
Hjorleifur Jonsson

Mien Relations. Mountain People and State Control in Thailand

2006, Chiang Mai, Silkworm Books, 226 p.

Il s'agit de la seconde édition d'un manuscrit publié à l'origine aux Presses de l'Université de Cornell en 2002. L'intérêt du livre (qui sera aussi pour certains sa principale faiblesse) réside notamment dans la simplicité de son argument principal, annoncé dès les premières lignes : c'est l'alignement d'une identité avec une histoire et un projet politique qui crée voire réifie un « label » ethnique. En conséquence, il ne s'agit pas de produire une nouvelle ethnographie « classique » des Mien (ou plus précisément des *Iu Mien*¹) en Thaïlande mais de compléter les travaux antérieurs en se concentrant sur les aspects « historiquement contingents de la réalité étudiée » (p. 7), autrement dit sur les processus par lesquels se « construisent » les catégories ethniques (les interactions entre les ethnologues, les États et les Mien eux-mêmes). À ce titre, le livre nous renseigne moins sur les Mien eux-mêmes que sur l'histoire de l'anthropologie et de ses rapports au pouvoir politique en Thaïlande d'une part et, de l'autre, sur l'enchevêtrement des dynamiques locales, régionales et globales qui ont de tout temps façonné les groupes sociaux en Asie du Sud-Est en général et dans le Nord de la Thaïlande en particulier. L'ouvrage

1. Les Mien constituent le groupe numériquement le plus important au sein de l'ensemble yao, présent à la fois en Chine et en Asie du Sud-Est. Répartis en plusieurs groupes de dialectes, dont le *Iu mien*, ils se distinguent des autres populations yao notamment par leur affiliation à l'école taoïste de Louchan (Lemoine 1978, 809-811).

se compose de cinq chapitres organisés implicitement en deux parties. La première est consacrée aux processus historiques qui ont permis la création et la perpétuation d'une identité mien, la seconde à la transformation des modes d'organisation sociale (*patterns of Mien social formation*) de ces populations au cours des deux derniers siècles.

Jonsson développe tout d'abord l'idée que, d'un point de vue historique, un contexte interethnique similaire prévaut dans toutes les régions allant du Sud de la Chine à l'Inde. Organisé autour d'une série d'oppositions résonnant les unes sur les autres (populations des vallées versus montagnards, riziculteurs versus essarteurs, civilisation versus barbarie, etc.), ce contexte interethnique doit être envisagé non comme le résultat d'une rencontre (d'un événement) mais comme un long processus de différenciation coïncidant avec un projet politique porteur de hiérarchie. Jonsson dresse ici un parallèle entre le cas des Lawa et celui des Mien. L'identité lawa apparaît dans le Nord de la Thaïlande en contrepoint de l'expansion d'un État bouddhique dans les basses terres. Elle est associée à la forêt, à l'extérieur, au non-civilisé². L'identité mien quant à elle trouve son origine dans le récit – conservé sur un manuscrit intitulé *Kia Shen Pong* – de l'union du chien Pan Hu et d'une femme de la cour de l'empereur chinois, que Pan Hu avait aidé à se débarrasser d'un rival. Après leur mariage Pan Hu et sa femme furent envoyés loin du palais et obligés de rester dans les zones sauvages. De leur union naquirent douze enfants que l'empereur chinois reconnut comme les leaders des douze lignages mien et auxquels il accorda une exemption de taxes et le droit de migrer et de coloniser de nouvelles terres dans les territoires situés sous son

2. La même chose vaut au Laos pour l'identité khmou, dont la « cristallisation » s'est opérée en parallèle de l'émergence du royaume lao du Lan Xang.

autorité. Le manuscrit fut recopié et modifié à de multiples reprises, notamment chaque fois que les Yao pénétraient sur de nouveaux territoires et devaient faire valoir les droits qu'ils avaient hérités de l'empereur chinois.

Les cas yao et lawa ont en commun que leur marginalité, leur association à l'extérieur, au sauvage et à la forêt, ne sont pas données dès l'origine comme substance mais proviennent d'une interaction avec le pouvoir politique. Ils résultent d'un processus d'organisation de la diversité ethnique par l'État que Jonsson désigne sous le terme d'*ethnic landscaping* (p. 38). Au-delà de la hiérarchisation des différences culturelles, il y avait également une volonté de mettre en place une certaine complémentarité, notamment du point de vue militaire : les montagnards devenaient les gardiens des confins en échange d'exemption de taxes et de corvées. Comme cette situation juridique particulière contribuait à son tour à perpétuer la marginalité des montagnards, Jonsson considère qu'il s'agit d'un processus performatif, où le nom pour ainsi dire « crée » l'entité qu'il désigne, ou en tout cas contribue à lui donner sa réalité. Il aurait été nécessaire de mentionner le caractère asymétrique des exemples lawa et yao. Si dans les deux cas, il y a bien mention d'une expulsion vers les confins montagneux, les Yao apparaissent en Chine comme d'anciens alliés exilés tandis que les Lawa font eux figure dans le monde bouddhique thaï d'anciens ennemis (et autochtones) pacifiés – et parfois ralliés. À cette réserve près, la présentation de Jonsson reste relativement convaincante et montre que les identités ethniques, dans le contexte précolonial doivent être avant tout comprises comme des indices de rang, de statut. Elles restent fondamentalement rattachées à un contexte local, ce qui explique pourquoi des populations culturellement très proches peuvent être connues sous des noms différents en fonction du pouvoir politique dont elles dépendent.

Avec la consolidation des États, durant et après la période coloniale, on assiste à une essentialisation des identités, c'est-à-dire à une transformation des indices de rang en ethnonymes auxquels l'ethnographie – nationale ou occidentale – va associer des caractéristiques culturelles, une origine et un territoire. Le deuxième chapitre précise et développe cette idée en montrant comment, en Thaïlande, les classifications ethniques ont évolué en parallèle de l'édification nationale. Dans la proto-ethnographie siamoise (et occidentale) du début du xx^e siècle, les populations non-thaïes étaient désignées par le terme *chao pa* (gens de la forêt, de l'extérieur) et placées en bas de l'échelle de l'évolution culturelle. Les premières enquêtes, même si elles semblent aujourd'hui appartenir à une époque révolue, ont joué un rôle important de positionnement pour les recherches ultérieures, notamment parce qu'elles ont considéré l'ensemble de ces populations, y compris les plus anciennement établies dans la région comme les Lawa ou les Karen, comme des étrangers. Au cours des années 1950, dans le contexte de la guerre froide, s'est développée une anxiété nationale à l'égard de la menace qu'auraient constituée ceux que l'on nommait désormais *chao khao* (montagnards). De nombreux projets de développement ont été mis en œuvre, auxquels ont participé différentes organisations internationales. Jonsson consacre plusieurs pages à l'ancien Tribal Research Institute, devenu aujourd'hui le Tribal Museum à Chiang Mai, et dont le projet ethnologique a joué un rôle déterminant dans la définition du paysage identitaire officiel de la Thaïlande. L'exemple est particulièrement intéressant dans la mesure où il permet d'identifier trois discours ou processus en apparence contradictoires mais ayant chacun à sa façon contribué à « nationaliser » les différences culturelles dans ce pays.

Les recherches menées au sein du TRI recevaient l'aval du gouvernement thaïlandais

d'abord parce que celui-ci y voyait un moyen de mieux contrôler les populations montagnardes et de lutter contre l'influence communiste à l'intérieur du royaume. Un tel contexte politique explique la formation d'un deuxième discours, celui des ethnologues occidentaux qui travaillaient au TRI à cette époque. Bien qu'en apparence contradictoire avec le premier (anthropologie sociale, prise de position politique pour la protection des droits des minorités), il n'en constituait cependant qu'une inversion et a contribué lui aussi in fine à réifier les labels ethniques. Dans la plupart des travaux menés à cette époque prédomine en effet l'idée de modes de vie menacés de disparition, de sociétés en voie de désagrégation, bref d'une « rencontre » avec la modernité. Enfin, dans le contexte contemporain, les différences culturelles sont devenues un des moteurs de l'économie touristique thaïlandaise. Au terme d'une nouvelle inversion, les « minorités ethniques » sont transmuées en objet de désir pour le regard ludique des touristes occidentaux et thaïlandais³ (et prennent part elles-mêmes à ce processus). Transformé en musée et déplacé à la périphérie de la ville, l'ancien Tribal Research Institute témoigne, par son architecture intérieure et par son histoire, de la façon dont ces trois regards sur les montagnards (politique, scientifique, ludique) participent chacun de la réification des labels ethniques, de leur hiérarchisation et de la domestication des différences culturelles au sein de la nation thaïlandaise.

Au bout de cette déconstruction historique, que reste-t-il finalement des « identités » montagnardes ? Ont-elles encore une réalité en dehors du projet politique de l'État et

d'un certain « regard », anthropologique ou touristique ? Le projet anthropologique a-t-il lui-même encore un sens au-delà d'une forme mineure « d'histoire sociale » ? Si la relation est constitutive de l'identité – comme l'indique le titre de l'ouvrage –, il n'en reste pas moins qu'il faut aussi en comprendre les termes (les entités sociales liées entre elles) pour que l'idée même d'une relation ait un sens. Jonsson – qui, on l'a dit, entend d'abord compléter les recherches précédentes et non refaire l'ethnographie des Mien – contourne ce problème et effectue dans les deux chapitres suivants une ethnohistoire des Mien et du changement social dans le Nord de la Thaïlande.

Prenant comme point de départ l'histoire d'un groupe de localités centrées autour du village de Pulangkha, dans la province de Nan⁴, il analyse les trois formes prises par l'organisation sociale mien au cours du dernier siècle : aux petits groupes mobiles dirigés par des chefs militaires lors de leur arrivée dans la région, a succédé une société plus agricole, avec des groupes élargis autour de « grandes maisons », puis enfin, une société villageoise contrôlée par l'État, plus perméable aux influences économiques et culturelles de la société thaïlandaise mais aussi davantage marginalisée qu'autrefois. La première de ces transformations fut provoquée notamment par la centralisation accrue de l'organisation administrative et politique siamoise, qui a rendu caducs les titres accordés par les princes locaux aux minorités, comme c'était le cas à Nan – à l'exception justement du leader de Pulangka –, ainsi que par l'intégration de certains villages mien dans les réseaux marchands (essentiellement opium et riz). Elles se sont accompagnées, au sein de la société mien, de changements économiques importants. Par exemple la main-d'œuvre, puis la monnaie

3. Quelques marqueurs, souvent artificiels et partiellement réinventés deviennent des symboles identitaires alors qu'ils étaient encore vus avec suspicion deux décennies plus tôt, notamment les costumes traditionnels.

4. On regrettera ici l'absence de cartes précises dans l'ouvrage et, d'un point de vue général, un manque d'illustrations de qualité.

ont remplacé le riz dans les échanges entre maisonnées. Le développement d'une société agricole s'est aussi traduit au cours des années 1960 par un recours plus fréquent à l'adoption d'enfants d'autres maisonnées, voire d'autres groupes ethniques (p. 91), une pratique qui a désormais quasiment disparu. De ce point de vue, Jonsson ne remet pas en question les résultats des travaux ethnographiques menés sur les Mien au cours des années 1960 et 1970 mais il en montre le caractère historiquement et sociologiquement déterminé. Il insiste sur le fait que le déclin des grandes maisons qui commence à être observé à cette période est considéré à tort comme la disparition d'un « mode de vie traditionnel » alors qu'il constituait lui-même une adaptation à des changements survenus au cours des décennies précédentes. Cette réification provient notamment de l'importance accordée dans le recueil des données au point de vue des dominants, à savoir les membres masculins les plus éminents des grandes maisons, qui voyaient leur pouvoir commencer à décliner.

La seconde transformation a vu le village plutôt que les maisons devenir l'entité sociale de référence au cours des deux dernières décennies, en réponse principalement à l'alignement de la société mien sur l'organisation administrative et politique thaïlandaise. Jonsson étudie successivement trois fêtes d'importance croissante organisées dans le village de Pangkha. La première constitue la forme réactualisée de la cérémonie pour les esprits gardiens du village. Elle est désormais organisée par le comité villageois, et non par une maison particulière, ainsi que par la section locale de l'Union des femmes, deux entités directement liées à l'État thaïlandais. Par ailleurs, elle prend la forme d'un hommage rendu aux anciens du village et non plus à ses ancêtres, réels ou imaginaires, et de ce fait se rapproche, sur le plan symbolique, du rituel *dam hua* pratiqué par les Thaïs du Nord. Les deux autres fêtes (des « kermesses

mien » incluant des compétitions sportives entre villages) étudiées par Jonsson montrent encore plus clairement le réaligement des Mien dans l'espace national. Organisées par le *tambon* (sous-district), elles proposent aux personnalités politiques venues à cette occasion une image « domestiquée » de l'identité mien, une différence acceptable et surtout agréable, attirante (*fun to visit*) pour un regard thaïlandais. Jonsson montre bien (p. 112 et 122) comment l'école et les sports constituent des « zones de contact », des moyens d'intégrer un cadre plus large de socialisation dont les références ultimes sont les principes hiérarchiques et le contrôle politique émanant de la capitale. Ces processus n'impliquent pas en théorie l'abandon de l'identité ethnique, mais en pratique, ils subordonnent l'expression de cette identité à des systèmes de valeur typiques de la société thaïlandaise moderne. L'inclusion des Mien dans la société thaïlandaise n'est donc pas dissociable d'une certaine reproduction de leur marginalité. On observe à la fois un renforcement de la conscience identitaire et l'intériorisation de limites dans l'expression de l'identité.

Cette reproduction de la marginalité apparaît encore plus clairement dans les domaines économique et politique. Ainsi, l'accès au marché de l'emploi pour les jeunes mien constitue une manifestation de leur « intégration » dans la société thaïlandaise mais, dans le même temps, le type de travaux et de salaires auxquels ils peuvent prétendre confirme leur marginalisation. Les problèmes auxquels se trouvent confrontés les villages mien pour l'accès aux ressources naturelles constituent un autre exemple. Jonsson consacre le dernier chapitre de l'ouvrage à l'histoire des conflits entre plusieurs villages mien de la province de Nan et les autorités thaïlandaises à propos d'une zone forestière classée comme sanctuaire animalier. Un tel statut juridique impliquait en théorie la relocalisation des villages, mais les autorités se montraient

incapables de trouver un nouveau site qui puisse être satisfaisant pour les habitants. Autre problème, les villageois vivant désormais au milieu d'une forêt protégée, ils ne pouvaient plus demander à ce que la route conduisant à leur village soit goudronnée ni utiliser les ressources forestières à des fins de construction, notamment pour leur école. L'animosité croissante entre les villageois et les représentants du Département des forêts amena les premiers à brûler les locaux des seconds en septembre 1999 au cours d'une manifestation rassemblant les habitants de cinq villages. L'analyse détaillée des événements faite par Jonsson donne largement la parole aux villageois et aux autorités locales et souligne aussi l'implication d'une ONG de défense des droits des minorités. Elle montre comment dans ce

contextes festifs envisagés précédemment, l'identité ethnique des habitants est volontairement occultée. Derrière la protestation violente et sa capacité à fédérer plusieurs localités, on trouve des villageois se présentant non comme des membres de minorités ethniques mais comme des citoyens frustrés de leurs droits élémentaires (p. 145-146). La mise en avant d'une identité « civilisée » dans le cas des festivals ou son effacement presque complet dans le cas des conflits avec les autorités constituent les deux faces d'un même processus : l'alignement d'un groupe social avec les coordonnées spatiotemporelles qu'ils se doivent de respecter s'ils veulent apparaître comme des acteurs légitimes dans le cadre national thaïlandais.

Olivier Évrard