



**HAL**  
open science

## compte rendu de Marie Odile Geraud. Regards sur les Hmong de Guyane française, les détours d'une tradition

Bernard Formoso

### ► To cite this version:

Bernard Formoso. compte rendu de Marie Odile Geraud. Regards sur les Hmong de Guyane française, les détours d'une tradition. 1998. hal-03320649

**HAL Id: hal-03320649**

**<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-03320649>**

Submitted on 16 Aug 2021

**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.

Review

Author(s): Bernard Formoso

Review by: Bernard Formoso

Source: *Études rurales*, No. 143/144, Dieux du sol en Asie (Jul. - Dec., 1996), pp. 154-157

Published by: [EHESS](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20122676>

Accessed: 01-02-2016 18:10 UTC

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Études rurales*.

<http://www.jstor.org>

autour des montagnes sacrées (*gnas ri*) au Tibet même, K. Buffetrille travaille sur la notion de « montagne volante » attachée au paysage sacré bouddhiste. Comble de l'impermanence, ces montagnes « venues d'ailleurs » peuvent de nouveau s'envoler. Elle est conduite à s'interroger sur les processus de conversion et de contrôle bouddhiste d'un territoire. Elle ouvre à juste titre un début de comparaison avec la Chine, notant une seule référence à une « montagne volante ». D'une façon générale, on pourra regretter l'absence dans cet ouvrage (à l'exception de brèves mentions dans les articles de F. Pommaret et de K. Buffetrille) de renvois aux cultes des montagnes et surtout des dieux du sol en Chine, sujet qui a pourtant donné lieu à des travaux fondateurs comme ceux d'E. Chavannes.

L'un des apports notables de ce collectif est la rencontre fructueuse qu'il propose entre deux domaines de connaissances trop souvent séparés, la tibétologie et l'anthropologie. Il serait plus juste de dire qu'en privilégiant l'ethnographie, c'est un regard plus anthropologique, partiellement déconstructeur d'ailleurs, qui est porté sur des notions classiques, celles de montagne sacrée et de divinité montagne, dont l'usage a été consacré par les travaux de R. de Nebesky-Wojkowitz et de R.A. Stein. L'inadéquation entre les classifications textuelles et les observations de terrain témoigne de l'intérêt de la confrontation.

Il arrive fréquemment que les travaux de tibétologie s'adressent aux seuls initiés, leur lecture étant rendue opaque par l'emploi excessif de termes vernaculaires (présentés dans une transcription qui n'est lisible que par eux). Si la plupart des articles échappent à cet hermétisme, certains pêchent toujours par ce défaut qui me

semble tout particulièrement contestable quand les expressions ne sont pas traduites. La contribution, par ailleurs fort intéressante, de G. Hazod regorge ainsi à son début de mots non traduits ou, quand ils le sont, dont la traduction donnée une fois n'est pas reprise, à l'inverse de ce qu'impose l'usage en anthropologie. Si l'on comprend l'utilisation d'une transcription scientifique, difficilement lisible mais admise par tous les tibétologues, en abuser bloque la communication avec le lecteur anthropologue non tibétologue, à qui cet ouvrage est pourtant aussi destiné. Un des auteurs (H. Diemberger) nous offre d'ailleurs des transcriptions lisibles, suivies des translittérations tibétologiques entre parenthèses. Un exemple à développer, même si l'on sait que le consensus est loin d'exister. Ce dilemme pose la question des rapports entre un domaine qui a ses règles internes héritées d'une longue tradition philologique et la communauté anthropologique.

Cette réserve mise à part, il nous est donné, dans sa diversité et sa complexité, un regard neuf et vivant sur des cultes tibétains relevant de la pratique des laïcs, dans un esprit d'ouverture profitable à l'anthropologie comparative de l'Himalaya. On attend avec impatience un deuxième volume à paraître prochainement sur ce thème fort riche.

*Gisèle Krauskopff*

**Marie-Odile Géraud**, *Regards sur les Hmong de Guyane française. Les détours d'une tradition*. Paris, L'Harmattan, 1997.

Les réfugiés hmong du Laos qui s'établirent dans la forêt tropicale guyanaise à partir de 1977 ont longtemps incarné une adaptation

réussie aux contraintes de toutes natures posées par les pays d'accueil. Selon l'opinion la plus courante, du fait d'un environnement naturel proche de celui qu'ils connaissaient en Asie du Sud-Est, mais aussi grâce au soutien de missionnaires éclairés, ils seraient parvenus à préserver presque intact leur mode de vie traditionnel tout en trouvant dans ce nouveau milieu une niche économique originale et rentable, fondée sur l'activité de maraîchage. L'un des mérites du présent ouvrage est de nuancer cette vision idyllique par une étude rigoureuse qui mêle judicieusement les techniques d'approche de l'ethnologue et du sociologue.

Le lieu d'enquête choisi par Marie-Odile Géraud est la localité de Cacao, le plus ancien et le mieux connu des sites d'implantation des Hmong en Guyane française. Elle relate, dans un premier temps, les débats animés que suscitèrent parmi les créoles l'arrivée de ces asiatiques, jadis embrigadés par la CIA, dans lesquels les indépendantistes voyaient des supports de l'impérialisme américain et des instruments du colonialisme français. De tels préjugés firent malgré tout long feu. L'immigration hmong s'avéra rapidement d'une portée limitée et ne modifia pas les équilibres démographiques locaux. De plus, l'insertion sociale de cette minorité fut discrète : elle s'installa dans des zones de friche, se mêla très peu au reste de la population et ne s'immita pas dans le jeu politique guyanais. Enfin, à partir de 1982, elle contribua activement au développement de l'agriculture commerciale, au point de devenir le principal pourvoyeur des marchés urbains en fruits et légumes frais.

L'auteur montre que l'engagement massif des Hmong dans ce secteur d'activités résulte

moins d'une stratégie fondée sur l'état de l'offre et de la demande que d'un processus empirique jalonné d'essais infructueux, dont le plus retentissant fut l'impossible transposition sur place d'une agriculture vivrière viable. Par ailleurs, les changements matériels induits par l'intégration dans l'économie de marché n'aboutirent pas à une profonde remise en cause de l'idéologie holiste qui prévalait jusqu'alors.

Partant de ce double constat, M.-O. Géraud entreprend une réflexion originale sur le rapport qu'entretiennent tradition et modernité. Les Hmong de Cacao semblent vivre, en effet, sous l'emprise d'une tension constante entre, d'un côté, une forte valorisation des standards de réussite occidentaux et, de l'autre, une incapacité à s'affirmer comme sujets relativisant, voire contestant la légitimité de l'ordre coutumier. Ainsi célèbrent-ils le succès scolaire de leurs jeunes de métropole, tout en privilégiant pour la plupart d'entre eux l'endo-éducation. Un tel dilemme n'est pas nouveau, comme le suggèrent certaines données ethnographiques relatives au Laos. Cependant, la diversification des incitations externes opposée à l'ethos du groupe et aux conditions particulières d'insertion en Guyane l'ont exacerbé.

Concernant l'ethos hmong, l'auteur rappelle qu'il constitue un puissant frein à l'adoption d'une mentalité proprement capitaliste. D'abord parce qu'il préfère la thésaurisation ou les dépenses ostentatoires aux investissements productifs, et ensuite parce qu'il privilégie le consensus, limitant au mieux la concurrence entre Hmong aux membres de localités différentes. En outre, le salariat intra-ethnique est réprouvé et très peu pratiqué. Enfin, tous les processus de contrôle social sont

mis en œuvre pour éviter l'affirmation d'une singularité, cela par stigmatisation de la différence individuelle. On a donc affaire à une société plus prescriptive que performative, selon la typologie de M. Sahlins<sup>1</sup>.

L'insertion des Hmong en Guyane tient en grande partie au paternalisme des pères missionnaires qui encadraient les familles de Cacao depuis le Laos. Ceux-ci cherchèrent non seulement à reconstituer sur place un modèle réduit de la société hmong, qui reflète ses clivages claniques et confessionnels, mais en plus ils tinrent pendant plusieurs années cette communauté à l'écart de la population locale, afin de la protéger de toute « pollution » culturelle. Comme le montre bien M.-O. Géraud, la vision romantique et réificatrice qu'ils avaient des « traditions » de leurs ouailles eut une profonde résonance sur la représentation de soi et le discours identitaire des Hmong catholiques, mais aussi des protestants et des animistes. Cette vision fait apparaître des thèmes récurrents, qui, outre les inévitables références bibliques, scellent la continuité avec les folkloristes du siècle passé. Peuple errant, chassés de leur pays, à l'image des Juifs, les Hmong sont dès lors tenus de conserver leur bien le plus précieux : leur identité. Celle-ci est conçue sur la base de catégories qui procèdent d'une transposition de la culture savante, avec une emphase particulière placée dans les choses de l'esprit (croyances, tradition orale, manifestations artistiques). Faisant passer leur message en la matière par le biais des diacres qu'ils avaient formés au Laos et qui dès le départ monopoliseront les postes de responsabilité à Cacao, les prêtres vont brouiller l'image que les Hmong se forgent d'eux-mêmes. Par

exemple, alors que ces derniers tendent à se définir comme laotiens, les missionnaires vont propager l'idée que les Hmong de Chine seraient les plus authentiques et vont tout faire pour expurger de leurs emprunts lao les manifestations culturelles qu'ils avaient contribuées à folkloriser.

Plus généralement, les missionnaires vont fortement interférer dans la vie des familles de Cacao, et le poids, en même temps que les incohérences de leur action, vont générer des tensions qui contribuent sans doute à l'important *turn over* de population que l'on constate sur place, même si l'auteur ne fait pas le lien. Dans le registre de l'activité économique, ils promeuvent des formes associatives qui vont à l'encontre de la logique segmentaire de cette société et rejaillissent négativement sur les rapports entre familles ou lignages. Par ailleurs, ils mettent en place une hiérarchie sociale fondée sur l'appartenance confessionnelle, au nom de la reproduction d'un ordre traditionnel, lequel, à l'inverse, prône l'homogénéité du corps social.

L'emprise des missionnaires sur les Hmong de Cacao paraît telle que l'on peut légitimement se demander comment cette communauté aurait évolué sans leur intervention. Si M.-O. Géraud analyse finement tous les paradoxes de la situation, on regrette toutefois qu'elle en soit restée au stade de la monographie et qu'elle n'ait pas cherché à distinguer ce qui ressort de l'expérience singulière des habitants de Cacao de ce qui procède de crises, de mutations plus largement partagées par les Hmong réfugiés en Occident. Diverses études, dont celle de

<sup>1</sup> M. Sahlins, *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.

N. Donnelly<sup>2</sup>, auraient pu lui offrir d'utiles points de comparaison en ce sens. Dans le tableau qu'elle brosse de la culture hmong d'avant l'émigration, on déplore quelques inexactitudes préjudiciables à l'analyse. Par référence au contexte laotien, le mode de subsistance traditionnel du groupe est ainsi rapporté à la technique de l'essartage, alors qu'en Chine ils sont très nombreux à pratiquer la riziculture humide depuis une époque ancienne. D'autre part, l'auteur affirme sans nuances qu'il n'existerait pas dans cette société de destruction rituelle des surplus (p. 34), mais comment dès lors interpréter les sacrifices de bovins ou de porcs, qui ont d'ailleurs été poursuivis dans les camps de réfugiés en Thaïlande ? Et enfin, idéalisant quelque peu les relations que les Hmong entretiennent avec leurs voisins, elle les présente comme les victimes de l'expansionnisme de groupes plus puissants (p. 33) ; ce faisant, elle occulte le fait qu'ils ont eux aussi parfois évincé d'autres populations de leur territoire (je pense notamment au conflit qui, dans le Laos de la fin du siècle dernier, les opposa aux Khmu).

*Bernard Formoso*

**Andrès Höfer**, *Tamang Ritual Texts II. Ethnographic Studies in the Oral Tradition and Folk Religion of an Ethnic Minority in Nepal*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.

Depuis 1981, comme l'attestent deux autres ouvrages déjà parus, Andrès Höfer s'est attaché à la publication des textes rituels de la tradition orale des Tamang de l'ouest, une minorité bouddhisée du Népal, qualifiant son approche « d'ethno-philologique ». Je ne m'arrêterai pas

ici sur les risques et les limites d'une telle démarche, auxquels l'auteur consacre une préface claire, ni sur la question de la traduction des textes, qui pose le problème des dérivations tibétaines du vocabulaire tamang confrontées à l'interprétation des indigènes, et qui a récemment donné lieu à des prises de positions tranchées entre spécialistes. On ne peut être que redevable à l'auteur de nous présenter les originaux en tamang aux côtés de ses traductions, rares étant les ethnographes qui produisent le matériau premier de leur travail d'interprétation. Les ethnomusicologues regretteront sans doute qu'aucun enregistrement n'accompagne ces textes.

Remarquable est la mise en parallèle de deux rituels : la première partie examine les chants accompagnant la grande fête panhindoue de Dasai, qui légitime le pouvoir guerrier du roi du Népal et a joué un rôle non négligeable dans l'unification politique du pays ; la seconde étudie les récitatifs soutenant le culte du dieu du sol local, culte beaucoup plus discret mais partout répandu au Népal, qui affirme la permanence d'autres représentations du pouvoir (voir les articles de ce recueil). À aucun moment A. Höfer ne nous dit si ce rapprochement est volontaire, mais la mise en perspective est éclairante : il s'agit en effet de deux rituels éminemment politiques, qui donnent à voir les imbrications entre les conceptions du pouvoir local et celles des rois hindous unificateurs du pays.

La première partie fait l'objet d'une analyse serrée de la prosodie. Certains chants accompagnent des danses (sur lesquelles on aimerait en

2. N. Donnelly, *Changing Lives of Refugee Women*. Seattle, University of Washington Press, 1994.