos, est très largement partagé, y compris par les Hmong de Cacao qui ont intériorisé le regard porté sur eux. Reste à savoir quelles sont les réactions de ces derniers à la nouvelle image qu'on leur offre d'eux-mêmes en examinant le cas des élites anciennes puis celui de la communauté villageoise dans son ensemble.

LES RÉACTIONS DES HMONG DE CACAO AU DISCOURS SUR L'IDENTITÉ

Le village de Cacao a toujours comporté une petite élite sociale constituée d'anciens élèves des missionnaires formés au Laos. Ils ont été les premiers à se sentir concernés par le discours des nouveaux venus. Leur attitude s'explique par leur statut au sein du village. Leur pratique du français les a propulsés lors de l'arrivée en Guyane à des positions clés : ils assurent la gestion de la coopérative, discutent l'organisation et le financement des programmes agricoles à Cacao, prennent en charge l'administration municipale. Ils ont été habilités par le groupe pour en être le porte-parole. Cette désignation d'intermédiaires a été considérée comme une concession faite au système extérieur, afin de permettre l'autonomie interne du groupe hmong et sa reproduction. Le pouvoir de ces personnages, considérable, est fondé sur des compétences modernes, mais ne s'exerce qu'au nom du respect de l'ordre traditionnel. Respecter la tradition consiste également à la sauvegarder : sous l'impulsion essentiellement du Père Bertrais, véritable ethnographe de la culture hmong, qui a consacré des ouvrages aux pratiques traditionnelles et surtout qui a établi un dictionnaire hmong-français (BERTRAIS, 1979), ces intellectuels locaux œuvrent à leur tour pour préserver à Cacao ce qu'ils appellent l'« essence de la culture hmong » : une activité de collecte, de transcription et d'édition des traditions orales, mythes, chants de mariage ou de funérailles, séances chamaniques, a été entreprise. Sur

ce point, les élites anciennes ont incontestablement trouvé un terrain d'entente avec les nouveaux arrivés bien que — nous y reviendrons — les deux groupes n'aient pas la même conception de la tradition et qu'ils se trouvent désormais en concurrence pour certains emplois administratifs.

Demandons-nous à présent comment ce discours identitaire est reçu, non plus seulement par les « élites » de Cacao, mais par la grande majorité des villageois. La folklorisation de certaines pratiques, notamment celles liées aux fêtes de Nouvel An, n'est pas étrangère aux Hmong de Cacao. Elle a été déjà amorcée au Laos, et se retrouve de manière générale parmi les communautés de la diaspora, indissociable des moments festifs destinés aux Hmong eux-mêmes ou bien aux touristes. Par ailleurs, la notion de tradition, définie par les missionnaires, est largement partagée. Toutefois, elle ne correspond pas tout à fait à la représentation que s'en donnent les nouvelles élites. Elle comprend en priorité, selon les Pères, tout ce qui relève de la tradition orale, les chants et mythes, des pratiques le plus souvent abandonnées, chamanisme, rituels de funérailles ou de mariage ainsi que des objets qui se réfèrent uniquement au passé laotien du groupe. La volonté de constituer un « patrimoine culturel » hmong n'a pour but que d'en perpétuer le souvenir à l'usage des Hmong eux-mêmes, en aucun cas de transformer ces traditions en folklore, en spectacle.

Au contraire, les nouveaux arrivés en Guyane désignent comme tradition des pratiques qui ne font plus référence à un passé révolu mais qui participent d'un présent vivace en Guyane, et que les Hmong de Cacao perçoivent parfois comme des signes d'arriération. Car, s'ils acceptent la nécessité de préserver les traditions, au sens des missionnaires, ils désirent également le développement économique du village, l'assurance de revenus confortables et l'accès à des comportements, des modèles de consommation qui symbolisent l'entrée dans le monde occidental. Aussi comprennent-ils difficilement que leur quotidien rural, qu'eux-mêmes jugent « peu évolué » par rapport au modèle urbain, soit valorisé justement parce que « non moderne » et que les Hmong de France reconnaissent la tradition dans cette prétendue absence de modernité.

Ainsi donc, fierté et gêne caractérisent les réactions des Hmong de Guyane au discours identitaire : ils se sentent flattés d'être les « vrais » Hmong mais accueillent avec perplexité certaines modalités de la revitalisation culturelle ou n'en voient aucunement la nécessité. C'est ainsi que certains efforts pour préserver et transmettre la tradition restent sans effet : le délégué hmong du centre socioculturel, déçu de ne susciter à Cacao aucune prise de conscience identitaire manifeste, a récemment décidé de repartir en France après avoir

investi en Guyane tous ses espoirs pour le renouveau de la communauté hmong.

LES FONCTIONS SOCIALES DU DISCOURS SUR L'IDENTITÉ

Les réactions qu'engendre le discours identitaire parmi les Hmong de Cacao sont parfois mitigées. Mais, de manière générale, aucun des villageois n'est indifférent à ces propos. Ils revêtent une réelle fonction sociale sur laquelle il convient de s'interroger avant d'analyser les conséquences de ce nouveau rapport à la tradition au sein de la communauté.

Le discours identitaire produit par les nouvelles élites s'appuie sur une valorisation de la tradition déjà opérée par les missionnaires. Mais, et c'est la différence fondamentale entre ces deux conceptions, préserver la coutume, pour les Pères, revient à permettre au groupe d'échapper à toute influence, à tout contact. La tradition peut être interprétée dans cette perspective comme repli sur soi contre le monde extérieur. En revanche, pour les élites qui viennent de France, la tradition sert à définir le groupe certes de manière exclusive, mais afin qu'il s'affirme face aux autres : le discours sur la tradition n'est plus au seul usage de la communauté. Il a pour fonction de donner une identité au groupe face à d'autres groupes déterminés pareillement en termes de spécificité culturelle. Le rapport à soi ne se détermine donc ici que dans le rapport aux autres. La folklorisation ne concernait jadis que des pratiques et des moments particuliers de l'existence : désormais, on n'est soi-même qu'en offrant aux autres le spectacle de sa propre culture.

Ainsi tout peut-il être folklorisé, et toute tradition transformable en objet de consommation. Le discours identitaire présente donc la particularité de valoriser le passé et l'archaïque tout autant que le progrès, car il offre la possibilité d'un développement économique basé par exemple sur le tourisme. C'est sans aucun doute une des raisons majeures de l'intérêt que les Hmong portent à ces conceptions. Car, même s'il existe des résistances sur certains points de détail, et notamment l'impossibilité pour les Hmong d'ériger un quotidien rudimentaire en valeur culturelle, le discours sur la tradition est reçu également comme porteur de modernisation. Cette dualité est d'autant plus efficace que le village se trouve dans une impasse économique : le maraîchage est lucratif, mais le marché de Cayenne est saturé, l'exportation non rentable et les débouchés dans l'industrie agricole inexistant. L'avenir du village semble menacé et menaçant lorsqu'il prend la forme d'un exode vers la ville où les Hmong se savent peu armés pour prétendre à des emplois satisfaisants. L'organisation

communautaire du village, qui assure du travail à tous, leur semble préférable. En outre, les jeunes Hmong manifestent de plus en plus de réticences à travailler aux champs. Aussi la carte du tourisme apparaît-elle pour beaucoup comme une solution pour le développement économique de Cacao. Et qui pourrait, mieux que ces Hmong originaires de Métropole, donner des indications sur les attentes des touristes ?

Le rôle des élites anciennes dans la diffusion de ces nouvelles conceptions est fondamental. Les nouvelles élites n'ont pas de légitimité traditionnelle : elles arrivent d'une société extérieure et se sont constituées non pas sur la base d'une délégation qui procède d'une décision collective mais sur des compétences modernes. Par ailleurs, elles ne détiennent aucun statut d'autorité traditionnellement reconnu : elles appartiennent à une classe d'âge exclue du pouvoir et de la connaissance des coutumes. Elles ne peuvent pas non plus tirer leur légitimité d'une expérience durable du village et de la Guyane. Seul le discours sur l'identité constitue pour ces élites une manière d'affirmer leur position, car il semble se soumettre au respect de la tradition et des Anciens et leur permet, au nom de la coutume, de faire valoir leur expérience de la société d'accueil. En revanche, les élites anciennes ont une forte légitimité traditionnelle, elles ont été investies par le groupe pour lui servir de porte-parole et sont d'autant plus soumises au contrôle social de la communauté que l'on éprouve une certaine méfiance à l'égard de leur pouvoir et de l'usage qu'elles pourraient en faire. Cette dépendance les distingue nettement des élites nouvelles qui demeurent plus marginales dans le village mais également plus libres. Les groupes anciens en position d'autorité sont constitués d'individus profondément tiraillés entre des principes contradictoires : servir d'intermédiaire entre les Hmong et l'administration française, gérer le village et sa modernisation tout en respectant l'ordre traditionnel. Le discours nouveau qui s'offre à eux est suffisamment ambigu pour réconcilier en apparence ces différentes logiques et permettre de dépasser l'idée missionnaire de la tradition : en satisfaisant aux volontés de développement économique au nom de l'idéal de la coutume, ces élites anciennes n'ont pas le sentiment de trahir ce qu'elles sont censées incarner.

On est dès lors en droit de considérer les rivalités entre élites anciennes et nouvelles comme secondaires : malgré la concurrence de statut, le consensus sur la nouvelle forme à donner à la tradition est déjà réalisé. La préparation des fêtes du Nouvel An hmong a permis de le vérifier : en 1990 par exemple, des spectacles inédits pour les Hmong ont été conçus, comme des expositions d'outils ou de vêtements. Le secrétaire de mairie de Cacao, ancien séminariste au Laos, caresse des projets plus inattendus encore : il désire faire de Cacao une sorte d'écomusée vivante, en mettant en situation au

cœur même du village des scènes caractéristiques de la vie des Hmong. Cette folklorisation de l'existence villageoise ne constitue pour lui qu'une des manières de mettre en valeur Cacao à des fins de loisirs pour les habitants de Cayenne : il souhaite aménager les rives du fleuve qui baigne le village pour en faire une base d'activités nautiques et créer également un petit « jardin botanique ». Bref, il a franchi une étape supplémentaire par rapport aux tenants du discours identitaire : la tradition est devenue marchandise et le monde rural lui-même ne serait plus qu'un espace péri-urbain offert aux pratiques de loisirs des citadins.

Nous avons montré dans quel contexte les Hmong de Cacao commençaient à formuler des aspirations identitaires. Mais il est nécessaire à présent de s'interroger sur les conséquences de ce discours, et les modifications qu'il entraîne dans le village. Le discours sur l'« identité culturelle » traduit inmanquablement l'occidentalisation des nouvelles élites qui reprennent à leur compte les propos largement répandus en Occident sur le droit à la différence et la priorité donnée à l'appartenance culturelle sur toutes autres formes d'identification collective, notamment celles qui procèdent d'une position dans la structure sociale. Ces idées sont très présentes en Guyane où ces « identités », dans une société « pluri-ethnique », engagent de réels enjeux politiques¹². Les Hmong retrouvent donc dans le discours identitaire l'écho de propos tenus en Guyane¹³.

Mais plus encore, la nature radicalement moderne de ce discours, au sens anthropologique où nous l'avons évoqué précédemment, contribue à bouleverser les rapports sociaux encore véritablement traditionnels à Cacao, basés notamment sur l'appartenance clanique. Le discours sur l'identité permet à des individus d'accéder à des statuts nouveaux, hors de l'ordre traditionnel, et cette élite sociale, issue de la modernisation des rapports sociaux, rencontre, par l'ambiguïté de son rapport à la tradition, une relative bienveillance de la part des autorités traditionnelles, notamment les Anciens du village. L'ouverture de cette première brèche dans l'organisation coutumière rend possible le dépassement du jeu social ancien sans susciter en apparence de conflits majeurs. L'utilisation, rendue légitime, de la tradition comme marchandise permet en outre l'émergence dans le

¹² Le discours sur l'identité créole et la nature « pluri-ethnique » de la société guyanaise se développe en effet au moment même où la décentralisation confère une certaine autonomie à la Guyane. La communauté créole devient politiquement dominante alors que, du fait de l'émigration surtout, elle perd sa prééminence numérique au sein de la population du département (JOLIVET, 1987 : 418-428).

¹³ Les Hmong ont d'ailleurs été sollicités pour participer à la constitution des collections du futur musée ethnographique de la Guyane qui devrait représenter toutes les communautés installées dans le département.

village de petites « entreprises culturelles » destinées aux touristes et adaptées à leurs exigences¹⁴. L'irruption de la modernité dans le quotidien des Hmong de Guyane tiendrait ainsi tout autant aux transformations de leur vie matérielle et économique qu'à la légitimation de ce nouveau rapport à la tradition, qui entraîne à son tour, toujours au nom de la tradition, l'accélération de la modernisation et de l'individualisation des rapports sociaux.

Cette situation n'est pas sans précédent. Elle a caractérisé l'Europe centrale et orientale à partir du milieu du XIX^e siècle, alors que le développement de l'industrialisation et de l'urbanisation déterminaient l'apparition de classes sociales nouvelles et s'accompagnaient d'une sacralisation de l'identité nationale comme identité ethnique et (ou) linguistique, qui contribuait en fait à la liquidation des spécificités culturelles locales et à l'édification progressive des États-nations. On la retrouve aujourd'hui à l'issue des indépendances dans bon nombre de jeunes nations du tiers monde, où l'instrumentalisation du discours identitaire est souvent mise au service d'objectifs proprement étrangers à la tradition communautaire, et où elle atteste l'occidentalisation des élites locales¹⁵. Pour la petite communauté hmong installée au cœur de la forêt guyanaise, la production de ce discours sur l'identité représente sans doute un des signes de l'intégration à la société occidentale et de l'acceptation de ses valeurs.

BIBLIOGRAPHIE

- BERTRAIS (Y.), 1979. — *Dictionnaire Hmong-Français*, Bangkok, Assumption Press, 582 p.
- DUMONT (L.), 1983. — *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 267 p.
- DUMONT (L.), 1991. — *Homo Aequalis II : l'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 312 p.
- FINKIELKRAUT (A.), 1987. — *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 178 p.
- GELLNER (E.), 1989. — *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 208 p.
- HASSOUN (J.-P.), 1988. — Les Hmong à l'usine, *Revue française de sociologie XXIX* : 35-53.

¹⁴ Tout récemment, une boutique d'artisanat vient d'être ouverte par un jeune couple hmong qui propose des objets plus conformes au goût des touristes. Par exemple, les broderies ne sont plus vendues telles quelles mais directement cousues sur des chemises ou des *tee-shirts*.

¹⁵ La conjonction du processus de modernisation avec l'apparition des idéologies nationalistes et « identitaires », en Europe comme dans ses anciennes colonies, est analysée par GELLNER (1989), HOBBSAWM (1992), HOBBSAWM et RANGER (1983).

- HOBBSAWM (E.), 1992. — *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 247 p.
- HOBBSAWM (E.) et RANGER (T.) (éd.), 1983. — *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOLIVET (M.-J.), 1987. — « Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire créole », *Actes du colloque international de l'AFA*, Paris, Orstom, 418-428.
- LEGROS (R.), 1990. — *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 278 p.
- LEMOINE (J.), 1972. — *Un village hmong vert du Haut-Laos*, Paris, Éditions du CNRS, 219 p.
- RENAUT (A.), 1989. — *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 299 p.