

Année universitaire 2022-2023

Une mémoire aux mains des femmes ?

Étude de la fonction mémorielle des savoir-faire féminins des Hmong de
Guyane française



Présenté par Marie-Camille Linte

Sous la direction de Laurent Legrain, professeur d'anthropologie à l'Université Toulouse II Jean Jaurès

Mémoire présenté le 04/07/2023 devant :

- Laurent LEGRAIN, directeur du mémoire
- Marlène ALBERT-LLORCA, membre du jury
- Guillaume ROZENBERG, membre du jury

Mémoire de Master 2 mention Anthropologie

Parcours Expertise Ethnologique en Patrimoine Immatériel

Résumé

Originaire de la péninsule indochinoise, alliés des Français lors de la Guerre d'Indochine, puis des Américains lors de la Guerre du Vietnam, les Hmong sont contraints de fuir lorsque l'armée américaine bat en retraite. Le gouvernement français propose à certaines familles hmong de s'installer en Guyane française afin d'y développer l'agriculture. Ce mémoire s'interroge sur la place que tiennent les femmes hmong dans le processus mémoriel de l'exil de leur peuple. Bien que le peuple hmong soit un peuple patrilinéaire où les femmes semblent soumises à de nombreuses contraintes liées à leur genre, elles occupent une place centrale dans la transmission de la mémoire. La mémoire ethnique des Hmong passe en grande partie par l'éducation des femmes, véritables représentantes de la famille, du clan et à présent, de l'ethnicité hmong dans le contexte pluriethnique guyanais. Les femmes apprennent à être et à paraître à travers des savoir-faire comme la broderie, la cuisine et la connaissance des plantes médicinales. Comment ces savoir-faire modèlent les femmes hmong et en quoi cela influence la mémoire ethnique du peuple hmong ?

Hmong are native of South Est Asia, they were allies of France during the Indochina War and allies of America during the Vietnam War. The Hmong people had no choice but to escape when the American army retreated. The French government decided to welcome some Hmong families in French Guyana in order to develop agricultural activities. This dissertation deals with the place of women in the memory process of immigration. Hmong is a patrilineal society and the women have a lot of gender constraints. Nevertheless, they have an important role in the transmission of memory. For the most part, the ethnic memory of the Hmong people is related to women's education. Indeed, they embody the Hmong people and are representative of their families and clans. Nowadays, they represent their peoples amongst the other ethnicities in French Guyana. Women learn how to be, how to act, and how to look in front of others. For this, they have mastered several skills like embroidery, cookery and herbal medicine knowledges. How do these skills shape Hmong women and to what extent it impacts the ethnic memory of the Hmong people ?

Mots clés : femmes, Guyane, Hmong, mémoire, savoir-faire

Remerciements

Je me permets de retarder quelque peu le début de ce mémoire, en remerciant chaleureusement toutes celles et ceux qui m'ont accompagné au cours de ma recherche.

Je souhaite remercier mon directeur de mémoire, Laurent Legrain, avec qui j'ai eu la chance de construire mon projet de recherche. Merci pour votre compréhension, vos relectures attentives, votre disponibilité, vos conseils de lecture et votre présence tout au long de mon master.

Merci au département d'anthropologie de l'Université Toulouse Jean Jaurès et à ses professeurs. Merci pour votre bienveillance, merci pour votre passion.

Merci au Fonds Louis Dumont pour avoir encouragé ma recherche, en m'accordant une bourse pour mon enquête de terrain.

Je ne remercierai jamais assez les habitants de Cacao qui m'ont accueilli, accompagné, et laissé découvrir leur quotidien. Par respect pour eux, dans cette page, je ne briserais pas l'anonymat que j'ai promis à tous mes enquêtés. J'espère qu'ils se reconnaîtront dans ses lignes, et qu'ils ressentiront toute ma gratitude et toute l'amitié sincère que je ressens pour eux. Merci pour votre confiance, merci pour le temps que vous m'avez accordé, merci de m'avoir incluse dans un quotidien, où j'espère ne pas avoir été trop envahissante.

Enfin, merci à ma famille pour son soutien et ses relectures, et merci à Tanguy de m'avoir accompagné dans cette aventure, je ne pouvais imaginer plus beau cadeau.

| | |
|---|------------|
| INTRODUCTION | 4 |
| 1. VIVRE SOUS UN AUTRE CIEL | 9 |
| I. BRODER AUTOUR D'UNE HISTOIRE INCOMPLETE | 9 |
| A. UNE HISTOIRE ANCIENNE AUX MULTIPLES VERSIONS | 9 |
| B. UNE HISTOIRE RECENTE MARQUEE PAR LES CONFLITS | 12 |
| C. PARCOURS MIGRATOIRES | 14 |
| D. RACONTER SA MIGRATION..... | 24 |
| II. LA MEMOIRE VIVANTE DE L'EXIL | 27 |
| A. LE VILLAGE DE CACAO | 27 |
| B. DIFFERENTS REGIMES D'AUTHEICITE ET DE RECONNAISSANCE | 36 |
| C. LES VOYAGES AU BLED : DESILLUSION ET VALISES PLEINES | 40 |
| D. LA GUYANE, UN EL DORADO ?..... | 45 |
| III. ESPACE SENSORIEL | 49 |
| A. LIEUX DE MEMOIRE ET LIEUX DE L'OUBLI | 49 |
| B. LE VETEMENT COMME SECONDE PEAU..... | 62 |
| C. NEGOCIER L'ESPACE AVEC LES NON-HUMAINS..... | 67 |
| D. PERDRE L'ESPRIT ET SE SOUVENIR DES MORTS | 76 |
| 2. HOMMES RACINES, FEMMES INVITEES | 82 |
| I. EDUCATION A L'AMOUR | 82 |
| A. L'EDUCATION DANS LES CORPS | 82 |
| B. SEDUCTION | 85 |
| C. COMMERAGE ET PEUR D'INFIDELITE..... | 88 |
| D. « C'EST QU'ILS SONT AMOUREUX »..... | 92 |
| II. UN MARIAGE D'AMOUR (FAMILIAL ET ETHNIQUE)..... | 97 |
| A. QUITTER SA FAMILLE POUR EN SERVIR UNE NOUVELLE | 97 |
| B. HORLOGE CULTURELLE..... | 103 |
| C. NE PAS PERDRE LA FACE GRACE AU RECIT | 105 |
| III. UNE MEMOIRE ANCREE DANS UN TERRITOIRE ?..... | 108 |
| UN CONTEXTE PLURIETHNIQUE | 108 |
| LA BRODERIE : LE PRODUIT D'UN TRAVAIL, OU UN « PRODUIT » MARCHAND ? | 111 |
| L'ESPACE MULTIMEDIA : UN LIEU DE MEMOIRE ?..... | 116 |
| HOMMES QUI S'INSTALLENT, FEMMES EN EXIL | 117 |
| CONCLUSION | 119 |
| BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE..... | 124 |

Introduction

Une légende raconte, qu'il y a très longtemps, avant même que les Hmong ne fuient la Mongolie, leur peuple vivait sous la protection d'une reine. Alors que les assauts contre ses sujets, se font de plus en plus nombreux, cette reine prend une décision qui sera décisive dans l'Histoire des Hmong. Elle ordonne à son peuple de se disperser dans le monde entier, afin de ne pas disparaître. D'après elle, peu importe l'endroit où ils décideront de s'établir, les Hmong continueront de s'entraider, car ils se reconnaîtront grâce à leurs savoir-faire. Pour Kabao qui me raconte cette histoire : « L'identité hmong elle-même, c'est nos savoir-faire. Broder, c'est notre identité ».

C'est seulement après quatre mois sur le terrain, que Kabao, une agricultrice hmong vivant en Guyane, me raconte cette histoire. Pourtant, c'est bien autour de cette idée que toute ma recherche tourne. Lors de mes deux années de master, je suis partie à deux reprises en Guyane française afin d'étudier les savoir-faire féminins des Hmong. J'ai passé, à peu près, l'équivalent de cinq mois sur le terrain.

Le peuple hmong est un peuple patrilinéaire divisé en plusieurs clans. Le clan est caractérisé par la filiation avec un ancêtre masculin. Neuf clans (*xeem*) sont représentés à Cacao : les Thor, les Ya, les Va, les Siong, les Moua, les Ly, les Lau, les Heu et les Cha. Un clan est un groupe de filiation se référant à un ancêtre mythique commun. Chaque clan a sa réputation et ses spécificités. Ainsi, le clan Ly est connu comme étant le clan des hauts dignitaires au Laos, tandis que le clan Lau est essentiellement composé d'animistes¹. Entre ces clans existe une division liée aux trois religions présentes : l'animisme considérée comme la religion la plus « traditionnelle », le catholicisme lié aux missionnaires ayant proposé l'installation des Hmong en Guyane et enfin le protestantisme. Les catholiques représentent, d'après les habitants, environ 60% de la population de Cacao et il y a quasiment autant d'animistes que de protestants. Il est dans l'ensemble reconnu que l'animisme est la religion qui reste la plus proche des coutumes hmong bien que le catholicisme permette une certaine liberté dans la façon de pratiquer sa foi et s'illustre par une forme de syncrétisme. Par coutume, j'entends un comportement social général, répété et ancien considéré par l'opinion publique comme plus

¹ Bien que le terme « animiste » fasse débat en anthropologie (Tapp, 1990 ; Chidester 2005) j'ai choisi de réutiliser cette notion car c'est celle utilisée au village par les Hmong.

« juste » et « fidèle ». La religion protestante en revanche est considérée comme plus éloignée des « vieilles traditions ».

Le peuple hmong est patrilinéaire, exogame et patrilocale. Les fils vivent avec leurs femmes dans la maison de leurs parents. La polygamie est admise mais peu pratiquée aujourd'hui en Guyane. Les clans sont divisés en lignages, des groupes de descendance commune qui se définissent par l'appartenance à une même maisonnée (Dao, 1984 ; Géraud, 1997). Ainsi, les membres d'un même lignage vivent au même endroit. A Cacao, les maisons sont grandes et peuvent ainsi accueillir plusieurs couples. Les frères aînés peuvent emménager dans leur propre maison mais le frère cadet doit rester veiller sur ses parents.

La première année, je suis partie, seule, deux mois au village de Cacao. Je louais une chambre dans un restaurant tenu par des habitants hmong du village. Le dimanche, je travaillais avec eux. Le reste de la semaine, je rencontrais des habitants, effectuais quelques entretiens², aidais comme je le pouvais aux champs et observais les cérémonies auxquelles j'avais le droit d'assister. Autant que possible, j'ai privilégié l'observation participante. La seconde année, je suis retournée au même endroit, j'ai appris la broderie auprès d'une femme du village de Cacao, et ma routine a repris, sans qu'il y ait beaucoup de différences à noter. Ma position, en revanche, avait changé. Pour mon deuxième voyage, mon petit-ami a décidé de m'accompagner, me conférant par la même occasion un nouveau statut. Je n'étais plus une jeune femme « célibataire » avec qui les hommes pouvaient parler sans trop de cérémonie. Les regards masculins devinrent plus fuyants, les paroles plus timides, et le monde des femmes, plus accessible.

Cela tombait plutôt bien. Dès le début, mon souhait était de me concentrer sur le monde féminin. A partir du moment où je me suis intéressée aux Hmong de Guyane, plusieurs faits ont retenu mon attention. Dans cette société patrilinéaire, où la femme est soumise aux règles strictes des hommes, la femme joue un rôle majeur dans la transmission de la mémoire ethnique de son peuple. Assez vite, on m'explique que les femmes sont celles qui travaillent le plus, et

² Les entretiens réalisés à Cacao se sont principalement déroulés en français. Quelques discussions avec des personnes plus âgées se sont faites à l'aide d'un tiers, qui me traduisait les paroles de mon interlocuteur du hmong au français. Je suis aussi allée découvrir d'autres villages hmong en Guyane, mais seulement le temps de quelques entretiens (Corossony, Javouhey). Ce travail s'accompagne de rencontres réalisées avec des femmes hmong de Guyane vivant en France Métropolitaine.

rapidement, je me rends compte de leur rôle en tant que « transmetteuse de culture », notamment lorsqu'elles se font photographier en costume traditionnel sur le marché ou lors d'événements culturels. Au sein du foyer, les femmes éduquent les enfants, futur porteur de la tradition, et conseillent les hommes au moment de prendre des décisions. Les femmes soignent, nourrissent, enseignent, et le plus souvent... se font discrètes. D'ailleurs, comme le regrette l'ethnologue Georges Augustins à propos de l'ouvrage *Hmong du Laos en France*, du sociologue Jean-Pierre Hassoun : « Les situations examinées par l'auteur concernent presque exclusivement des hommes ; cela est particulièrement vrai dans le chapitre consacré au travail. L'ethnographie du monde féminin reste, en grande partie, à faire. » (1999, p.282)

Le contexte d'arrivée des Hmong en Guyane française a aussi retenu mon attention et m'a donné envie d'y établir mon lieu de recherche. L'ethnologue Marie-Odile Géraud s'est intéressée aux touristes hmong habitant en France métropolitaine et venant faire du tourisme auprès de leurs familles installées en Guyane. Elle montre que les premiers sont persuadés de retrouver en Guyane « l'authentique Laos », avec tout ce que cela implique en termes de condescendance vis-à-vis d'un mode de vie considéré comme peu moderne (Géraud, 2003). Elle décrit alors le discours nostalgique, qui pousse certains Hmong métropolitains à venir s'installer en Guyane, avec l'espoir de recréer la vie fantasmée et idéalisée de leurs ancêtres. Ils semblent vouloir valoriser leurs spécificités ethniques en prenant appui sur leur mémoire collective et notamment sur leur attachement à un pays qu'ils ont dû quitter précipitamment. Le sociologue français Maurice Halbwachs explique que la mémoire collective « ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit à l'aide des traces matérielles, des rites, des traditions qu'il a laissées, et aussi à l'aide des données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent » (Halbwachs, 1994, p.221). Le cas des Hmong de Guyane m'est alors apparu comme un bon exemple de reconstruction de la tradition, basée sur l'expérience vécue d'une multitude d'individus. Pour l'anthropologue Jean Pouillon (1991), la tradition est la part du passé qui persiste dans le présent où elle est transmise et agissante. Or, le passé est reconstruit grâce à des éléments qui servent de repères et qui sont reconnus par tous. Il est intéressant de voir l'intérêt que portent les Hmong à certains traits culturels, mais aussi d'observer ceux qu'ils ont au contraire oubliés, et ce que cela nous apprend de leur manière de saisir leur identité culturelle et ethnique.

Dans mon exposé, j'utilise à plusieurs reprises la notion d'ethnie. Cela d'abord par commodité, mais aussi parce que les personnes que j'ai rencontrées utilisent ce terme et revendiquent leur ethnicité. L'ethnicité est pour les Hmong une manière de mettre en avant leur

culture dans le contexte pluriculturel guyanais, mais c'est aussi une manière de définir leur patrimoine immatériel, notamment la broderie. A partir de ce moment-là, il ne m'a pas paru pertinent de laisser ce concept de côté. Il existe de nombreuses définitions différentes de l'ethnie, mais je vais me servir ici de la définition proposée par Frederik Barth :

Le terme groupe ethnique sert en général dans la littérature anthropologique à désigner une population qui a une grande autonomie de reproduction biologique, partage des valeurs culturelles fondamentales qui s'actualisent dans des formes culturelles possédant une unité patente, constitue un champ de communication et d'interaction, a un mode d'appartenance qui le distingue lui-même et qui est distingué par les autres en tant qu'il constitue une catégorie distincte d'autres catégories de même sorte. (Barth, 1969, p.10-11)

Mon intérêt pour le monde féminin, associé à mes questionnements autour de la fabrication de la mémoire et des traditions, m'a alors mené à me demander si la mémoire possède un genre. Mon premier réflexe est de penser que oui, la mémoire est une capacité cognitive genrée puisqu'elle résulte d'une éducation différenciée par le genre. Être une femme ou être un homme est le résultat d'une éducation particulière qui suppose donc que les événements seront vécus avec une attention et des attentes différentes. Il est donc tout à fait logique, que les hommes et les femmes se souviennent différemment de ces mêmes événements. Face à une situation traumatique, comme la guerre, et à des événements partagés comme la fuite d'un pays et l'arrivée dans un autre, on peut imaginer un foisonnement de mémoires individuelles déconstruites et reconstruites pour arriver à un récit et à une mémoire collective unanime. A travers ce mémoire, j'ai donc décidé de m'interroger sur le rôle des femmes dans la transmission de la mémoire migratoire et ethnique des Hmong de Guyane. Pour cela j'ai axé mon regard sur les savoir-faire mémoriels des femmes. A travers une étude des savoir-faire féminins hmong, je veux comprendre en quoi l'éducation des femmes hmong en font les détentrices de la mémoire ethnique et de la juste manière d'être hmong, cela hors de leur pays d'origine. Comment les savoir-faire féminins influencent la mémoire ethnique du peuple hmong ?

Pour tenter d'apporter des pistes de réponses à cette question, j'ai structuré mon travail en deux grandes parties. Dans un premier temps, je m'intéresse aux spécificités qu'implique pour les Hmong le fait de « vivre sous un autre ciel », selon l'expression émique. Pour cela, j'explique comment les Hmong parlent de leur histoire ancienne et contemporaine. Ensuite, j'étudie la mémoire vive de l'exil et enfin je me questionne sur l'importance des sens et des sentiments dans le rapport qu'entretiennent les Hmong avec leur espace. En fil rouge de ces questions, la broderie reflète et matérialise le rapport au passé et à l'espace des Hmong. Dans un second temps, je m'intéresse à l'idée que les hommes sont les racines de leur foyer, alors même que les femmes sont décrites comme de simples invitées, toujours selon une expression émique. Je propose alors d'explorer l'éducation amoureuse des Hmong de Guyane. Ensuite, d'après moi, le mariage n'est pas seulement à saisir au sens de l'alliance entre deux êtres. Il me semble donc important de parler de l'amour familial et ethnique que suppose le mariage hmong. Enfin, je m'interroge sur le lien entre la mémoire et le lieu où cette dernière s'ancre.

1. Vivre sous un autre ciel

I. Broder autour d'une Histoire incomplète

A. Une Histoire ancienne aux multiples versions

Avant de prendre la voiture pour partir en direction de Cacao, je rencontre Nia³, une agricultrice de Javouhey, dont j'ai eu le contact avant de partir. Nous nous retrouvons dans un café proche de Cayenne. Nia n'a pas encore quarante ans. Elle porte un chemisier fin fuchsia, et un bandeau avec des oreilles de chat. Elle arbore un grand sourire, maquillé de rose. Elle parle vite, son investissement politique en Guyane l'y a habitué, et avec passion. Nous discutons longuement de ses craintes à propos du peu de connaissances que les jeunes ont de leur culture et du risque d'acculturation que la vie en France risque de provoquer. Puis, prise d'un sursaut d'optimisme, elle m'explique que ce n'est pas la première fois, que le peuple hmong se bat contre la perte de son identité :

L'Histoire a voulu plusieurs fois nous éteindre. Nous éradiquer. Il faut savoir, un des grands faits marquants, à l'époque où nous avons perdu la guerre contre les Chinois... Il faut savoir que les Hmong viennent de Mongolie, et que nous sommes devenus esclaves des Chinois. Ils ont voulu nous éradiquer. Alors ils ont tué tous les hommes. Tous les fils. Ils se sont mariés avec les femmes hmong. Ils se disaient qu'en implantant leur graine, les Hmong allaient disparaître. Mais ce qu'ils ne savaient pas, c'est que la coutume et la tradition était dans la femme. Alors ces enfants, qui sont nés de ces unions forcées, avaient l'éducation, la coutume et les traditions hmong. Les femmes apprenaient aux enfants à broder, et dans les broderies, il y a des graphiques qui sont des messages codés secrets. Nous avons perdu la signification de ces broderies, mais à l'époque, ça signifiait encore beaucoup de choses. C'est pour ça que dans le costume hmong, il y a toute notre Histoire dessus. On a le collier de l'esclavage, on a la broderie qui a permis d'échapper à l'éradication chinoise, il y a aussi les pièces qui représentent la colonisation européenne sur l'Indochine. Ça marque un petit peu aussi l'alliance qu'on a fait avec les Français en participant à la guerre.

Entretien avec Nia, Remire-Montjoly (Guyane française), 2022

³ Tous les prénoms ont été modifiés, en tenant compte le plus possible de l'âge, de l'origine et du statut de l'individu dans la société. Pour les prénoms hmong, j'ai utilisé l'inventaire des prénoms hmong réalisé par Jean-Pierre Hassoun (Hassoun, Jean-Pierre. « 7 - Nommer ». Ethnologies - Controverses, 1997, 170-9). A noter que de nombreux Hmong possèdent aussi un prénom "français" à consonnance occidentale.

Malgré la légende qui explique que la broderie hmong est l'ancienne écriture de ces derniers, l'impossibilité de déchiffrer ces codes fait entrer le peuple hmong dans celui des peuples sans écritures de la Zomia selon l'expression de l'anthropologue Willem Van Schendel (2002). La Zomia est située sur les hauteurs du Sud-Est asiatique continental (Kelly, 2018 ; Scott, 2013). L'anthropologue et linguiste Piers Kelly, dans son article *L'art de ne pas être lisible*, raconte quatre histoires différentes que les Hmong utilisent pour expliquer la perte de leur écriture. D'après la première, les Hmong ont fui la Chine en emportant avec eux des livres. Mais pour échapper à la famine, ils furent contraints de les manger. La deuxième histoire raconte que ce sont leurs chevaux qui ont profité du sommeil de leur cavalier pour dévorer la précieuse Écriture. Dans la troisième version, c'est en traversant une rivière en compagnie de « frères chinois », qu'ils auraient ingéré leurs livres, par peur de les mouiller, alors que les Chinois portaient leurs livres sur la tête. La dernière histoire explique qu'un Hmong aurait porté les livres entre ses dents pour pouvoir porter son « frère aîné chinois » sur son dos. En trébuchant, il aurait malencontreusement avalé les livres (Kelly, 2018). Dans ces histoires le peuple hmong est représenté comme une seule entité, petit frère du Chinois. Le Hmong est dans une position de subordonné. L'écriture, ingérée ou détruite, explique la bonne mémoire des Hmong qui possèdent la mémoire écrite dans leur corps. La version que me raconte Nia est finalement la seule à donner raison aux Hmong, puisqu'elle n'implique ni un échec ni une preuve d'infériorité face au peuple chinois. Au contraire, en cachant l'écriture dans les plis de leurs jupes, les femmes font preuve de ruse et arrivent à tromper la Chine, ici clairement désignée comme une nation ennemie.

Par ailleurs, ces récits s'appuient probablement sur l'existence réelle d'une écriture hmong, malheureusement trop peu documentée pour être certifiable (Enwall, 1994, p.59-72). Une source en effet, en provenance des armées de la dynastie mandchoue, qui a déplacé plusieurs milliers de Hmong en Chine, mentionne un décret interdisant aux Hmong d'utiliser et d'enseigner leur écriture (ibid.).

Les hypothèses, nombreuses, sur l'existence ou non d'une écriture hmong, est à l'image de ce que nous savons sur l'Histoire ancienne des Hmong. Lacunaire, riche, parcellaire, elle est sans cesse discutée autant par les historiens que par les Hmong eux-mêmes.

Une habitante du village de Cacao m'explique que le peuple hmong existe au moins depuis le III^{ème} millénaire avant JC. D'après la mythologie chinoise, les Hans ont pour ancêtre le peuple Huaxia. Huangdi était un chef Huaxia. Lors d'une bataille, un vassal rebelle nommé

Chiyou fit appel au dieu du vent Fengbo et à des chamanes pour contrer les attaques de Huangdi. La ténacité de Chiyou et sa réputation guerrière le fait entrer dans le panthéon des Hans en tant que dieu de la guerre. Il disparaît des manuscrits vers le III^{ème} siècle avant J-C. Selon certaines légendes, le peuple de Chiyou a pris le nom de Sanmiao, puis de Miao. « Miao » est le nom donné par les Chinois au peuple Hmong. Le prénom Chiyou serait un dérivé du mot hmong *txiv yawg*, qui signifie « grand-père ». Un héros du même nom, réputé pour être un guerrier ayant tenu tête au chinois, mais trahi par les siens, apparaît dans les histoires hmong des temps anciens. Pour plusieurs hmong, il s'agit d'une seule et même personne. Cette hypothèse qui se partage sur les réseaux sociaux et sur des blogs chinois et hmong, a un certain succès. Mais ce n'est pas la seule. Certains vont aussi rattacher le peuple hmong aux conquérants Huns du IV^{ème} siècle ou encore aux peuples nomades mongols.

Clémence, institutrice à Cacao, m'explique l'importance d'après elle, de montrer à ses élèves que l'histoire des Hmong est ancienne. Elle m'explique le raisonnement, qu'elle et ses élèves ont suivi, afin d'en apprendre plus sur l'origine des Hmong. Pour ce travail, la classe a notamment interrogé un ancien du village.

On parle d'un peuple de puissants guerriers, qui auraient été en mesure de s'imposer face à l'Empire chinois. Nous, d'après nos connaissances, on s'est dit : « bon bha voilà, ça peut être les Mongols ». Et puis il disait aussi [l'ancien du village] que les Hmong venaient vraiment du nord, nord, nord de la Chine, que ce n'étaient vraiment pas des gens qui vivaient forcément en Chine, en Asie du Sud-est comme actuellement. (...) Il semblerait que ce soit plus ou moins sous-entendu dans certaines archives, mais des archives qui ne seraient pas accessibles au public, des archives qui seraient... ce sont juste des rumeurs hein... des archives qui seraient bien tenues par le gouvernement chinois en disant : « Voilà, on ne veut pas forcément dévoiler ». Mais est-ce que ce sont vraiment les Hmong ? On ne sait pas.

Entretien avec Clémence, Cacao, 2022

Par ailleurs, d'après l'interview réalisée par la journaliste Régine Gabbey avec le père Sion⁴, prêtre français à l'église de Cacao dans les années 80 et missionnaire au Laos de 1936 à 1975, les Hmong viennent bien de Mongolie. Selon lui, cela est visible sur les broderies, où l'on aperçoit des motifs en forme de cristaux de neige. Le père Sion fait le lien avec des légendes

⁴ Régine Gabbey, Géo n°161, juillet 1992

hmong qui racontent qu'il y a très longtemps, ils vivaient dans un endroit où « régnait six mois par an la nuit, les neiges et les glaces ».

Afin de reconstituer une Histoire dont les traces écrites sont quasi-nulles, les Hmong se raccrochent aux preuves, aux discours, aux légendes qu'ils peuvent trouver, quitte parfois à broder autour des rares et fragiles éléments dont ils disposent... Associer l'histoire des Hmong à des figures illustres et à des peuples guerriers conquérants, c'est légitimer le peuple hmong, lui donner de la voix et une importance. Pour être fier de ses racines, il faut une histoire à laquelle se raccrocher, et des héros à admirer. Le fait d'utiliser des personnages héroïques comme Chiyou ou Ghengis Khan est une façon d'illustrer de manière grand-public, le courage de leur peuple, peu représenté dans la culture populaire.

B. Une Histoire récente marquée par les conflits

Si l'Histoire ancienne des Hmong de Chine n'est pas écrite, on sait qu'elle est rythmée par des conflits violents, des famines et des révoltes. Cette difficile cohabitation explique les multiples vagues migratoires des Hmong de Chine vers la péninsule indochinoise, à partir de 1820 et tout au long du XIX^{ème} siècle. A partir de 1893, le Laos est placé sous protectorat français. Les Hmong sont contraints de s'installer en périphérie des centres de décisions politiques, au sommet des massifs montagneux. Les plaines fertiles sont réservées au groupe majoritaire Lao. L'appellation « *Miao* » utilisée en Chine pour désigner les Hmong se transforme avec mépris en « *Méo* », ce qui signifie pour les Vietnamiens et les Laotiens « bête sauvage ». Je vais utiliser l'ethnonyme « Hmong » dérivé du terme « *hmoob* » qui signifie pour cette population « Homme » et parfois même « Homme libre ».

La séparation qui est faite entre la société laotienne des plaines et les populations vivant dans les montagnes peut s'expliquer par différents facteurs. Les Lao possédaient une tradition écrite à la différence des Hmong, les premiers étaient gouvernés par une royauté alors que les seconds étaient considérés comme en marge des États et sans territoire reconnu. Enfin, les Hmong ne croyaient en aucune religion cultuelle, mais pratiquaient des rites domestiques et chamaniques. Ces divers critères ont permis au groupe majoritaire de légitimer la marginalisation de la population minoritaire hmong (Savina, 1930).

De 1919 à 1921 a lieu la « Révolte de Paj Cai ». Les Hmong se révoltent contre les discriminations, la pression fiscale et les exactions qu'ils subissent. A la suite de cette révolte,

le Gouvernement général d'Indochine accorde une autonomie partielle aux Hmong, en créant des « chefs de cantons », les *tasseng*. Ces *tasseng* choisis parmi les chefs de clan doivent, entre autres, prélever les impôts pour les Français. Ce début d'intégration dans la vie administrative et politique se poursuit durant la Seconde Guerre mondiale lorsque les Hmong participent aux maquis anti-japonais et accueillent dans leurs villages des officiers français. Les relations avec l'autorité coloniale continuent de se resserrer grâce à la culture de pavot, revendus sous forme d'opium à l'administration (Lartéguy, 1979). Le protectorat français en Indochine est levé en 1954 et un an plus tard la guerre du Vietnam débute. Mais si les Accords de Genève signé en juillet 1954, proclame le Laos comme Etat souverain et neutre, la réalité est quelque peu différente. Les interventions étrangères sont interdites à l'exception d'un contingent de militaire français s'occupant d'entraîner les troupes du Gouvernement Royal Lao (Adams & McCoy, 1970). Pourtant, les Etats-Unis continuent de soutenir financièrement et militairement la royauté lao, tandis que l'Union soviétique fait de même avec le Pathet Lao. C'est ce qu'on appelle la « guerre secrète américaine au Laos ». A partir des années 1960, la CIA organise une faction anti-communiste. Pour cela, elle recrute en majorité au sein des minorités hmong mais aussi Khmou et Mien. Le Général Vang Pao est le leader hmong de cette guérilla. En 1964, les bombardements opérés par les Américains au Sud Vietnam, afin de couper la voie de ravitaillement des forces communistes, s'élargissent et touchent le Laos. On considère aujourd'hui qu'entre 1964 et 1973, le Laos reçoit 2 093 100 tonnes de bombes lancées en 580 344 missions de bombardement (Khamvongsa & Russell, 2009, p. 289). Ce triste record en fait le pays le plus lourdement bombardé dans le monde.

En 1975, le Vietnam est officiellement réunifié et devient la République socialiste du Viêt Nam. A la suite de cela, c'est toute la péninsule indochinoise qui va embrasser le socialisme. L'ancienne proximité des Hmong avec les anti-communistes les place dans le viseur du gouvernement. Ces bouleversements politiques entraînent la diaspora des populations locales, dont les Hmong, vers la Thaïlande où se mettent en place des camps de réfugiés. Le nombre de Hmong ayant fui en direction des camps thaïlandais du Nord et du Nord-Est est estimé à 150 000 personnes (Hassoun, 1997, p.16). La Thaïlande n'offre qu'un asile temporaire, le Haut-Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés met alors en place son programme de réinstallation. Les deux principaux pays d'accueil sont les Etats-Unis et la France.

En 1977, une centaine de familles de réfugiés politiques s'installe en Guyane française au village de Cacao. Puis fin 1979, ce sont 420 personnes qui arrivent à Javouhey dans l'ouest

guyanais. Le souhait du gouvernement français est de peupler et de développer l'agriculture en Guyane. Aujourd'hui, les Hmong produisent 70% des besoins en fruits et légumes du département.

C. Parcours migratoires

Afin de comprendre en quoi la mémoire des Hmong de Guyane est soutenue par une distinction nette des genres, il était important pour moi de réunir, dans un premier temps, des parcours de vie divers, que ce soit par l'âge, le genre, ou par le statut économique et social de l'individu. Ces témoignages subjectifs permettent de mieux comprendre comment les acteurs appréhendent la situation et donc, d'après moi, comment ils se la remémorent. Les discours qui entourent la fuite du Laos présentent des similitudes, mais chaque individu garde sa propre expérience de la migration. A travers six parcours différents, je souhaite proposer un échantillon empirique de ces souvenirs. Les six personnes qui me racontent leur histoire dans les pages qui suivent habitent à Cacao.

Panouly (Paj noob hli)⁵

Panouly est dans sa cuisine. Elle prépare du porc à la vapeur. Elle commence par ramollir des feuilles de bananier à la flamme des plaques de cuisson. Au contact de la chaleur, les feuilles s'assombrissent et deviennent souples. Elle dispose ensuite les feuilles sur du papier cellophane. Sur la feuille de bananier, elle met une bonne quantité de sa préparation à base de porc, de carottes et de nouilles de riz. Enfin, elle ajoute des tranches de tomates fraîches et des pousses de bambou. Elle referme la feuille de bananier à l'aide du papier cellophane, et plante un cure-dent « comme une aiguille » pour maintenir la composition bien fermée. Panouly met ces petits ballotins à cuire à la vapeur. En attendant la trentaine de minutes que dure la cuisson, Panouly m'invite à la rejoindre à sa table pour l'aider à rouler des nems.

Panouly a probablement aux alentours de 55 ans, elle ne connaît pas sa date de naissance exacte. Ses cheveux noirs et brillants sont maintenus en arrière à l'aide d'une pince. À ses

⁵ Les prénoms hmong sont souvent l'objet dans l'état civil d'une translittération (ou transyllabisation) qui permet de les rendre plus facile à lire et à prononcer pour les locuteurs français. Ainsi le prénom « *Paj noob hli* » qui signifie « fleur graine lune (un tournesol) » se transforme en Panouly. (Hassoun, 1997)

oreilles, de délicates boucles en or, éclairent sa peau bronzée et lisse. Elle a les yeux rieurs et le sourire expressif, sauf sur les photographies, où elle tient à garder l'air sérieux, le regard haut, magnanime. Chez elle ou au restaurant, elle s'habille de chemisiers légers et élégants. Pour aller au champ, elle choisit des vêtements amples, des chemises à manches longues et des pantalons hmong qu'elle coud elle-même. Elle porte sur la tête un large chapeau rose, avec un voile à l'arrière qui lui recouvre le cou et le haut du dos. Toujours élégante, elle n'abandonne ses sandales à talons que pour enfiler ses bottes en caoutchouc et couper des fleurs au champ. Elle se protège du soleil qui abîme et vieillit la peau, des fourmis qui mordent et des plantes qui griffent.

Un énorme saladier rempli de farce nous sépare. Nous avons chacune devant nous, un rond en plastique pour nous aider à rouler les nems. Nous discutons de ses enfants, du mariage prochain de sa fille, de son voyage en Thaïlande et de ses vacances à Nice. Puis, elle me parle de son enfance.

Au Laos, Panouly vivait dans un village. Son grand-père, qui avait travaillé avec les Français, connaissait quelques mots de français et de chinois. Ces mots inconnus lui semblaient étranges et amusants. Quand la guerre commence, Panouly n'a pas quatre ans et ne comprend pas ce qu'il se passe. Elle se souvient simplement du bruit des bottes des Viet rouges et de leurs chapeaux métalliques. Elle se souvient aussi qu'ils pouvaient entrer dans leur maison à tout moment et dès qu'ils le souhaitaient. Quand cela arrivait, la mère de Panouly demandait à ses enfants de rester calme.

Panouly se souvient du jour où elle a dû quitter sa maison. Sa mère s'est approchée d'elle et lui a demandé de mettre une seconde jupe. Panouly ne voulait pas : « Mais maman, j'ai chaud ! ». Sa mère ne lui laisse pas le choix et prépare un grand sac en tissu. Elle remplit ce sac d'argent et le jette sur son épaule. Elle prend sa fille par le bras. Panouly ne sait pas ce qu'il se passe. Elles sortent de la maison. La mère de Panouly attache le petit chien noir devant la maison et ferme cette dernière avec une corde. Puis, elles partent.

- Mais où sont mes frères ?
- Nous allons en ville faire des courses. On les retrouvera là-bas.

Elles prennent un bus. Panouly ne le sait pas encore, mais c'est la dernière fois qu'elle voit la maison de son enfance et le petit chien noir. Le père de Panouly est mort dans cette maison quelques mois plus tôt. Il était capitaine.

Au moment de quitter le Laos, la famille est réunie. Lors de la fuite dans la forêt, les soldats avancent en premier et défrichent le passage. La mère de Panouly est enceinte et assoiffée. Alors qu'ils passent un cours d'eau, elle décide de prendre un peu d'eau dans le creux de ses mains pour se désaltérer. L'eau est troublée par la boue des bottes et par du sang, mais elle ne peut plus se retenir.

Pour traverser le Mékong, il faut payer grassement des passeurs. Ils se répartissent en trois bateaux. Panouly, sa mère et ses frères sont dans le premier. Le chef de famille, l'oncle de Panouly, doit partir en dernier pour vérifier que tout le monde est bien parti. Mais le grand-père refuse de laisser son fils et insiste pour partir lui aussi en dernier. Les bateaux se mettent en route. Au début, tout semble bien se passer. Puis, les deux premiers bateaux, n'entendent plus le troisième. Le doute et la peur commencent à les étreindre. Se sont-ils faits prendre par les Viet Rouges ?

Panouly, ses frères et sa mère, finissent par accoster. Panouly se souvient des bras de l'homme qui la porte pour la sortir de l'embarcation. Le reste est flou, mais sa mère lui a raconté.

Au bout d'un moment, les passagers du premier et du second bateau, aperçoivent un homme qui arrive à la nage. C'est l'oncle. Il leur raconte alors ce qu'il s'est passé sur le troisième bateau.

La traversée était calme, quand soudain les Thaïlandais se sont mis à compter en chœur : 1, 2, 3 ! C'est alors qu'ils ont sauté à l'eau en renversant l'embarcation. Tous les passagers tombent à l'eau et très peu savent nager. L'oncle de Panouly voit alors sa femme se débattre et appeler à l'aide. Elle porte dans son dos leur dernier-né. Il la voit, mais le cœur déchiré, il décide de l'ignorer. Il sait que s'il essaie de la sauver, elle risque de se débattre et de les faire couler tous les trois. Il n'est pas le seul dans cette situation. Un autre homme part à la rescousse de sa femme. Il ne rentrera pas vivant. Ce jour-là, comme les jours qui suivent, des hommes, des femmes et des enfants, se noient dans le Mékong entre le Laos et la Thaïlande. Le grand-père

de Panouly fait aussi partie des victimes. Son corps sera retrouvé, quelques jours plus tard, par les autorités thaïlandaises.

Panouly reste quelques mois dans les camps en Thaïlande. Avec sa famille, elle est ensuite envoyée à Clichy, en Ile de France, dans un centre d'accueil pour réfugiés. Le centre est très grand et Panouly est impressionnée. Aujourd'hui, elle aimerait bien y retourner, pour voir.

Panouly et sa cousine ont peur des blancs qu'elles croisent. Avant d'arriver, leur mère leur avait parlé des « dracula » qui vivaient ici. Les hommes sont grands, affublés de longs nez, et recouverts de poils. Les femmes aussi leur font beaucoup d'effet. En particulier celles aux cheveux jaunes et aux yeux bleus ou verts.

C'est en France, qu'elle découvre les ascenseurs. Au début elle a très peur, l'ascenseur fait beaucoup de bruit et toute la famille se tient par peur de tomber. En revanche, s'il y a une découverte que les enfants aiment dans le centre, ce sont les toilettes. Panouly et ses cousines prétextent des envies pressantes régulièrement afin de jouer avec l'hypnotisante chasse d'eau. Là-bas, elle entend des mots dans une langue qu'elle ne connaît pas, mais qui lui font penser à son grand-père. Ils y restent un mois.

Ils sont ensuite envoyés pendant près d'un an près de Carcassonne, à Port Lecate. Des petites maisons de vacances ont été réquisitionnées pour eux. Il y a une cantine, une grande salle pour faire à manger et des chambres. Les familles sont rassemblées. Panouly dort dans une pièce avec deux lits, en compagnie de sa mère. Ses quatre frères se répartissent en deux chambres. Les enfants et les adultes vont dans des écoles séparées.

La famille de Panouly s'établira finalement dans le centre de la France. Devenue grande, Panouly fera une formation de couturière. A 25 ans, elle rencontre son mari, Luc Tswv, alors qu'il rentre de son service militaire. Approuvé par sa mère, ils se marient et déménagent en Guyane française. Luc Tswv faisait partie de la première vague de réfugiés hmong arrivés à Cacao en 1977. Puis de la vague de départ pour la Métropole qui dure environ de 1986 à 1990.

Panouly n'éprouvera jamais l'envie de retourner voir son ancienne maison du Laos. Ce n'est pas le cas de ses frères, âgés de 16 et 17 ans au moment du départ. Ces derniers ne voulaient pas quitter leur maison et le lieu où leur père était décédé. D'après Panouly, s'ils sont tant attachés à ce lieu, c'est parce qu'ils ont réellement vécu là-bas. Ils ont aimé, ils ont créé des

souvenirs, alors qu'elle-même « jouait seulement avec des cailloux devant la maison ». Des années plus tard, son frère retourne quelques semaines, malgré le danger, au Laos.

- Et alors, tu as retrouvé notre maison ?
- Il n'y avait plus rien. Tout a été rasé.

Madame Kiab

La messe a lieu à 9 heures au temple protestant de Cacao. Les murs du temple sont sobrement peints en bleu. Des chaises en plastique sont disposées en ligne devant un pupitre en bois orné d'une croix. De chaque côté du pupitre, se trouve une composition florale réalisée avec des alpinias roses et rouges, des oiseaux du paradis, des roses de porcelaine et des feuillages. Elles sont disposées dans des pots recouverts de papier doré. A la gauche du pupitre se trouvent des micros, une batterie et une guitare basse.

Les fidèles s'installent petit à petit et se saluent. Plusieurs personnes viennent nous dire bonjour, les hommes serrent uniquement la main de mon compagnon. Deux nourrissons sont présents, et passent avec tendresse de femme en femme. Une dame, vêtue d'une longue robe rouge fleurie, garde sur ses genoux une bible. Les pages cornées de cette dernière et le nombre important de marque-page sur sa tranche, donnent un indice de l'assiduité de sa propriétaire. La messe se déroule intégralement en hmong. Une fois la cérémonie terminée, je pars voir la femme en longue robe rouge. J'apprends qu'elle s'appelle Madame Kiab. Elle me propose de venir la voir à son travail le lendemain afin que nous discussions plus longtemps de son histoire.

Kiab est née aux alentours de 1963. Son père était gendarme dans la ville de Sayaboury, au nord-ouest du Laos, toute proche de la frontière thaïlandaise. Au début, Kiab ne se rend pas compte qu'elle est dans un pays en guerre. Mais un jour, des hommes viennent chercher son père « pour qu'il suive une formation ». Cette formation était en réalité une excuse des communistes pour trouver de nouveaux soldats pour leur armée. Quand son père se rend compte de la supercherie, il saute du camion, fuit et se cache. Il arrive jusqu'en Thaïlande. Il demande à un vieil homme de passage dans le camp et qui habite non loin de Sayaboury, de prévenir sa famille, et de les accompagner jusqu'en Thaïlande.

La traversée est très dure pour les deux jeunes mères qui doivent s'occuper seules des enfants pendant le voyage. Elles redoutent en particulier d'être piétinées par des éléphants et dévorées par des tigres. La traversée dure une dizaine de jours, en pleine jungle.

C'est finalement six mois après la fuite du père, que les deux femmes et leurs enfants arrivent en Thaïlande. On est alors en 1975. La mère de Kiab veut partir aux Etats-Unis, car c'est dans ce pays que s'est réfugiée sa propre famille. Mais la famille de son mari est partie en direction de la France, il espère donc trouver un avion pour les y emmener. En attendant, ils restent plusieurs mois dans les camps. Il y a une école pour les enfants mais il faut payer 5 Baht par mois. Ce n'est pas une grosse somme, mais beaucoup de famille ont perdu tout leur bien lors de la traversée.

Un jour, un homme qui revient de Guyane, explique que là-bas il n'y a que de la forêt, mais que l'Etat français prête des terres et de quoi travailler aux réfugiés. Le père de Kiab a beau ne pas être agriculteur, cette idée le séduit. Ne parlant pas français, il se dit que travailler dans les champs est la meilleure option pour lui. La décision est alors prise de partir en Guyane.

La famille de Kiab arrive en 1977 au village de Cacao. Ils sont accompagnés d'un pasteur thaïlandais. La jeune Kiab a alors 14 ans. Kiab qui jusque-là allait à l'école, doit aider au champ et au défrichage.

Madame L.

Madame L. fait sa promenade du soir dans l'allée centrale de Cacao. Ses mains, croisées derrière son dos, soutiennent son corps fatigué. On la rencontre alors qu'elle passe devant la maison où nous logeons. Elle sourit, raconte, fait des pauses, s'amuse des situations et de l'Histoire. Son français est impeccable. Lorsqu'elle quitte le Laos, Madame L. a 27 ans. Aujourd'hui, elle porte avec délicatesse ses 74 années. Diplômée de l'Ecole Normale au Laos, elle continue ses études en lettres à Toulouse, puis part à Paris pour passer un diplôme en agronomie tropicale. Son mari, ingénieur agronome hmong vivant en France Métropolitaine, est appelé pour accompagner l'installation des Hmong en Guyane au village de Cacao. Elle l'accompagne.

Dans les premiers temps, elle se charge des cours d'adaptation pour les réfugiés hmong. Il s'agit de cours de français, mais aussi de cours d'explication des lois françaises. Elle devient

ensuite enseignante avec les sœurs de Saint Paul, mais elle apprend que son diplôme laotien n'étant pas reconnu en France, elle ne peut plus enseigner. En colère, elle décide d'abandonner l'enseignement et se lance à son tour dans l'agriculture.

Tchy Neng

Il est à peu près 18h lorsque je vais rendre visite à Tchy Neng. La partie basse extérieure de sa maison, comme chez toutes les familles hmong, est rempli de plantes et d'objets en tout genre. C'est un lieu vivant qui ne semble pas obéir à des règles de rangement bien précises. Les plantes en revanche sont triées, celles qui soignent ont leur propre coin réservé. C'est son épouse que je vois en premier. Elle est en train de préparer des semis d'aubergine amère. Les aubergines amères, petites, rondes et blanches, sont reconnues par les Hmong pour leur capacité à « nettoyer les corps ». Leur goût intensément amer fait presque penser à un médicament. Tchy Neng arrive, aussi souriant que sa femme et m'invite à m'asseoir.

D'un revers de main, Tchy Neng écarte les verres, les vieux journaux et les outils de jardinage qui se trouvent sur la table en face de nous. « C'est une maison d'agriculteurs, on a pas le temps pour ranger ! » s'amuse-t-il.

Tchy Neng était enfant lors de l'exil. Son père était professeur et sa mère aidait son grand-père dans les rizières. A l'âge de cinq ans, il se souvient parcourir des kilomètres pour les aider à cueillir le riz. Son père possède un transistor et écoute les informations. Un jour, il comprend que la situation se dégrade et qu'il faut fuir.

Sa famille, son clan, n'habite pas très loin de la frontière avec la Thaïlande. C'est une famille nombreuse, et elle décide de quitter le village en même temps. C'est donc un groupe d'une centaine de personnes, qui traverse la jungle pour arriver jusqu'au camp. Il leur faut à peu près deux semaines. Il reste deux ans dans les camps en Thaïlande. En Thaïlande, l'école ne commence qu'à partir de 7 ans. Pour savoir si un enfant a le droit d'aller à l'école, on lui demande de toucher son oreille en passant son bras par-dessus sa tête. Les enfants de moins de 7 ans ont les bras trop courts et n'y arrivent pas. Tchy Neng est donc trop petit pour aller à l'école, mais habitué à marcher et à vivre en pleine nature, il saute les barrières du camp pour se promener dans la jungle. Il connaît une falaise où il y a des racines de réglisse. Ses parents

s'en servent comme médicament et lui aime bien les mâchonner pour remplacer le sucre qui lui manque dans le camp.

Au bout de deux ans, ils ont enfin l'opportunité de partir. On leur explique qu'il y a des terrains à cultiver en Guyane et que le climat est proche de celui du Laos. On leur raconte la forêt, la nature, les paysages. On leur parle aussi des Etats-Unis, mais les adultes se concertent et décident qu'ils auront plus de chance de rester en famille et soudé, s'ils partent en Guyane.

Tchy Neng arrive à Cacao à l'âge de 7 ans. Les deux premières nuits sont compliquées. En plus de la pluie incessante, les habitants entendent d'étranges cris dans la forêt. Dans les camps thaïlandais, le tout premier film King Kong avait été projeté. Les Hmong sont alors convaincus que les cris viennent d'un King Kong, et que les Français les ont envoyés ici pour se faire dévorer. La nuit, ils se retrouvent tous dans une tente pour vaincre la peur ensemble. Le lendemain, quelques hommes partent voir les gendarmes pour demander une explication. On leur explique alors que ces cris, bien qu'impressionnants, sont seulement le fait des singes hurleurs, une espèce bruyante mais inoffensive.

Tchy Neng commence le défrichage avec ses parents. A partir de douze ans, il les accompagne pour vendre au marché. Comme il se débrouille bien en mathématiques, ses parents n'hésitent pas à le laisser seul avec les marchandises à vendre. Depuis lors, il ne s'est pas arrêté. Il a aujourd'hui 54 ans.

Françoise

Habillée d'une robe longue et légère, les cheveux relevés avec délicatesse en arrière, Françoise m'ouvre la porte. Elle a un sourire discret et frais, des paupières en pétales de roses, des doigts fins et des ongles longs. Sa maison est aménagée avec goût et, on le devine, beaucoup de réflexion. Il y a une multitude d'objets qui semblent venir de loin, des photographies d'enfants, du bambou porte-bonheur, des coussins brodés, des tableaux aux allures mystiques. Françoise est styliste et couturière. Elle a une voix légère et doucement passionnée lorsqu'elle parle de son métier et de sa passion. C'est aussi une fervente catholique, qui n'a pas pour autant laissé de côté les esprits dans sa vie spirituelle. D'ailleurs, elle m'explique que l'animisme et le catholicisme ne sont pas contradictoires, Jésus et Dieu étant des esprits particuliers dans un panthéon infini d'esprits.

Nous nous installons à sa table, et tout en buvant un jus de corossol, Françoise commence à me raconter ses souvenirs.

Au Laos, Françoise vivait avec ses parents en ville. Ils avaient un peu travaillé dans les champs lorsqu'ils étaient jeunes, mais au moment de l'exil, ils donnaient depuis quelques années, des cours de français et de laotien à des jeunes de la communauté. Sa mère était en charge d'un foyer pour jeunes étudiants.

Un jour, son père rassemble les chefs de famille pour leur annoncer qu'ils doivent quitter le Laos dès le lendemain. Tous les chefs sont étonnés : « Mais non, c'est impossible ! Pourquoi ? Tu es fou ! » s'insurgent-ils. Mais son père insiste : « Si vous ne voulez pas, alors restez. Mais moi, je pars demain ». C'est un déchirement pour les parents de Françoise qui savent qu'en partant, ils vont tout perdre.

Françoise voit sa mère en train de préparer ses vêtements. Elle ne sait pas ce qui se passe et ne l'apprendra que plus tard. Le lendemain, la famille monte dans le camion. Françoise pense que cette sortie n'a rien d'inhabituel et qu'ils seront bientôt rentrés. C'est alors que toutes les femmes et tous les enfants arrivent. Ils veulent partir avec eux. Alors, ils sont partis tous ensemble. Les femmes disent : « On part et si les maris ne veulent pas, ils restent ». Quelques hommes se décident à les rejoindre. Ensemble, ils traversent le Mékong en pirogue. Son père paie la traversée pour tout le monde. Ils arrivent sains et saufs dans les camps thaïlandais. Puis, jour après jour, les maris arrivent un par un. La plupart des familles sont rassemblées, mais certaines décident de rester au Laos. Françoise a entendu dire que certaines de ces personnes sont parties en prison, ont été tuées et parfois torturées. La famille de Françoise passe par plusieurs camps. Finalement, ils s'arrêtent au camp de Ban Vinaï où ils vivent pendant deux ans. Le camp est clôturé. Le matin, ils mangent très tôt la nourriture qui leur est livrée, et le lendemain ça recommence. Les enfants jouent et sont heureux de ne pas aller à l'école. Ils trouvent des cordes à sauter, des élastiques et fabriquent des jeux d'adresses avec des cailloux et en creusant des trous. Mais Françoise raconte aussi le désespoir des parents qui n'arrivent plus à se projeter dans l'avenir. Au début, ses parents ne savent pas comment faire pour s'occuper et gagner un peu d'argent, puis, au bout d'un moment, ils commencent à vendre des petits gâteaux sur le bord de la route, puis des vêtements pour les réfugiés et des broderies pour

envoyer aux Etats-Unis et en France. Avec les chutes de tissus, Françoise fabrique et brode des robes pour ses poupées.

En 1977, ils ont enfin la possibilité de partir. Françoise se souvient qu'on explique aux réfugiés qu'ils devront planter eux-mêmes leurs plantes et leurs légumes en arrivant. Les réfugiés remplissent alors des cartons avec des boutures et des graines. Le principal étant d'avoir, au moins, les plantes médicinales les plus utiles au quotidien.

A l'arrivée au village de Cacao, ils sont assez étonnés. La famille de Françoise qui connaît la France et les Français, ne s'attendait pas à débarquer en pleine forêt. Ses parents apprennent alors l'agriculture qu'il n'avait pas pratiqué depuis leur enfance. Par la force des choses, ils s'adaptent à leur nouvelle vie.

Leng

Leng est le dernier forgeron de Cacao, depuis la mort récente du « petit papi », qui s'occupait de faire jusque-là, les couteaux hmong aux hommes du village. Juste devant son atelier, plusieurs coqs de combat, hauts sur pattes, attendent patiemment de pouvoir sortir de leurs cages. Leng a construit sa forge avec ce qu'il trouvait : de la mousse de matelas remplace les habituelles plumes de canards dans le soufflet, un embout de tournevis sert de tige pour l'actionner et un contrepoids de tracteur est utilisé comme enclume. Le père de Leng était aussi forgeron, c'est lui qui l'a initié à ce savoir-faire.

Avant d'arriver en Guyane, le père de Leng était le chauffeur d'un curé italien. Ce dernier vivait dans une ferme où travaillait plusieurs Hmong. Quand la situation devient tendue pour les Français et les Italiens, le curé explique au père de Leng : « Je vous attends de l'autre côté, en Thaïlande. Prends cet argent, vend ce que tu peux dans la ferme. En tant que blanc, je ne peux plus rester au Laos. Moi, je dois partir. Passe par là, dis que ta famille est dans un autre village, comme ça, les Viet vont vous rapatrier dans votre autre famille ».

Le plan se déroule comme le curé l'avait imaginé. Lorsque les Viet arrivent dans la ferme du curé pour la réquisitionner et la piller, ils annoncent au père de Leng : « Si vous avez de la famille autre part, on vous amène, mais vous n'avez plus le droit de rester. Maintenant, c'est à nous ». Les parents de Leng s'inventent alors une famille plus proche de la frontière thaïlandaise. De là, la famille de Leng traverse le Mékong et arrive en Thaïlande. Le père de

Leng retourne au Laos clandestinement avec son cousin, pour aller chercher d'autres familles et des affaires. Sa femme est en colère. Elle est enceinte de neuf mois, sait qu'elle peut accoucher à tout moment et elle se retrouve à présent seule, dans les camps thaïlandais, avec quatre enfants en bas âge. Heureusement, une cousine est là pour l'aider.

Finalement, elles retrouvent le curé qui les attendait, comme prévu, en Thaïlande. Il leur donne de l'argent et leur trouve un appartement à louer. C'est seulement après onze mois de grossesse, alors qu'elle est enfin bien installée, que la jeune maman accouche de Leng.

Leng se souvient seulement par flash de la vie dans le camp thaïlandais, et il avoue ne pas savoir s'il s'agit de vrais souvenirs ou si ce sont des souvenirs créés en entendant les histoires de ses parents. Il s'agit de flash, d'images et d'odeurs. Leng se revoit se promener dans le camp avec son grand-père. Il voit une décharge. Sa mère lui explique que deux semaines avant leur départ pour la Guyane, ils l'ont en effet retrouvé dans une décharge. Le grand-père était parti faire la cour à une femme... et l'avait oublié devant chez elle ! Leng était alors parti, avait glissé, et s'était retrouvé au fond de la décharge.

D. Raconter sa migration

Les récits de migrations, même comme ils sont racontés par une seule personne, sont toujours l'assemblage de plusieurs histoires, de plusieurs points de vue. Etant enfant au moment des événements, Panouly a posé de nombreuses questions à sa mère afin de connaître le déroulement exact de son exil et de celui de sa famille. Elle ne se contente pas du point de vue enfantin qui était le sien et propose un récit qui englobe le point de vue de ses parents. Panouly demande à sa mère de lui raconter la traversée du Mékong, dont elle garde pour seul souvenir le bras d'un homme. Sa mère commence à raconter, mais tout de suite, elle est contrainte de se rapporter au récit que son beau-frère fait de sa propre traversée. De la même manière, au cours de leur récit, Françoise et Leng vont réinventer des dialogues pour donner de la voix aux personnages de leur histoire. C'est sûrement aussi ce qu'ont fait leurs parents au moment de leur raconter ces événements. Cette manière de mettre en dialogue les événements passés est assez courante dans les témoignages que j'ai pu recueillir. Les conteurs ne s'embarrassent pas forcément de voix différentes, de mimiques ou de verbe de parole. Les différentes voix se superposent et coulent avec fluidité à l'intérieur du récit à la première personne.

En psychologie, Endel Tulving (1972) fait une distinction entre la mémoire autobiographique et la mémoire sémantique. La mémoire autobiographique fait appel au souvenir des événements que le sujet a vécus. La mémoire sémantique fait appel aux faits que l'individu a appris par le biais d'autres personnes. Par exemple, le fait que Vang Pao était le leader de la guérilla hmong. La mémoire sémantique est donc étroitement liée à la mémoire historique. Une inférence est une opération logique par laquelle on admet une proposition grâce à sa liaison avec d'autres propositions déjà tenues pour vraies. Les récits de souvenirs sont l'objet d'étoffement par inférence (Bloch, 1995) où le contenu empirique reste au cœur du propos. Ainsi, même si les interrogés étaient jeunes au moment des événements racontés, ils peuvent faire appel à cette mémoire vive nourrie par les multiples inférences, de la même manière que s'ils faisaient appel à leur mémoire autobiographique. Comme le démontre Bloch (ibid.), la mémoire autobiographique et la mémoire sémantique se confondent alors presque totalement.

Les sentiments sont aussi très présents dans ces récits. Du côté des parents, on retrouve de la colère, de la peur, de la tristesse. Alors que les enfants semblent être bercés par l'innocence et l'incompréhension la plus totale. La plupart des récits parlant du point de vue enfantin sont d'ailleurs teintés de rêveries. Ils se souviennent de leurs jeux dans les camps, des poupées en épis de maïs et du goût sucré des jicamas.

Comme je disais, j'étais petite. On jouait dans le jardin près de ma maison. Y avait la guerre ailleurs, mais pas dans notre village. Y a un gros avion qui s'approche, et je vois pleins de petits bébés avions qui viennent comme ça. Et hop, on me dit « il vient pour prendre la tété ». Et en fait, c'est après que je comprends : il vient pour se ravitailler en essence, en kérosène. Et on dit : « Oooh il vient téter ! Oh il est rassasié et il est parti... et oh il y en a un autre qui vient ! ». Et on s'amusait à regarder comme ça (...)

Entretien avec Dji (*Ntsi*), Cacao, 2022

Pays rêvés, chantés (Hassoun, 1998) et même recopiés (Géraud, 1997), le Laos, le Vietnam et la Thaïlande restent en partie associés à des souvenirs heureux. L'innocence de l'enfance, la liberté d'une vie dans un village des Hauts-Plateaux et la vie en communauté, nourrissent un sentiment de nostalgie vis-à-vis d'un pays qui reste considéré comme « La terre

natale », même pour des Hmong y ayant très peu vécu. Cette vision, parfois idéaliste de l'Asie du Sud-Est, se retrouve dans certaines broderies figuratives représentant une nature luxuriante aux accents d'éden.



Figure 1. Broderie représentant la jungle laotienne, acheté sur le marché de Cacao, avril 2022

Le terme nostalgie vient du grec *νόστος* ("retour") et *ἄλγος* ("souffrance"). Ainsi la nostalgie désigne la douleur d'une personne vivant loin de sa terre natale. D'après le philosophe Kant (1798) la nostalgie ne vise pas un lieu mais un temps où l'homme désire reconstruire son passé. Ainsi, la nostalgie du pays natal s'explique par le regret d'un pays perdu et par le rêve de retourner en arrière, dans l'espoir de le retrouver. L'idée d'espace et de temps, sont alors indissociables. Le territoire regretté est particulier parce qu'il s'ancre dans un souvenir et donc dans un temps particulier. La nostalgie ne peut donc se résoudre en un simple voyage, du moins pas tant que le voyage dans le temps reste un scénario de fiction. Nombreux sont les Hmong qui tentent le voyage pour retrouver leur terre d'origine. Mais le temps a passé, les maisons ont été détruites, d'autres populations vivent sur ces terres et l'adaptation à leur pays d'accueil les incite à ne pas s'installer en Asie du Sud-Est. Ces personnes ont beau considérer le Laos comme leur véritable terre, ils associent aussi le Laos à un pays pauvre et peu développé technologiquement. Ils expliquent sans détours s'être « occidentalisés » et « francisés ». Ce qu'ils souhaitent, ce n'est pas forcément vivre dans le Laos d'avant, mais être ces Hmong d'avant. Des Hmong vivant dans la montagne sans connaître un confort occidental dont ils ne veulent plus se passer. Conscient qu'ils ne peuvent se séparer de la socialisation française dont ils sont les porteurs, ils regrettent un espace-temps où leur ancien « moi » était heureux mais que leur actuel « moi » ne supporterait plus. L'anthropologue David Berliner définit la nostalgie

comme « un sentiment douloureux né du constat que la temporalité humaine est irréversible et que le retour au passé est impossible » (2018, p.11).

Le regret du passé s'accompagne, souvent, d'une insatisfaction face au présent. Dji avait douze ans le 15 novembre 1977, lors de son arrivée à Cacao avec la seconde vague de réfugiés.

Les rares moments que je remonte [sur les Hauts-Plateaux], c'est la nostalgie. Et pendant un court moment de ma vie j'ai tout oublié. Et c'est en vieillissant, là, que je remonte dans mon enfance et que j'ai constaté ce dont je te parle. Mon enfance, c'est pas riche, mais c'est pas dur du tout. C'était apaisant. Le moment le plus dur je crois que c'est là, maintenant. On est enfant, on peut vous mentir, vous croirez tout. Vous ne voyez pas toutes les difficultés. Et tout ce que vous voyez tous les jours, c'est beau, c'est beau.

Entretien avec Dji, Cacao, 2022

Par ailleurs, même si les hommes et les femmes que j'ai pu interroger ne se rendaient, la plupart du temps, pas compte de ce qu'il se passait, à cause de leur jeune âge, la mémoire sensorielle et corporelle qui ressort de leur récit est bien liée à un climat de guerre et de tension. Dans les entretiens que j'ai pu effectuer, on me parle du froid de la nuit, du goût sucré de certains fruits pour reprendre des forces, du bruit des avions. Dans les récits du chapitre précédent, la mère de Panouly se souvient être assoiffée, Leng associe le camp à l'odeur de la décharge, Tchy Neng se rappelle le plaisir de mâchonner les racines de réglisse et les cris des singes hurleurs. Le souvenir d'actions précises et répétitives sont aussi ancrées dans les souvenirs. Plusieurs personnes se souviennent de fosses creusées pour se cacher des avions et éviter les bombardements. Les mouvements corporels des enfants sont toujours liés à la volonté de se cacher et à l'obéissance aux ordres de leurs parents. Ils doivent se tapir dans les fosses, se baisser dans les bateaux de fortunes, se mettre à terre dans les buissons et bien sûr ne pas faire de bruit. Comme l'explique l'écrivaine hmong Maiv Lis (2019) dans son roman sur la vie de sa famille, il est arrivé que de l'opium soit donné aux plus petits pour les empêcher de pleurer et de faire repérer les fugitifs. Certains nourrissons en meurent.

II. La mémoire vivante de l'exil

A. Le village de Cacao

J'arrive à Cacao par une route nationale goudronnée et bitumée. Malheureusement recouverte de trous provoqués par les pluies abondantes, elle oblige les conducteurs à faire preuve de créativité pour tenter de les éviter. Les artères principales du village sont aussi goudronnées. Les chemins sont tracés dans une terre riche en fer, brune, cuivrée, presque rouge. Quelques maisons sur pilotis construites dans les années 70 continuent d'être habitées, mais la plupart ont été reconstruites ou réaménagées. Les maisons sont faites de bois et de ciment. Elles sont souvent blanches, mais parfois aussi bleues ou même violettes. La partie inférieure de la maison sert de débarras, de garage et d'ateliers pour diverses activités (triage de fruits, préparation de bouquets de fleurs, etc). Les maisons sont simples, peu décorées. Les seules notes de couleurs étant le linge étendu sur les balcons à l'étage, les palmes des cocotiers sur le bord des chemins et les plantes exposées devant les jardins.

Le village est calme. Tôt le matin, on entend d'abord les coqs, puis le départ des quads et des 4x4 qui partent aux champs. Enfin, ce sont les oiseaux qui se réveillent. Les picolettes en cage sont sûrement les plus vives, encouragées de temps en temps par les chansons que leur fredonnent leurs propriétaires. En journée, la plupart des habitants sont partis travailler au-delà des pistes argileuses en terre rouge. En se promenant à travers les rues désertes, on peut entendre des mélodées traverser les murs, et la tôle vibrant sous les averses incessantes. La rivière La Comté, sombre et opaque, embrasse le bas du village et crée une frontière avec la forêt amazonienne. Les Guyanais l'empruntent en pirogue pour chasser, pêcher ou tout simplement se délasser. Pour se baigner, des sentiers mènent jusque des criques à l'eau claire et rafraîchissante. Lorsque la pluie laisse enfin place au soleil, les habitants du village et de Guyane en général, s'y retrouvent pour patauger, discuter, boire une bière ou encore flirter. Au détour d'un chemin, un lézard fuit mes pas, un colibri se regarde dans le rétroviseur d'une voiture, une matoutou prépare sa toile dans le creux d'une fleur et les larges ailes d'un urubu fendent le ciel.

Autrefois le village de Cacao était habité par des Amérindiens qui entretenaient une plantation de cacaoyers. Les jésuites arrivent et prennent la suite de l'exploitation, ils nomment alors le site Sainte Marie. En 1854, l'administration pénitentiaire s'empare du lieu et y place le bagne de Saint Augustin. Ce bagne accueillera notamment des prisonniers politiques indochinois. Mais l'épidémie de fièvre jaune en 1856 décourage l'administration, qui décide dans la décennie suivante, de déplacer ses bagnes à l'ouest du département, autour de Saint

Laurent-du-Maroni. Situé sur la rivière La Comté, le site est exploité par des orpailleurs. En 1954, des Etats-Uniens s’y installent et exploitent les lieux jusqu’en 1962.

Lorsque les Hmong arrivent en 1977, leur première tâche est de défricher la forêt. Les seules installations restantes étant l’ancienne piste d’atterrissage des Américains et les cases installées par les militaires. Tout est à construire. Les images d’archives montrent la création du village en plein cœur de la forêt amazonienne, où il n’est pas rare de tomber sur un jaguar, des serpents et où les nuits sont perturbées par le cri des singes hurleurs (voir les photographies ci-dessous réalisées par le premier médecin présent à Cacao, Patrick Roig en 1980).



Figure 2. Alors qu’ils défrichent et construisent le village de Cacao, les Hmong doivent co-habiter avec une faune riche et parfois inconnue. Ici, c’est un caïman qui a été chassé et dépecé. ©Patrick Roig, 1980, Cacao

Aujourd’hui, le village de Cacao fait partie de la commune de Roura, qui compte d’après le dernier rapport de l’Insee 3390 habitants⁶. Il y a environ 1000 habitants à Cacao. C’est un village en majorité habité par des familles d’agriculteurs. Depuis quelques années, face à l’accroissement démographique et aux difficultés propres à l’agriculture en Guyane, le village tente de diversifier son économie, notamment grâce au tourisme (Verhaege-Gatine, 2001). Si le village accueille surtout des Guyanais d’origine hmong, plusieurs ethnies sont présentes sur le territoire. Ainsi, plusieurs familles Bushinengué Saramaca⁷ vivent le long des pistes pour accéder aux champs, tandis que des habitants d’origine brésilienne se sont installés tout autour du village, dans la forêt. Quelques familles de « métros », les Français blancs venus de

⁶ « Dossier complet – Commune de Roura (97310) | Insee ». Consulté le 6 avril 2022. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-97310>.

⁷ Les Saramaca sont un sous-groupe du peuple bushinengué, ou noir-marron, descendant des esclaves africains ayant fui les plantations portugaises du Suriname à la fin du XVII^{ème} siècle

Métropole, vivent aussi dans le village, il s'agit souvent d'instituteurs et de militaires, mais pas seulement. Entre eux, il est rare que les Hmong parlent de « France métropolitaine ». Ils s'identifient comme Français mais posent une délimitation claire entre la Guyane et la France. D'ailleurs pour parler des Français non-hmong et en particulier des Blancs, ils diront « *fab kis* ». S'ils souhaitent insister sur la couleur de peau, ils diront soit *fab kis dawb* (Français blanc) ou *fab kis dub* (Français noir). Les Créoles et les Amérindiens sont le plus souvent appelés « *keb dub* » ce qui signifie littéralement indien/indigène noir.

Quelques jours après mon arrivée, André me propose de me faire visiter le village. André a presque quarante ans, il est d'humeur joyeuse et à la parole généreuse. Il est né et a grandi à Cacao. Il aime parler de son village, de son expérience en Guyane et de la culture hmong en général. Cette promenade en compagnie d'André et celles que je ferais par la suite avec d'autres hommes et d'autres femmes, confirme mon hypothèse que Cacao reste intimement lié à la mémoire de la migration et de la création du premier village hmong en Guyane. D'après moi, ce village n'a rien d'un endroit banal, justement parce qu'il a pour mission de conserver des fragments de culture, d'histoires et de souvenirs.

Alors que nous nous trouvons sur la place du village, André s'exclame : « Oui, là je t'emmène dans des lieux chargés d'histoire. Ce lieu-là est plein d'histoires ». André commence par me montrer la salle des fêtes de Cacao. C'est une sorte de halle un peu en hauteur, avec une estrade. Depuis le COVID, une partie des exposants du marché y emménagent leur étals le dimanche. C'est ici que se déroulent les mariages et le Nouvel An hmong. L'après-midi et le soir, elle est investie par les enfants qui font du vélo et des tours de rollers sur le sol lisse et abrité de la pluie. Certains enfants s'y retrouvent aussi pour jouer au ballon et à l'élastique. Le soir, quelques parents les accompagnent et s'assoient au fond, sur le rebord de l'estrade.

André me fait approcher d'une dalle et m'invite à l'observer. Il s'agit de la première dalle de l'ancienne coopérative qui se trouvait avant ici. L'année 1979, gravée dans le béton, est encore partiellement visible. Il m'explique que c'est ici que les Hmong s'organisaient et rassemblaient les productions agricoles. Ils décidaient alors de ce qu'ils se partageaient et de ce qui était destiné à la vente. La coopérative est finalement démantelée dans les années 90, et le bâtiment est détruit au début des années 2000. Le tout premier marché était installé devant. André s'approche ensuite du monument aux morts et me précise avec fierté que c'est le tout

premier monument en l'honneur des anciens combattants à avoir été construit en France pour les Hmong : « Ici en Guyane, c'est le point de départ ». André me montre ensuite l'ancien dispensaire, aujourd'hui à l'abandon et les premières maisons construites. Ces maisons, aujourd'hui un peu de travers, me sont souvent pointées du doigt lorsque je me promène avec des Hmong. Cette invitation à l'observation est la plupart du temps l'occasion pour la personne de me parler de l'endroit où elle habitait à l'époque et de la multitude de travaux et d'aménagements effectués sur son ancienne maison pour lui donner l'apparence qu'elle a aujourd'hui. André me montre aussi l'actuelle poste, ancienne école tenue par les sœurs de Saint Paul et où il a fait sa scolarité. Il m'explique que le carrelage en mosaïque a été réalisé par les religieuses avec de la vaisselle cassée. Quelques jours plus tard, Edith me montre une petite maison sur pilotis qui s'avère être l'ancienne poste. C'est l'occasion pour elle et sa cousine, de parler du temps où il n'y avait pas de téléphone à Cacao, et où il fallait attendre des heures devant cette fameuse poste, pour envoyer son courrier.

Ainsi le village de Cacao reste intimement lié à la mémoire de l'arrivée des Hmong en France. La fonction mémorielle du village permet de donner à voir à ses habitants et aux visiteurs, le passé hmong comme un espace-temps perdu (Lowenthal, 1985). Ainsi le village de Cacao s'est construit comme une hétérotopie. Selon Michel Foucault, les hétérotopies, en opposition au concept d'utopie, sont :

[D]es lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sorte d'utopies effectivement réalisées (...) des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux. (Foucault, 1967, p.15)

Pour l'anthropologue français Cyril Isnart :

Ce type d'espace est lié à la conscience du passage du temps, des changements dont les acteurs sont les témoins ou à la distance que la mobilité migratoire a imposée entre l'espace-temps d'origine et le lieu de vie du présent. (Isnart, 2013, p.77)

Il explique que le pays perdu est l'objet d'une reconstruction d'un lieu et d'un temps, qui apparaît ponctuellement, par exemple lors d'activités collectives. Le pays perdu incarné par le Laos réapparaît chaque année à Cacao, lors de la grande fête du Nouvel An, mais aussi dans des pratiques quotidiennes (cuisiner des plats laotiens, écouter de la musique hmong, continuer

à pratiquer la langue). Le temps de la fête du Nouvel An, Cacao devient un espace hors du temps censé évoquer et ranimer le passé. Les costumes traditionnels sont portés, des femmes âgées chantent l'histoire des Hmong, des groupes dansent, d'autres jouent au jeu de la balle⁸.

En Guyane, le village de Cacao est surtout connu pour son marché du dimanche. Sur ce marché, on trouve bien sûr les productions agricoles des Hmong, mais aussi un marché d'artisanat. Sur ce marché d'artisanat, c'est la broderie qui est mise à l'honneur. En Guyane, tout le monde connaît, au moins de vue, les broderies colorées des Hmong. De passage dans une classe de primaire de Cacao, je propose aux élèves de faire une carte mentale avec ce qu'ils connaissent de la culture hmong. Le premier mot qu'ils choisissent est : « broderie ». Plus tard, dans la cour de récréation, un enfant créole me parle « des broderies avec des petits personnages », puis un autre arrive et bientôt c'est toute une petite bande d'écoliers qui me confient leurs achats et les achats de leurs parents sur le marché artisanal de Cacao : des sacs, des portes-monnaies, des bracelets, des sacoches, etc...

La broderie (*Paj Ntaub*, littéralement « fleur tissée ») est un art pratiqué par les femmes hmong depuis longtemps. La broderie figurative et la broderie utilisée sur les vêtements obéissent à des techniques différentes. La broderie avec « les petits personnages » dont me parlait l'enfant est ce qu'on appelle dans la littérature francophone « broderie figurative ». La littérature anthropologique et artistique américaine, la plus argumentée à ce sujet, parle de « *Story Cloth* ». Cette désignation est plus proche de la traduction littérale, puisque ces broderies sont appelées « *Paj Ntaub Tib Neeg* », *neeg* signifiant « histoire, récit raconté ». J'utiliserai parfois l'expression « broderie narrative » qui me semble être un bon compromis entre les différentes traductions. Ces broderies jouent un rôle important dans la mémoire migratoire du peuple hmong, puisqu'elles permettent la médiation avec les autres peuples qui vivent sur le territoire. Les *paj ntaub ti neeg* ne sont pas tant utilisées de façon interne par les familles hmong, il s'agit plutôt d'un objet médiateur pour expliquer à ceux qui ne savent pas, la raison de la présence des Hmong sur le territoire français. D'ailleurs, ce type de broderie n'est apparu que très récemment dans l'Histoire des Hmong.

⁸ Répartis en deux rangées face à face, des couples d'hommes et de femmes se lancent une balle. Si une personne ne la rattrape pas, elle doit improviser un chant d'amour à son partenaire.

Les habitants du village et les anthropologues ayant travaillé sur le sujet (Koltyk,1993 ; MacDowell,1991), expliquent que c'est dans les camps de Thaïlande, que les hommes commencent à dessiner leurs souvenirs afin qu'ils ne disparaissent pas. Les femmes se mettent ensuite à broder ces mêmes dessins, sur des morceaux de tissus. Plusieurs femmes hmong de Guyane, m'expliquent qu'à l'époque, les hommes savaient aussi broder. C'est seulement depuis leur arrivée en France, que la broderie est devenue un art exclusivement féminin. Grâce au travail conjoint des hommes et des femmes, l'histoire qu'ils sont en train de vivre s'écrit à l'aiguille à broder.

Comme l'expliquait Françoise dans son témoignage, ces broderies sont vendues aux étrangers de passage dans les camps, puis elles sont envoyées à l'étranger pour profiter d'un marché plus vaste. Contrairement aux broderies présentes sur les vêtements, ce type de broderie a donc toujours eu une portée marchande. D'après Tchy, une jeune femme hmong rencontrée au village, ce type de broderie est à l'origine l'idée de missionnaires et de militaires américains, qui souhaitaient trouver aux réfugiés vivant dans les camps, une manière de se faire de l'argent. Kalia brode et vend au marché de Cacao. C'est une petite femme au sourire timide et aux doigts experts. Elle était déjà mariée en quittant le Laos et se souvient que c'est vers 1984 qu'elle a vu pour la première fois ces broderies sur les étals guyanais. Les scènes brodées représentent le plus souvent la traversée du Mékong, les camps thaïlandais ou encore la vie dans les champs au Laos.

L'historien de l'art Nigel Lendon (2009) s'est intéressé aux tapis afghans (*war rugs*). Les *war rug* présentent plusieurs similitudes avec les *paj ntaub dib neeg* des Hmong. Ces tapis sont ornés de motifs présentant la guerre. On retrouve des drones, des avions de chasse, des missiles, ... L'auteur considère que les *war rugs* ont commencé à être fabriqués en 1979 dans les camps de réfugiés du Pakistan. Au départ, les principaux acheteurs sont les militaires sur place. L'achat d'un tapis étant pour les soldats américains une sorte de « souvenir de vétéran ». C'est peut-être aussi cette volonté de rapporter du « front » un souvenir, une preuve de leur participation à l'Histoire, qui pousse les soldats et missionnaires français ou américains, à acheter des broderies hmong dans les camps thaïlandais, avant leur rapatriement.

Sur la broderie, ci-dessous, présente sur le marché de Cacao, c'est toute la fuite des Hmong depuis la Chine qui est représentée. La broderie se lit en commençant par le haut, de gauche à droite, puis en descendant le regard de droite à gauche. Les Hmong sont

reconnaissables grâce à la ceinture rouge des hommes et aux jupes multicolores des femmes. Le Mékong sépare la broderie en deux parties. En haut à droite, on retrouve la Chine, reconnaissable grâce à sa grande muraille et à ses guerriers à cheval. A droite est représenté le Laos. On peut voir des Lao en train de cultiver à proximité de leurs maisons sur pilotis. Les Hmong sont en mouvement. On les voit sur les chemins, dans les bus et parfois menacés avec des fusils, par des soldats communistes. On les voit ensuite traverser le Mékong sur des bateaux ou sur des bouées en bambou. Ils arrivent enfin dans les camps de Thaïlande où ils ont la possibilité de prendre un avion et de partir. Ce type de broderie illustre parfaitement les témoignages des Hmong avec qui j'ai pu discuter (cf. 1.I.C. Parcours migratoires).



Figure 3. Broderie figurative, marché de Cacao, 2023

Par ailleurs, les Hmong censurent d'eux-mêmes certains thèmes qui ne sont donc pas représentés sur les broderies, comme la culture de l'opium ou encore les funérailles. Selon la chercheuse en folklore Sally Peterson (1988), ce silence volontaire montre que le groupe contrôle ce qu'il décide de montrer de sa culture, ce qu'il lui semble approprié de montrer aux autres.

Les Story Cloth se brodent en repassant avec un fil sur un dessin tracé au crayon directement sur le tissu. Kalia achète le droit de reproduire ces dessins à une personne de sa

famille qui connaît l'artiste au Laos. Elle m'explique que, comme n'importe quel dessin, il est interdit de copier celui d'un dessinateur sans en payer les droits. Cette règle, plus morale qu'institutionnalisée, Kalia est la seule brodeuse à m'en avoir parlé. Panouly, par exemple, fait les dessins elle-même. Un œil affûté peut remarquer des différences de style dans les personnages représentés ou encore la présence ou non d'indication géographique écrite au fil à broder.

Un dimanche, en fin d'après-midi, deux femmes arrivent au restaurant où je travaille à Cacao. Elles viennent de finir la randonnée pédestre qui se termine au village. Elles ont chaud, faim, soif. Elles sont à la fois épuisées et guillerettes. L'une d'elle se gratte avec insistance, elle est recouverte de boutons que la restauratrice diagnostique comme étant des piqûres de poux d'agouti. Elle leur propose un « remède chinois » pour apaiser les piqûres. C'est un mélange froid de plantes, à l'odeur mentholé et poivré. A la fin de leur repas, elles se montrent très curieuses de la grande broderie narrative qui colore l'entrée du restaurant. Sa propriétaire l'a reçu de sa mère en cadeau de mariage.



Figure 4. Détail de la broderie figurative du restaurant. La scène se passe en ville. En bas à droite sont représentés des Lao. Au centre, un hôpital.



Figure 5. Cérémonie des offrandes matinales aux moines de Luang Prabang (Tak Baad). Les habitants nourrissent généreusement les moines bouddhistes en échange de leurs prières.

Au cours de mon séjour, j'ai vu plusieurs touristes admirer cette broderie, et se questionner à son sujet. C'est avec plaisir que la restauratrice répond à leurs questions. Elle se sert de la broderie comme médium pour parler de la vie au Laos en général et de ses souvenirs d'enfance. Elle n'hésite pas à les partager aux touristes, ce qui lui permet aussi de discuter de la relation ancienne entre Français et Hmong.

B. Différents régimes d'authenticité et de reconnaissance

L'anthropologue David Berliner a étudié les différents discours et préoccupations qui entourent la politique de préservation et de conservation de la ville de Luang Prabang au Laos (Berliner, 2010). L'ancienne ville royale de Luang Prabang figure sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité depuis 1995. Ce label s'est suivi de la mise en œuvre de plusieurs actions comme l'inventaire du patrimoine, la restauration de bâtiments de manière traditionnelle ou encore la mise en place de cours de sculpture pour les moines bouddhistes. Les experts qui militent pour sa préservation expliquent que la ville est en train de perdre son « authenticité » à cause d'une modernisation trop rapide et des assauts répétés de touristes asiatiques et euro-américains. L'auteur explique ensuite comment les mesures de préservation ont construit, selon l'expression de l'historien italien Maurizio Peleggi, un « business de la nostalgie » (Peleggi, 2002) qui vise à proposer aux touristes un retour dans le temps, idéalisé et idéalisant la période coloniale. Il met en avant le contraste entre le discours des experts qui souhaitent transformer

cette ville en « musée à ciel ouvert » et les acteurs locaux qui sont attachés à la mémoire des lieux, mais qui désirent vivre avec la « modernité ». Ainsi, il conclut que les actions patrimoniales visent à transformer Luang Prabang en une « hétérotopie nostalgique destinée à rendre éternelle une Asie idéalisée et orientalisée en une jolie petite ville touristique » (2010, p.104).

Si le village de Cacao ne bénéficie pas du soutien de l'UNESCO et n'est pas sujet aux mêmes problématiques, le dilemme entre préservation de la tradition et utilisation de cette dernière pour faire du profit, est tout de même transversal. Dans son ouvrage, Marie-Odile Géraud a notamment étudié la scission entre les Hmong métropolitains et les Hmong guyanais. Elle montre, entre autres, que ces derniers se présentent comme la « véritable » communauté hmong plus « authentique » que la communauté métropolitaine. L'ethnologue explique que pour certains, « les villages hmong de Guyane représentent la permanence de ce que fut la vie passée au Laos » (2002, p.452). J'ai retrouvé ce même type de discours, notamment lorsque je préparais mon départ. Alors que je n'étais pas fixée sur l'endroit où allait se dérouler mon terrain, toutes les personnes que je rencontrais, hmong ou non, et ayant vécu à un moment de leur vie en Guyane, me conseillait de concentrer mon étude sur le village de Cacao. Par ailleurs, une fois sur place, certains habitants hmong se sont légèrement étonnés de mon choix, m'affirmant que mon enquête serait plus intéressante si je la délocalisais au Laos, voire aux Etats-Unis. L'authenticité semble toujours plus pure ailleurs.

Le village de Cacao est décrit comme une parenthèse asiatique en pleine forêt amazonienne par les guides touristiques, et fait le bonheur des touristes qui y viennent le dimanche pour se promener, déguster la « traditionnelle » soupe hmong et faire un tour au marché. Sur le marché alimentaire, les Hmong vendent les produits qu'ils cultivent. Il s'agit de fruits et de légumes, en grande partie d'origine asiatique, et qu'ils ont plantés grâce à des graines ramenées du pays lors de la migration, puis plus récemment, lors de voyages. Lors de leur fuite, comme l'expliquait Françoise dans son témoignage, leurs seuls bagages était ce qui leur semblait nécessaire à leur survie : des outils et des graines. D'ailleurs, certains agriculteurs peinent encore à trouver des outils adaptés en Guyane. Luc Tswv m'explique ainsi qu'il fait importer des lames directement du Laos, car ce sont des lames qui ne rouillent pas. En revanche, il fabrique lui-même le manche avec du bois guyanais.

Sur les étals on trouve ainsi des fruits et légumes endémiques de la Guyane comme les bananes, les dachines, les fruits jaune-d'œuf ou encore la noix de coco. Mais aussi des fruits importés par les Hmong comme des ramboutans, des maracujas, des chadèques et des fleurs comme des alpinia et des roses de porcelaine. Certains fruits sont importés d'Asie depuis peu de temps, c'est le cas des pitayas aussi appelés « cœur de dragon ». Le marché d'artisanat où se vendent les broderies sous forme de sacs, couvre-lit ou encore portemonnaies, remporte un franc succès. Les touristes n'hésitent pas à faire des photos des vieilles dames qui tiennent les stands, tout en vantant le « pittoresque » du village. Panouly m'explique qu'il y a une dizaine d'années, les touristes leur demandaient parfois s'ils pouvaient les prendre en photos, notamment lorsqu'ils étaient tout simplement chez eux en train de manger en famille. Elle m'explique cela en riant et affirme qu'elle ne les comprenait vraiment pas, qu'ils étaient bizarres et que sa famille et elle était plutôt embarrassée. Panouly ne refusait pas pour autant cette étrange demande et même si une « mamie » du village l'invitait à faire payer les touristes pour ce privilège, elle a toujours écarté cette idée avec gêne. Les touristes ne s'invitent plus dans les salons des Hmong, mais au cours de mon séjour, j'ai tout de même pu voir des groupes arriver le dimanche, armés de leur appareils photos et mitraillant chaque maison, jardin et terrasse, où parfois les habitants sommeillent dans leurs hamacs. A ce sujet les avis divergent dans le village, certains aimeraient pousser le folklorique plus loin, s'habiller en costume traditionnel et proposer des représentations de danses traditionnelles. D'autres, au contraire, prennent peu de plaisir à ce jeu dominical, c'est notamment le cas d'un habitant non-hmong qui m'explique : « Les touristes, ils viennent, ils vont chez tout le monde, ils prennent Coco (le perroquet d'un habitant) sur leur épaule. Tu as un peu l'impression qu'ils viennent au zoo ». Il est vrai que le contraste est frappant avec le reste de la semaine. Le village est alors très calme, les habitants étant pour la plupart aux champs pendant la journée.

Beaucoup de jeunes hmong de la génération ayant grandi en Guyane ou en Métropole et ayant aujourd'hui entre 25 et 40 ans, ont traversé vers leur vingtième année une crise identitaire liée à la fragilité de leurs connaissances sur la culture hmong et sur l'histoire de leurs grands-parents. C'est d'abord le terme flou de « Hmong » qui leur a posé problème. Qu'est-ce qu'être Hmong ? Est-ce que c'est être Chinois, comme les occidentaux semblaient le penser en les voyant ? Est-ce être Laotien comme cela était marqué sur leur carte de réfugié ? Mais pourquoi alors les Laotiens ne parlent pas hmong ? Et pourquoi affirment-ils, parfois avec violence, que les Hmong n'ont rien à voir avec eux ? Face au peu de connaissances sur cette

culture mystérieuse et au silence des aînés pour qui l'Histoire était encore tabou, les enfants ont du mal à s'identifier à une culture en particulier. D'ailleurs, alors qu'on leur renvoyait sans cesse au visage leur différence, ces enfants nés en France avaient la conviction d'être des Français comme tout le monde. C'est le cas de Tchy, une jeune femme née à Cacao. Après un long séjour en Chine, elle est à présent de retour dans sa famille, en Guyane. Alors que nous partageons un café et des biscuits à la noix de coco, qu'elle a préparés un peu plus tôt, elle m'explique :

Je ne comprenais pas, quand il y avait des touristes qui venaient sur Cacao et qui me demandaient : "Est-ce que vous parlez français ?". Je ne comprenais même pas pourquoi on me posait la question. C'est la France quoi. Pour moi c'était ridicule. "Mais nous sommes Français, pourquoi vous posez la question !". Et finalement, quitter Cacao pour aller à Cayenne faire mes études, c'est là que j'ai vraiment vu la différence. J'étais Française mais je n'étais pas Française. Tout mon faciès me disait ou disait aux gens que j'étais asiatique, et que voilà, j'étais Chinoise, voilà. Et pour moi ça a été vraiment... je crois qu'il y a vraiment eu un... une crise identitaire qui a été énorme, parce que je ne comprenais pas pourquoi, étant Guyanaise, on me disait : "Retourne dans ton pays".

Entretien avec Tchy, Cacao, 2022

Plusieurs jeunes femmes que j'ai rencontrées, à l'instar de Tchy, sont ainsi parties en voyage en Asie pour plusieurs semaines voire plusieurs mois, afin de se rendre compte de comment vivent « vraiment » les Hmong. Certain.es jeunes éprouvent ainsi une sorte d'exonostalgie, c'est-à-dire en résumé, le regret d'un temps qu'ils n'ont pas eux-mêmes connu (Berliner, 2018). Bien que Tchy soit une jeune femme de confession protestante et très investie pour sa croyance, les traditions décrites au village comme « animistes » l'ont toujours intriguées et questionnées. Ces voyages ont été pour ces jeunes voyageuses, l'occasion de poser des questions auxquelles elles ne trouvaient pas de réponses au village, même auprès des personnes les plus âgées. Ces questions portaient principalement sur l'explication de rituels, la signification des symboles ou encore l'origine géographique des Hmong. Si elles n'ont pas obtenu des réponses à toutes leurs questions, ce fut pour elles une manière d'accepter leur culture et la part hmong qu'elles transportent. Mais ce fut surtout une manière de mieux revenir en France et de pouvoir affirmer qu'elles ne sont pas comme les Hmong d'Asie, mais qu'elles sont bien à la fois Françaises, Guyanaises et Hmong. La méconnaissance et l'incertitude auparavant vécue comme une tare est devenue une force qu'elles revendiquent. Nia, que j'avais

rencontré à Cayenne avant mon arrivée à Cacao, est la première à m'avoir parlé de ce type de « voyage initiatique ».

En étant plus jeune, à l'âge de 20 ans, j'ai fait une crise identitaire. J'embêtais beaucoup mes parents. (...) J'ai besoin de savoir ce que c'est, qu'être hmong au pays. Ils me disent " Alors qu'est-ce que tu fais ?" J'ai économisé pour me payer un billet d'avion pour aller au pays. Eh bha... là-bas, je me suis pas du tout reconnue. C'était autre chose, un autre monde, une autre manière de vivre. Quand je suis revenue, mes parents :

-Alors ?

- Ah je suis Française, je suis Française c'est clair et net.

Ils m'ont dit : Mais alors qu'est-ce que tu as vu ?

- Rien, rien à voir avec nous.

Eux, ils ont pris les mœurs du pays aussi. Que je respecte hein. Mais je me suis pas reconnue du tout. (...) Et c'est là que mon père m'a sorti le proverbe hmong qui dit : "Quand on vit dans le même ciel⁹ que quelqu'un, on doit apprendre son savoir-faire".

Entretien avec Nia, Remire-Montjoly, 2022

Ainsi, les dernières générations opèrent une mise à distance et une différenciation prononcée entre espace et culture. S'il y a quelque chose qu'ils regrettent dans le passé, c'est l'appartenance précise à une culture. Leur satisfaction du présent est en revanche parfois atteinte, grâce à une sorte de voyage initiatique.

C. Les voyages au bled : désillusion et valises pleines

Les voyages au pays d'origine sont donc vécus comme des voyages dans le temps et dans l'histoire du groupe d'appartenance.

Françoise a voyagé plusieurs fois au Laos et en Thaïlande. De ces voyages elle a ramené beaucoup de photos, mais surtout des objets pour sa collection. Françoise aime en particulier les objets hmong anciens. Acheter un objet ancien nécessite quelques précautions pour les

⁹ Le « ciel » est couramment utilisé par les Hmong pour parler de l'espace où ils se trouvent. Le ciel de quelqu'un c'est son pays, son cadre, son environnement.

Hmong qui croient aux esprits. Les esprits des objets restent en effet attachés à leur propriétaire. Il est donc important de laver méticuleusement l'objet, tout en disant des paroles telles que : « Je te lave, j'ai lavé toutes les empreintes, les mauvais esprits, les vieux esprits, maintenant toi, tu es à moi. Tu es propre et tu es à moi. Tu es propre, je te ramène avec moi ».

De ces voyages, Françoise a ramené des anciens pinceaux utilisés pour tracer les dessins sur les jupes hmong, des instruments de musique comme des orgues à bouche, des jupes hmong colorées au batik, des poupées hmong, des figurines d'éléphants, ... Sur les étagères de Panouly, on retrouve le même type de poupées d'hommes et de femmes habillées en tenues hmong, des sculptures d'éléphants en bois, des bouddhas et des éventails peints. De nombreuses autres femmes hmong m'expliquent avoir ce type d'objets. Elles les tiennent soit de leur propre voyage soit du voyage d'une parente. Les femmes hmong profitent aussi de leur voyage en Asie pour rapporter du tissu, des rubans brodés et des vêtements traditionnels. Il est difficile de trouver ce type de textile en France. Les seules personnes qui en vendent les commandent eux-mêmes au Laos ou en Thaïlande, et les prix sont souvent très élevés. Elles réalisent des grosses commandes chaque année à des tantes, des grands-mères et des belles-sœurs restées au pays. L'essentiel de ces commandes est ensuite revendu directement sur le marché de Cacao. Durant la période du Nouvel An, des Hmong vivant en Asie de Sud Est viennent en Guyane pour vendre leurs marchandises. Elles possèdent de la famille au village et logent avec elles le temps que dure leur visa. Selon moi, l'apport économique n'est pas la seule vertu de ces passages en Guyane pour ces femmes « du pays ». Il s'agit aussi d'une manière de réactualiser des liens de clans, de familles et de lignages, malgré la distance géographique. Ces flux humains créent une géographie de l'échange, une temporalité au groupe hors de l'immigration. Ils concrétisent la relation à travers un échange économique de liens et l'affirmation d'une identité commune.

Une minorité de ces voyageurs est retournée au Laos à la recherche de leur ancien village et de leur ancienne maison. Certains avaient pour objectif de creuser la terre afin de retrouver des photos et des médailles militaires enterrées juste avant de fuir. A ma connaissance, ces fouilles se sont toujours avérées être des échecs et ces objets-mémoire existent uniquement dans les discours et les récits de leurs propriétaires.

Par ailleurs, selon moi, les achats très nombreux faits lors de voyages ou sur internet, ne sont pas à saisir comme une preuve de consommation excessive de produits bon marché, mais

plutôt comme un phénomène identitaire. Les Hmong se retrouvent extrêmement dispersés dans le monde, et il est parfois difficile pour eux d'expliquer sur quoi repose la culture hmong. L'attachement à des objets communs, datant de l'époque où cette question n'avait pas à se poser, permet de créer un lien entre toutes ces personnes. En outre, ces objets sont emprunts d'une valeur mnésique. A travers eux, leur possesseur pense au pays, et le lointain devient à portée de main. Dans ces objets se cristallise ce que les Hmong considèrent comme étant « la vraie vie des Hmong ». Selon moi, ces objets ont une valeur mnésique collective. Ils agissent comme des embrayeurs de mémoire. On ne l'achète pas seulement pour soi, mais aussi pour l'exposer, parler de son voyage, montrer qu'on est « allé voir ». Le regard complète un savoir que les individus possèdent déjà. Il n'y a plus d'intermédiaire entre l'objet et son possesseur. L'objet ramené de voyage est une donnée de première main ! L'objet produit un discours et justifie des connaissances. Le « voir » embrasse le « savoir ». La mémoire individuelle n'a pas besoin d'objet à laquelle se raccrocher. La mémoire collective au contraire doit être médiatisée pour se diffuser. L'objet matériel est le support visible de la mémoire et des valeurs immatérielles qu'elle cristallise. L'objet remplace le voyage, puisqu'il apporte le Laos à l'intérieur du foyer. Mieux que cela, il apporte la culture hmong dans un pays où sa survie est sans cesse discutée. L'objet a le pouvoir d'être stable, il agit comme la preuve d'existence d'une chose difficile à définir. L'objet matériel est le support visible de l'identité hmong.

Tous les Hmong n'ont pas un rapport si pacifique avec le pays de leurs ancêtres. Pour certains, la violence est rattachée au pays, à la terre, et y retourner reviendrait à ressentir de nouveau la douleur de leurs grands-parents et de leurs parents. Certains m'expliquent qu'ils ne souhaitent pas non plus y retourner par souci de sécurité.

Les parents de Clémence sont arrivés en Métropole en 1976. Cette dernière a seulement un an lorsqu'elle quitte les camps de réfugiés. Ils décident de se rendre en Guyane alors que Clémence s'apprête à commencer sa dernière année de lycée. Le maire de Regina propose des terrains agricoles en Guyane, et comme ils ont déjà de la famille sur place, ils décident de sauter le pas. Une fois son baccalauréat validé, Clémence retourne en Métropole pour faire ses études. Cependant, après quelques années, elle revient en Guyane afin de passer son concours de professeur des écoles et obtient un poste à l'école de Cacao. Elle m'explique qu'il y a encore des zones d'ombres dans l'Histoire récente des Hmong et elle craint que la méfiance voire l'agressivité des populations vivant « au pays » soit encore vivace à leur égard.

Moi en tout cas, je ne me sens pas encore prête, ce serait pas forcément mes premières destinations. Je suis encore en train de construire toute cette Histoire-là, mais si je connais quelques parties de mon histoire, y a encore des choses qui me paraissent encore... pour lesquelles c'est encore flou.

Entretien avec Clémence, Cacao, 2022

Pour plusieurs groupes ethniques d'Asie, les Hmong sont considérés comme des traîtres et traités comme tels. Clémence, calme et pédagogue, m'explique ainsi le discours d'une Laotienne arrivée en Guyane et perturbée par sa visite de Cacao :

C'est à dire, en arrivant en Guyane, il l'a invité à venir à Cacao, et donc elle était très, elle a eu un... un retour très négatif sur son passage en Guyane, en disant : "Je n'aime pas du tout la Guyane, il y a trop de Hmong. Trop de Hmong en Guyane, ça ne me plaît pas du tout. Et je ne vois pas ce que ces gens font là, j'ai pas du tout aimé". (...) Forcément le point de vue puisque, vu son âge, c'est quelqu'un qui a grandi en Métropole, quelque part elle a répété ce qu'on lui a appris, ce qu'on lui a raconté de l'Histoire des Hmong. Et c'est vrai que les Hmong, ne sont vraiment pas bien perçus par une grande majorité des Laotiens (...) du fait que les Hmong sont considérés comme des traîtres, puisqu'ils ont soutenu les Français pendant la guerre d'Indochine, les Américains par la suite, et puis ils sont partis.

Entretien avec Clémence, Cacao, 2022

Par ailleurs, on m'explique que « la guerre n'est pas finie au Laos », il ne s'agit pas de combats frontaux, mais les Hmong sont toujours fichés et d'après plusieurs de mes interlocuteurs, ils risquent la mort s'ils tentent de passer la frontière. Les Hmong vivant en Guyane ont pour beaucoup un père qui a soit combattu contre le Viet Cong, commercé de l'opium avec les français ou encore guidé ces derniers lorsqu'ils ont souhaité fuir le pays. Ces enfants de "traîtres" sont reconnus à la frontière lorsqu'ils montrent leurs papiers d'identité. A des touristes de passage, Panouly raconte que dans le meilleur des cas, on leur refuse l'accès au Laos, et que si au contraire ils arrivent à rentrer dans le pays, c'est que leur tête est déjà mise à prix. Ils savent qu'en rentrant ils ne doivent pas loger chez leur famille, mais à l'hôtel. Si un exilé ose revenir et séjourner chez des Hmong restés au Laos, les autorités le sauront. On m'explique alors, que les autorités iront chez la famille en question et présenteront clairement la situation : Vous empoisonnez votre cousin, ou un jour votre fils ou votre mari ne rentrera pas. Les femmes

sont épargnées mais ce sont souvent elles qui sont confrontées à ce dilemme. L'assassinat se fait par empoisonnement, un poison mystérieux qui prend trois ans à faire effet, mais qui conduit inévitablement à la mort. Il agit au contact de la peau, déposé sur la tasse de la victime ou dans le fond de ses chaussures. Il provoque la première année une grande fatigue, puis au bout de la troisième année l'empoisonné commence à vomir du sang, on sait alors que la fin est proche.

Depuis le début des années 2000, la Thaïlande ferme ses camps de réfugiés. Malgré le danger, les Hmong qui y habitaient perdent leur statut de réfugiés politique et sont renvoyés au Laos. Il faut dire que la Thaïlande souhaite retrouver la confiance du Laos, notamment pour créer des liens économiques. Depuis une vingtaine d'années, les deux pays investissent ensemble dans des projets hydroélectriques. Face aux persécutions des autorités laotiennes à l'égard des Hmong, on parle notamment d'acte de torture, l'Organisation non-gouvernementale Amnesty International a lancé plusieurs appels à l'aide¹⁰. Certaines familles en France et aux Etats-Unis se sont aussi engagées pour accueillir des familles hmong se trouvant dans cette situation particulièrement dangereuse. Clémence s'est justement investie dans une association d'aide aux réfugiés, qui aidait ces derniers avec les démarches administratives du rapprochement familial.

En mai 2003, des journalistes européens accompagnés d'un interprète américain hmong et de trois laotiens, Char Yang, Thao Moua et Pa Fue Khang, réalisent un reportage sur les Hmong se cachant dans la jungle de la province de Xieng Khouang. Ils veulent alerter les organisations internationales sur le sort réservé aux Hmong au Laos. Le 4 juin 2003, alors qu'ils sortent de la jungle, l'équipe est arrêtée. Après avoir été violemment battu et laissé pour mort, Char Yang réussit à s'enfuir et à se réfugier dans la jungle. Après plusieurs mois à se cacher, Char Yang partage avec Amnesty International des vidéos et des enregistrements montrant les atrocités auxquelles sont confrontées les minorités au Laos. Il est mis en sécurité et envoyé avec sa femme et ses enfants aux Etats-Unis. Grâce à la pression de l'ONG, des gouvernements européens et états-uniens, les deux journalistes et leur interprète sont relâchés. En revanche, Fue Khang et Thao Moua sont condamnés à quinze et douze ans d'incarcération dans la prison de Samkhe, à Vientiane. Au village de Cacao, plusieurs de mes interlocuteurs me parlent d'un reportage d'Envoyé Spécial sur la vie des Hmong vivant au Laos. Il s'agit du reportage « Guerre

¹⁰ L'ONG publie plusieurs articles et demandes d'actions dans les années 2000.

Amnesty International. « Pleins feux sur les AU (janvier 2005). Laos. Les Hmong ont toujours besoin d'aide ». Consulté le 17 mai 2022. <https://www.amnesty.org/fr/documents/act60/002/2005/fr/>.

secrète au Laos » réalisé par Grégoire Deniau en 2015. Le reporter suit des Hmong pourchassés par le gouvernement laotien et se cachant dans la jungle. Les Hmong affamés et vêtus de haillons, pleurent et demande de l'aide. Le journaliste parle d'extermination et explique que sur les 30 000 Hmong vivant au Laos dans les années 90, il n'en reste, au moment de son reportage, plus que 9000.

Il apparaît donc que si la nostalgie, voire la curiosité du pays natal est présente, elle ne s'accompagne pas toujours d'un « retour aux sources » serein. La Guyane semble alors pour les nostalgiques du pays, le meilleur compromis entre la liberté de la vie en forêt et une vie citadine dans un pays occidental.

Panouly a vécu son enfance et son adolescence d'exil en France métropolitaine, mais en épousant Luc Tswv, elle accepte de le suivre en Guyane. Elle arrive de nuit à Cacao sur la piste chaotique en terre rouge et va directement se coucher sur un matelas à même le sol. C'est seulement en se réveillant qu'elle prend conscience du paysage, de l'absence de téléphone et de la différence avec l'hexagone. Isolée et prise de crainte, elle attend l'occasion d'aller à Cayenne pour téléphoner à sa mère. Face à la détresse et aux pleurs de sa fille, cette dernière décide de lui rendre visite en Guyane. En arrivant à Cacao, la mère de Panouly est saisie par la ressemblance entre les paysages du Laos et de la Guyane. Elle aime discuter en hmong avec les autres « petites mamies » voisines de sa fille, se promener sans crainte dans le village même à la nuit tombée et bien sûr elle apprécie la chaleur qui lui manque cruellement en Métropole. Elle se plaît tant qu'elle décide de venir passer six mois de l'année en Guyane. Les autres six mois elle les passe dans le sud de la France, chez son autre fille.

D. La Guyane, un El Dorado ?

Avant même mon départ en Guyane, la médecin qui m'injectait mon vaccin contre la fièvre jaune m'affirmait : « Ça les Hmong c'est marrant. Ils sont là depuis tellement longtemps, qu'ils sont plus Guyanais que les Guyanais. Ils se sentent comme ça en tout cas. ». Je ne serais pas capable de l'affirmer avec autant de conviction, mais il est vrai que tous les Hmong que j'ai pu rencontrer se sentent profondément guyanais. Le mélange des cultures et la richesse ethnique du département est souvent mis en avant dans les discours. Par ailleurs, de nombreux créoles confirment l'importance des Hmong en Guyane et m'affirment « c'est vraiment eux qui

nourrissent la Guyane ». En quelques années, les Hmong se sont rendus indispensables à l'économie du pays. Pour ce peuple dont la diaspora s'étend de l'Asie, à l'Europe en passant par l'Océanie et les Amériques, la capacité d'adaptation est l'une des qualités dont ils sont le plus fiers.

On cherche pas à savoir, est-ce que c'est notre place ? Est-ce que c'est pas notre place ? Ce qui a à faire, ce qu'il n'y a pas à faire. C'est comme ça qu'on participe tout naturellement au pays. On devient vraiment membre du pays. C'est pour ça que les Hmong qui sont Américains se sentent très Américains. Les Hmong qui sont Français se sentent très Français.

Entretien avec Nia, Remire Montjoly, 2022

Les adaptations au territoire guyanais sont visibles à plusieurs niveaux. Déjà, bien que le paysage soit souvent comparé à celui du Laos, tout comme le climat, il faut préciser que ce n'est pas totalement le cas. Les températures au Laos peuvent descendre bien plus bas qu'en Guyane et les anciens témoignent encore des gelées matinales et du besoin de s'enrouler les pieds dans des rubans le soir. Le costume en est automatiquement modifié, la plupart des robes ne possèdent ainsi plus de doublure. Sur les Hauts-Plateaux, les maisons des Hmong étaient à même la terre et non sur pilotis comme à Cacao. Cette architecture particulière, ils l'empruntent au peuple Yao aussi représenté dans les broderies figuratives, aux côtés des Kha et des Lao. En Guyane, la nécessité de construire les maisons sur pilotis s'explique par la présence de termites qui rongent le bois et par les pluies abondantes. Aujourd'hui, la plupart des habitants ont abandonné cette architecture et ont reconstruit leur maison en ciment et en bois.

L'origine guyanaise des Hmong est aussi visible lorsque l'on se promène dans le village de Cacao. Si vous regardez les poutres en bois, nombreuses dans le village, vous pouvez presque être certain d'y trouver des clous, dans le but d'y accrocher une cage à oiseaux. Celles-ci abritent des picolettes, des oisillons capturés dans la forêt amazonienne ou dans les champs, et élevés pour des compétitions de chants. Cette pratique s'étend à toute la Guyane mais un hmong d'une quarantaine d'année, Olivier, m'explique qu'il ne trouve pas cela étonnant que les Hmong se soient emparés de cette pratique, l'élevage d'oiseaux en cage étant une pratique répandue en Asie. L'élevage des picolettes est pris très au sérieux, il est parfois comparé à celui d'un enfant, et nécessite une attention de tout instant. D'autres les comparent davantage aux femmes, et certaines plaisantent d'ailleurs sur l'intérêt plus grand que leur mari porte à leur oiseau, à leur détriment. Ainsi, il n'est pas rare de voir des hommes de tous âges promener leurs picolettes en

cage. En fonction de la beauté et de l'endurance de son chant, ces petits oiseaux peuvent par ailleurs valoir une vraie fortune, parfois jusqu'à plusieurs centaines d'euros. En ce qui concerne le déploiement des richesses, la thésaurisation ne semble plus passer par les ornements sur les costumes, mais davantage par l'achat de véhicules perfectionnés et puissants. La richesse et le pouvoir des différents clans s'observent donc dès les garages, où certains modèles, malgré les pistes boueuses et chaotiques, semblent encore flambants neufs. La pratique du volley-ball et la création d'un terrain il y a quelques années montre aussi l'attachement des Hmong à des intérêts guyanais. Ce sport très pratiqué en ville est considéré comme « typiquement guyanais » par les Guyanais eux-mêmes.

Le Laos restant dangereux pour les Hmong, la Thaïlande et le Vietnam étant considérés comme pas suffisamment développés pour les plus jeunes et peuplés d'ethnies hostiles à leur égard, il semblerait que les Hmong n'aient d'autres choix que de s'adapter à leurs pays d'accueil. L'anthropologue Marie-Odile Géraud a montré avec précision les différences culturelles dans les années 1990 entre les Hmong résidant en Métropole et les Hmong résidant en Guyane française. Le cas des Hmong aux Etats-Unis est encore différent, puisque la communauté y est plus nombreuse, revendique davantage ses spécificités, et est composée en majorité d'employés et de cadres. Cette dernière est d'ailleurs souvent considérée en exemple.

La communauté guyanaise hmong est particulière de par sa composition. Il y a en effet au village de nombreux Hmong ayant auparavant vécu en France ou du moins ayant choisi d'y faire une partie de leurs études. Ces Hmong, hommes et femmes de Toulouse, Castres, Nîmes, Orléans ou encore Rennes ont pour points communs d'avoir décidé de venir ou revenir s'installer à Cacao. La vie en France est décrite par les hommes comme froide, grise et chère. Au contraire, la Guyane apparaît comme un énorme terrain de jeu, où il est possible de chasser en forêt, de pêcher sur les rivières, de boire et d'aller danser dans les boîtes cayennaises. Les décisions peuvent être prises sur un coup de tête et sans les restrictions imposées en France. Le multiculturalisme est aussi mis en avant. En Guyane, les Hmong peuvent vivre en communauté sans être pointés du doigt. D'ailleurs, alors qu'ils regrettent que leurs particularités culturelles soient totalement invisibilisées en France (« Pour les *fab kis* on est tous des Chinois »), la communauté hmong est bien connue des Guyanais habitués à vivre dans un contexte pluriethnique. Cette vie en communauté, loin d'un racisme auquel ils font encore face en France métropolitaine mais aussi parfois à Cayenne, leur permet une plus grande sérénité et liberté.

Cette liberté tant regrettée lors de la fuite des montagnes laotiennes, semblent pouvoir être retrouvée dans l'immense forêt amazonienne et le calme assourdissant de leurs champs.

Ces mêmes personnes encouragent leurs enfants à partir découvrir le monde, et en particulier la vie en Métropole avant de faire leur choix de vivre à Cacao. Vivre avec la communauté doit être un choix, et c'est parce que c'est un choix qu'il a de la valeur. La Guyane et la vie dans un village hmong, que ce soit à Cacao, Javouhey, Iracoubo ou Régina, a quelque chose de rassurant et qu'ils ne retrouvent pas dans l'hexagone.

Ce n'est pas seulement la vie communautaire et le paysage semblable au Laos qui est mis en avant, mais la possibilité de réussir dans sa vie, en comparaison avec les salaires médiocres et la pauvreté du Laos, mais aussi avec la compétitivité de la France métropolitaine « un vieux pays où tout a déjà été fait ». On n'est finalement pas loin du rêve américain, mais déporté dans un petit village de Guyane française. Les différents villages hmong portent les traces de ces arrivées successives de Hmong ayant décidé de leur plein gré de quitter les villes métropolitaines pour la ruralité guyanaise. Certains Hmong dont les familles étaient arrivées en 1977 directement dans des villes françaises décident de quitter leur vie urbaine, pour acheter des terrains en Guyane. De nombreux Hmong néo-guyanais s'installent ainsi dans des hameaux afin d'y développer l'agriculture. C'est le cas sur la commune d'Iracoubo, décrite par certains comme un « El Dorado », ou encore à Corossony surnommé avec ironie par les autres Hmong de Guyane : « le village français ». Certains anciens habitants hmong de Corossony expliquent leur souhait de partir à cause du climat étouffant du village, où ils se sentent en permanence épiés et où l'objectif de « faire de l'argent » est omniprésent. Une femme habitant à Corossony m'explique ainsi : « Y a que des hmong *fab kis* dans le village, ils veulent encore plus rentrer dans les traditions. Ils sont revenus cinquante ans en arrière ! ». Cette volonté, au départ de la France Métropolitaine, de retrouver une vie communautaire fantasmée, s'accompagne donc aussi d'une tendance à un retour radical aux traditions et à un mode de vie tourné vers le travail. Un autre habitant qui travaillait avant dans un libre-service dans le Sud de la France, m'explique son étonnement face à la charge de travail que s'imposent certains Hmong, pourtant eux-aussi habitués aux emplois salariés des Hmong Métropolitains.

Si la vie en Guyane reste considérée comme plus agréable du point de vue communautaire, la vie en France reste cependant valorisée dans les parcours individuels. Dès

le lycée, les jeunes Hmong doivent monter à Cayenne pour continuer leur parcours scolaire. Les places en internat étant en priorité accordées aux jeunes habitant dans les communes les plus enclavées de Guyane, la plupart des familles hmong loue des studios pour leurs enfants. Les meilleurs élèves continuent leurs études à Cayenne, Kourou et en France Métropolitaine. Si leurs résultats ne sont pas satisfaisants, leurs parents les invitent à revenir au village travailler aux champs. La réussite professionnelle en France métropolitaine est valorisée et s'accompagne alors rarement d'un retour en Guyane.

III. Espace sensoriel

A. Lieux de mémoire et lieux de l'oubli

Nous sommes partis tôt ce matin pour arriver chez une famille hmong vivant à l'écart du village de Cacao, et qui organise, ce samedi, un rituel chamanique.

La cérémonie a lieu à l'intérieur, mais le cochon ressort un court moment à l'air libre afin d'être tué. Deux hommes maintiennent le cochon, attaché par les pieds à l'aide d'une corde. Un morceau de bois, calé entre ses quatre pattes, l'empêche de se débattre. Il est posé sur une bâche pour être égorgé à l'aide d'un couteau. Devant la maison, certaines femmes sont assises sur un banc, boivent un verre, discutent. Plusieurs enfants, entre deux et cinq ans, courent autour de la table. Le cochon va bientôt être mis à mort. Une mère attrape son fils au vol : « Regarde bébé, le cochon ! ». Le petit garçon arrête sa course, s'approche de l'animal entravé entre les mains des deux hommes, prend un peu de distance. L'enfant me regarde, me montre du doigt l'animal, et répète « Cochon ! ». L'un des hommes plante le couteau dans la gorge de l'animal, qui suffoque légèrement avant de se calmer petit à petit. L'une des femmes s'amuse avec une petite fille, en la chatouillant et en la prenant dans ses bras. Elle lui montre l'animal et répète « cochon » tout en imitant le grognement caractéristique d'un cochon bien vivant. La petite fille regarde attentivement la bête puis la femme, rigole. Au cours de la journée, elle viendra à plusieurs reprises me voir en imitant le cochon. Alors que le sang, épais et rouge, coule de sa gorge jusqu'à la bâche bleue, le cochon semble s'endormir, pris de temps en temps, d'un sursaut. Un autre enfant s'approche de moi : « Pourquoi il est pas mort le cochon ? ». Un peu prise au dépourvu, je hausse les épaules. « On va le manger ? ». J'acquiesce et lui demande s'il aime manger le cochon. Il me répond que oui, puis passe à un autre sujet.

Les deux hommes versent de l'eau chaude sur le cochon, puis enlèvent ses poils en raclant la peau à l'aide de leurs couteaux. Ils ont appris en observant les aînés, et le font maintenant à leur tour, sans avoir à beaucoup réfléchir. Ils m'expliquent que si l'on se trompe un peu dans la manière de faire, ce n'est pas si grave, tant que la finalité reste la même. Se tenant proche des deux hommes agenouillés près du cochon, mais debout et sans couteau à la main, un jeune homme, John, observe. Il ne sait pas encore tuer le cochon. En riant, les deux hommes m'expliquent qu'il s'agit d'un apprenti. En attendant de savoir faire, il va chercher les ustensiles dont ont besoin les hommes, aide à porter les tréteaux et verse l'eau chaude sur la peau du cochon.

Tuer le cochon est un événement récurrent qui peut être réalisé pour un mariage, une cérémonie ou encore pour fêter le Nouvel An. Les yeux des enfants ne sont pas cachés à ce moment-là, au contraire, ils sont invités à regarder la scène. Les imitations de grognements et l'invitation à regarder, transforment la scène en un moment joyeux d'apprentissage, d'exploration et d'éducation à l'attention (James J. Gibson, 1979 ; Ingold, 2001). En désignant le cochon et en le faisant vivre par le biais d'une imitation sonore, la femme permet à l'enfant de se saisir de la situation et de l'appréhender directement. Il n'y a pas de dramatisation de la scène, qui est au contraire présentée comme une simple étape dans le déroulement de la journée. Une étape dont la finalité reste un bon repas, et donc une bonne occasion de se réunir et de s'amuser.

L'apprentissage du sacrifice n'a pas encore commencé pour ses enfants, mais leurs parents, intentionnellement ou non, leur donne déjà à voir une scène dont ils seront plus tard les acteurs. John est rentré dans cette phase d'apprentissage. Ce qu'il acquiert dans l'observation et la participation à la préparation du cochon, ce n'est pas tant des « représentations » (informations, connaissances et contenus de savoirs), qu'une habitude et une capacité à ajuster ses gestes à la situation donnée (Ingold, 2003). Il apprend une attitude à avoir, des gestes à reproduire. Son apprentissage ne consiste pas en une simple imitation puisqu'il va se servir de ses propres potentialités, de ses propres observations pour adapter sa façon de faire. C'est sa propre expérience qui va valider ou non la façon de faire des adultes. La façon de faire observée est une proposition qui attend d'être complétée par le jeune adulte. Pour l'un des deux hommes, le plus important c'est « de ne pas être aveugle ». La transmission n'apparaît donc pas comme stricte et obéissant à des règles fixes. Tuer le cochon ne s'apprend pas dans un manuel, et l'apprenti pose assez peu de questions. C'est la malléabilité de la façon de faire qui permet sa transmission de génération en génération.

Alors que je discute avec Edith de certaines règles à suivre en cuisine, elle s'exclame : « Oh tu sais les parents hmong il n'explique rien ». Edith fait ici référence aux peu de raisons qui sont données pour expliquer les coutumes et les traditions. Les savoirs et savoir-faire sont aussi peu communiqués verbalement par les détenteurs. L'apprentissage se fait essentiellement par observation, imitation et habitude. L'apprentissage commence dans le quotidien des familles et lors des fêtes, comme lors du sacrifice du cochon. C'est certainement pour cela que le savoir-faire de la broderie est de moins en moins connu des jeunes générations de femmes. Les brodeuses n'ayant plus le temps de broder en journée à cause du travail au champ, c'est à présent une activité qui se pratique presque uniquement la nuit. Il n'y a pas si longtemps, les femmes brodaient en discutant pendant les fêtes et il n'était pas si rare de les voir devant chez elles en plein travail. Aujourd'hui, les plus jeunes n'ont plus l'occasion d'observer les femmes pendant cette occupation et, de fil en aiguille, la transmission s'amenuise.

Pourtant, la mémoire ethnique passe par la transmission des savoir-faire qui agissent comme des lieux de mémoire (Nora, 1992). La mémoire ethnique des femmes est en particulier visible par le biais de deux savoir-faire du quotidien : la cuisine et la broderie.

L'anthropologue Nicolas Adell définit les savoir-faire selon trois points, pour lui c'est un type de savoir « entièrement pris dans l'action (que l'on ne peut dissocier du faire), un savoir qui se démontre (ne se formule pas), un savoir stochastique (orienté vers la satisfaction d'un but précis) » (Adell, 2013, p.23). Pour étudier les savoir-faire, il est donc intéressant d'observer les « savoirs d'action » (ibid.), les gestes techniques. L'anthropologie des techniques s'intéresse aux actions de l'être humain sur la matière. Les gestes techniques sont décrits par l'anthropologue Blandine Bril et l'archéologue Valentine Roux comme des « habiletés acquises par apprentissage permettant la réalisation d'une tâche orientée vers un but spécifique » (Bril et Roux 2002, p.08). Cette définition met tout d'abord en avant la perspective éminemment relationnelle du geste technique. Pour qu'il existe, il nécessite la présence d'au moins un émetteur et d'un transmetteur. La suite de la définition montre qu'à la différence du geste, le geste technique cherche à avoir un effet sur la matière. Il se forme donc grâce à une série de savoirs sur la matière et sur le corps agissant. Comme le geste technique est le produit d'un apprentissage, il est dans un premier temps conscient. Cependant, plus le « technicien » est à l'aise avec sa pratique, plus elle est incorporée et intégrée. L'incorporation est définie par la

sociologue Martine Court comme un « [...] processus à travers lequel le "social", c'est-à-dire très exactement les normes, les contraintes et les hiérarchies sociales, s'inscrit dans les corps des individus, au sens propre comme figuré. » (Court, 2016, p.321). Ainsi, à force d'expérience, le corps finit par réaliser le geste technique inconsciemment. Le geste technique est donc, selon l'expression du sinologue Jean-François Billeter (2012), « culturel et évolutif », c'est-à-dire, conscient puis inconscient. Ainsi, le technicien a souvent du mal à mettre des mots sur ce qu'il est en train de faire. Les sens sont alors mis à contribution. Alors que l'on prépare une salade-papaye, Edith m'invite à plusieurs reprises à goûter notre préparation. Mon coup de fourchette doit m'aider à savoir si j'ai assez frappé à l'aide du pilon la papaye pour la ramollir et si j'ai mis suffisamment de glutamate, de sucre ou encore de citron.

Edith est la cousine de Luc Tswv. Ses cheveux noirs tirés en arrière commencent légèrement à grisonner. Elle cache son regard fatigué sous des lunettes de soleil teintées. Elle marche avec nonchalance, comme si elle n'avait pas de but bien défini, si ce n'est de parler avec les voisins qu'elle croisera sur son passage. Elle s'arrête souvent, prend des nouvelles, en donne, raconte un souvenir, un regret, une histoire qu'elle a entendue, un remède qu'elle conseille. Elle a le rire facile et l'oreille attentive. Elle n'hésite pas à donner son avis et à montrer son mécontentement. Pourtant, face à des personnes plus sûres d'elles, elle se fait toute petite et discrète. Edith possède elle aussi un champ, mais cela ne l'empêche pas de rejoindre le dimanche Panouly et Luc Tswv au restaurant pour les aider en cuisine. Elle s'occupe principalement de préparer la soupe *phô*, aussi appelée au village et en Guyane « soupe hmong ». Il s'agit d'un bouillon composé de pâtes de riz, de coriandre, de porc laqué, de bœuf et de crevettes. Les touristes qui viennent le dimanche, guyanais ou non, apprécient tout particulièrement cette soupe brûlante, qu'ils peuvent déguster dans tous les restaurants hmong du village, mais aussi sur un stand du marché. Un samedi soir, Edith vient au restaurant pour préparer à l'avance les ingrédients dont elle se servira le lendemain pour préparer la soupe. Alors qu'elle coupe en fines lamelles le morceau de porc laqué, elle m'explique qu'une femme, avant de se marier, doit être capable de cuisiner. Si ce n'est pas le cas, elle représentera mal sa famille, elle lui fera honte. Dès le mariage, la jeune fille doit être capable de préparer le banquet de fête, non pas seulement pour sa propre famille mais pour celle de son mari. En sachant cuisiner, elle prouve qu'elle est capable de s'occuper de son mari, de ses futurs enfants et de ses beaux-parents. Lors d'un repas de famille où je vois de jeunes adolescentes cuisiner avec assurance et tranquillité, l'une d'elles m'explique qu'elles apprennent depuis leur plus jeune âge et qu'il n'y a rien d'exceptionnel pour elles dans le fait de préparer à manger pour une

quarantaine de personnes. Une mère m'explique qu'elle ne laisse pas les trop jeunes enfants cuisiner à cause du danger des larges couteaux qu'elles utilisent, mais vers quinze ans une jeune fille est en mesure d'aider comme n'importe quelle femme de la maison.

Alors que j'aide Panouly à découper des morceaux de poulet en vue d'une grillade, elle m'explique que c'est aussi vers cet âge-là que la jeune fille doit apprendre à tuer le poulet. Autrefois, il s'agissait d'un passage obligé. Panouly a beau rire aux éclats en imitant la mise à mort de la volaille entre les mains de jeunes filles parfois maladroitement, elle m'affirme qu'elle n'était elle-même pas rassurée à cette idée et qu'elle a d'ailleurs tenté d'y échapper en affirmant à sa mère qu'elle ne souhaitait pas se marier ! La jeune fille devait vaincre sa peur et montrer sa capacité à nourrir sa famille. Impossible de se marier si on ne sait pas tuer la volaille ! Elle a finalement appris à tuer le poulet à ses 17 ans, et a tenu à l'apprendre à sa fille aînée. Pour sa cadette, elle a considéré que ce n'était plus la peine. Les jeunes garçons doivent tant qu'à eux apprendre à tuer le cochon. Le cochon est plutôt tué dans les grandes occasions, alors que la poule est tuée pour une consommation plus courante. Les devoirs de l'homme sont tournés vers l'extérieur et la famille élargie, tandis que la femme occupe la sphère du domestique et du quotidien. Par ailleurs, tuer le cochon nécessite plusieurs mains. C'est un travail d'hommes qui oblige la coopération. Cette coopération est créatrice de liens pour ces hommes qui se retrouveront quelques minutes plus tard, ensemble autour d'une bière. La femme s'occupe seule de tuer la poule.

Au Laos, les hommes mangeaient plus souvent de la viande que les femmes, car l'on considérait qu'ils avaient besoin de plus d'énergie et de force. Une femme de Cacao, me parle d'un « plat de roi », qu'elle a bu accidentellement lorsqu'elle était enfant et dont elle raffole. Il s'agit de sang frais, de poulet ou de cochon, mélangé avec de la coriandre. Ses amies, choquées de son acte, partent prévenir la mère de la fautive. Cette dernière, contre toute attente, prend la défense de sa fille et explique que si ce plat est normalement interdit aux femmes, c'est parce qu'au temps de la guerre, ce sont les hommes qui en avaient le plus besoin. Puisqu'en France, on ne manque pas de nourriture, il n'y a pas de raison de s'empêcher de manger quelque chose que l'on aime. Ainsi face à cette interdiction alimentaire, la mère décide de prendre position, d'interpréter cette proposition culturelle et de lui donner un sens qui lui semble cohérent et juste. En prenant position, elle s'approprie la proposition et se trouve en mesure de l'adapter à la situation.

Le poulet-remède (*qaib hau ua tsuaj*) est un plat que les femmes mangent tous les jours, le mois suivant leur accouchement. Ce plat est censé prévenir et améliorer le « retour de couche ». Un homme du village m'explique en riant que ses amies créoles sont jalouses des femmes hmong et lui demande souvent quel est leur secret. D'après les femmes hmong, c'est grâce à ce plat qu'elles n'ont pas de vergetures, de marques ou de fuites urinaires même après plusieurs grossesses. Les plantes médicinales permettent aussi de « raviver le sang » et de produire du lait maternel. Un enfant ne boira pas de lait de vache. Si jamais la mère ne produit pas assez de lait pour le nourrisson, on trouvera une femme de la famille capable de le rassasier. Ainsi, pendant un mois, la jeune femme doit suivre ce régime avec sérieux et bannir toute autre sorte de nourriture.

La cuisine hmong est intimement liée aux savoirs sur les plantes. Les plats sont toujours agrémentés de plantes censées fortifier et assainir le corps, comme le gingembre ou la citronnelle par exemple. Pour préparer le poulet bouilli, parfois appelé poulet-remède, il faut d'abord se procurer un poulet à chair noire, ou tout simplement un poulet fermier. Il faut le découper, en prenant soin d'enlever sa tête, ses ailes et ses pattes. La cuisinière cuit ensuite le poulet dans un bouillon de citronnelle (*tauaj dub*). Lorsque le poulet est presque cuit, elle ajoute une sorte d'épinard appelé gynura (*tsguaj rog*), de l'acore graminée (*pawj qaib*), de l'eupatorium fortunei (*ntiv*), de l'artémisia (*koj liab, koj taw os, koj sua*) et de l'amarante (*nkaj liab*). La femme mange le poulet puis boit le bouillon. Ce plat, souvent servi avec du riz, peut être accompagné de baselle rouge. En fonction des familles, la recette peut quelque peu changer, mais il s'agit là des plantes les plus fréquemment utilisées dans la préparation (Leduc, 2002). Cette pratique est largement répandue chez les Hmong de Guyane, même si certaines femmes avouent trouver la durée de ce régime très longue à supporter. Pour Clémence, tenir un mois est peut-être exagéré. D'après elle, il est surtout question de manger sainement mais une femme ne devrait pas s'interdire d'ajouter à ce repas un fruit ou un carré de chocolat de temps en temps. D'après elle, si ce régime doit durer un mois, c'est parce qu'au Laos il était exceptionnel de pouvoir manger de la viande, c'était donc une chance pour la femme de bénéficier de ce plat, le temps de se remettre en forme. Le modifier serait revenu à ne pas l'honorer. Mais selon elle, les choses sont différentes aujourd'hui, et il faut s'adapter aux conditions de vie actuelle. La consommation du poulet-remède est une proposition culturelle, que les femmes vont interpréter à leur manière pour lui donner un sens et une raison d'être respecté. La pratique va s'adapter au

parcours particulier de la femme et à ce qui lui semble important de garder ou non. Une infirmière explique qu'il lui arrive d'avoir des jeunes mères fatiguées et souffrant de carences car elles n'ont pas voulu « casser la recette ». Il faut dire que s'il n'y a aucune interdiction alimentaire et s'il s'agit seulement d'une recommandation, certaines personnes mettent en garde les jeunes mères qui seraient tentées d'interrompre leur régime et donc de modifier la tradition : « Si vous ne respectez pas, plus tard ne vous plaignez pas si vous avez des maladies, si vous souffrez de telle chose ». Il n'est alors plus vraiment question de croire ou de ne pas croire, mais plutôt de mettre toutes les chances de son côté... Comme Dan Sperber (1996) l'explique, une personne qui décide d'interrompre une manière de faire transmise, donc un savoir lié à la tradition, prend le risque que des malheurs punissent sa nouvelle manière d'agir. Déroger à la tradition, c'est s'avancer hors du sentier attesté de la rassurante ancestralité.

Ces plats font vraiment partie des savoir-faire du quotidien, lié à l'intimité des familles et de la maison. Pourtant, seule la soupe *phô*, décrite en Guyane comme « la soupe traditionnelle des Hmong » mais en réalité d'origine vietnamienne, est mise en avant auprès des touristes. Certains restaurateurs avaient aussi essayé de vendre de la soupe *khao poun*, une soupe laotienne à base de lait de coco, de poulet, de pousses de bambou et de plantes, mais elle remportait peu de succès en Guyane. Les touristes lui reprochaient d'être « trop épaisse ». Le même sort est réservé au poulet-remède, boudé par les non-hmong. Pourtant le poulet remède et le sang frais sont les deux seuls plats considérés par les habitants comme véritablement hmong, et non le résultat des contacts avec les Vietnamiens, Laotiens et Thaïlandais. Cela n'empêche pas la bonne transmission de ces savoirs de femmes en femmes. En revanche, la broderie est de moins en moins pratiquée par les jeunes femmes hmong, alors même qu'elle apparaît souvent comme la vitrine du peuple hmong en Guyane.

La broderie hmong utilisée sur le textile quotidien est réalisée grâce à la technique de la broderie appliquée, de la broderie appliquée inversée et de la broderie au point de croix. La broderie appliquée consiste en la superposition de plusieurs couches de tissus. C'est notamment cette technique qui est utilisée pour les contours des broderies figuratives. Pour la technique de la broderie en appliqué inversé, la brodeuse découpe directement au ciseau le motif dans le tissu supérieur et laisse ainsi apparaître le tissu de la couche précédente. Les découpes se superposent et sont cousues sur le tissu. Les motifs les plus fins sont réalisés grâce à un plus petit ciseau. Quelques détails sont ensuite ajoutés directement sur la pièce.

La première fois que je rencontre Kalia, elle est assise à l'ombre, sur un banc devant sa maison. Elle fait partie de la famille d'André, ce dernier m'accompagne. Kalia est en train de coudre des taies d'oreillers, qu'elle vendra le dimanche sur le marché de Cacao. Quelques mètres plus loin, son mari prépare ses trappes avant d'aller à la pêche. Kalia préfère parler en hmong, c'est donc André qui me traduit ses paroles. Elle a des yeux vifs et un sourire poli. André lui a parlé de mon intérêt pour la broderie, et je me rends bien compte qu'elle accepte de me recevoir seulement pour lui faire plaisir, lui rendre service. Elle m'invite à regarder de près la technique de découpage ainsi que l'envers du tissu brodé. Son mari s'approche, curieux, et nous apportent des jus de fruit. Il semble amusé de voir sa timide épouse me parler de son travail.

La brodeuse commence par choisir un tissu stabilisateur (C1). Elle coud sur C1 une seconde couche de tissu (C2). La brodeuse coud une troisième couche de tissu (C3). Puis une quatrième (C4). Il y a donc quatre étages de tissus superposés les uns sur les autres. Ensuite, à l'aide de ciseaux fins, la brodeuse découpe des motifs dans le tissu C4. Le tissu C3 apparaît alors. La brodeuse réalise ce type de découpe plus ou moins profondément dans le tissu afin de faire apparaître, au même niveau, les trois couches de tissu coloré (C2, C3, C4).

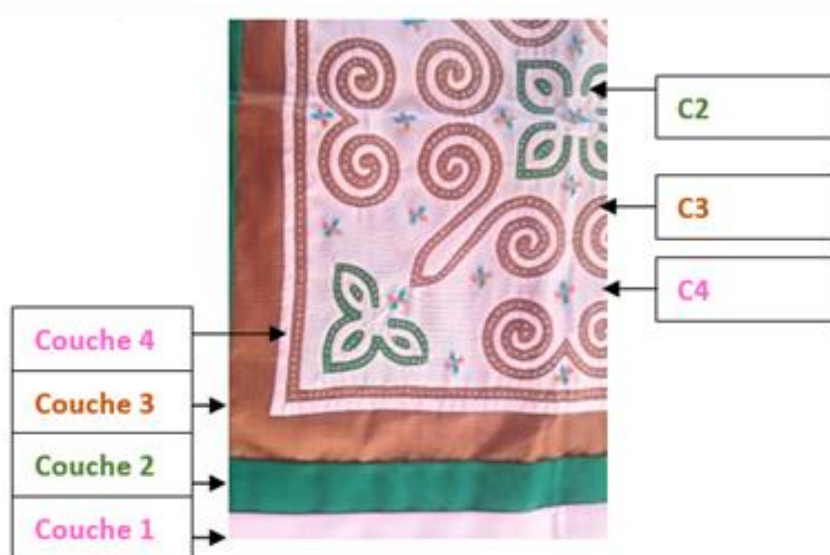


Figure 6. Détail d'une broderie hmong en appliqué inversé

D'après Kalia, cette façon de broder ne peut pas être reproduite par une machine à coudre. Sur une pièce non faite à la main, tous les contours sont brodés, et non découpés. Le rendu est plus droit. Paj, une jeune couturière, réalise aussi ce type de broderie à Javouhey. On remarque une différence de style (fig.7), notamment dans les couleurs très vives utilisées par Paj, mais les motifs restent sensiblement les mêmes.



Figure 7. Broderie en appliqué inversé de Paj

La broderie au point de croix met l'accent sur le fil à broder et non sur le tissu, comme c'est le cas dans la technique de l'appliqué. C'est ce type de broderie que Kou (*Kub*), la trentaine, vend sur le marché. Lorsque je la rencontre, un dimanche en fin d'après-midi, elle est assise sur le pas de sa porte. Tout en profitant du soleil, elle reprend de temps en temps, une conversation avec les autres membres de sa famille, restés à l'intérieur. Le point de croix nécessite une toile avec des mailles plus ou moins serrées, Kou se les procure en mercerie à Cayenne ou sur internet. Le point de croix offre beaucoup de libertés, à peu près tous les motifs sont réalisables. Cathy, la grande sœur d'Edith, m'explique que les dessins ne sont pas tracés au préalable, il faut donc compter les fils. C'est un travail long qui nécessite de la concentration et de la patience. Kou compare ce travail à de la géométrie et à des mathématiques. Kou s'est adaptée à la clientèle guyanaise et propose des broderies en souvenir de Cacao.

Elle utilise des patrons trouvés sur internet ou qu'elle dessine elle-même. Elle n'hésite pas à personnaliser et à moderniser les motifs.



Figure 8. Broderies au point de croix réalisées par Kou et vendues au marché de Cacao

Kou insiste sur le fait que c'est un travail fait à la main et n'hésite pas à montrer la différence à ses clients avec les broderies faites à la machine. Certains des produits vendus sur le marché sont en effet un assemblage de broderies achetés et importés de Thaïlande, du Laos ou de Chine. Certains motifs sont d'ailleurs directement imprimés sur du tissu afin de donner l'effet d'une broderie au point de croix.

Ces différents types de broderies, les femmes que j'ai interrogées les ont appris, à chaque fois, grâce à une femme plus âgée. Pour Kalia, Kou et Paj, c'est leur mère, et parfois leur grand-mère, qui leur a transmis ce savoir-faire. Kalia affirme qu'elle a toujours brodé et Kou a appris à l'âge de sept ans. Kou et Paj continuent d'apprendre en autodidacte grâce à des vidéos YouTube par exemple ou en cherchant des tutos sur internet.

La mère de Panouly lui avait appris les bases de la broderie au point de croix. Mais en arrivant en Guyane, et en voyant toutes les femmes broder et préparer leurs costumes pour le Nouvel An, elle ressent le désir d'en apprendre plus. Elle demande à sa voisine, une femme plus âgée, de lui apprendre les autres types de broderie. Son apprentissage commence par des broderies sur des ceintures. Elle commence par faire le dessin, puis elle brode par-dessus. Cette occupation lui plaît tellement qu'elle brode parfois, au désespoir de son mari, jusqu'à deux heures du matin. Elle brode principalement des tenues pour ses enfants. Récemment, elle a envoyé un pantalon et une petite jupe brodée à ses neveux et nièces habitant en Métropole.

Lors d'une cérémonie en présence du chamane, on m'explique que sa ceinture est brodée de symboles protecteurs. Par ailleurs, d'après l'anthropologue Erik Cohen, le rôle

protecteur des broderies expliquerait qu'elles soient davantage présentes sur les vêtements des femmes et des enfants, considérés comme plus vulnérables (Cohen, 1987). Pourtant, peu de brodeuses connaissent encore la signification des symboles. Pour Kalia, Paj ou encore Kou, il n'y a pas de sens derrière les broderies, leur seul rôle est esthétique. Par ailleurs Kalia m'explique que peu de Hmong au village dorment avec des broderies sur les taies d'oreillers ou avec des couvre-lits comme elle peut en vendre au marché. Les Hmong, de par leur activité agricole, risqueraient de les salir. Ces broderies sont associées à un bien plutôt précieux, fin, et non à du linge quotidien. Ainsi, Kalia me dit que ce type de produits peut être acheté par des locaux, mais ils seront gardés pour une occasion particulière, comme la création du trousseau d'une jeune femme ou encore pour la mise en terre d'un défunt. Lors de l'enterrement, en effet, le défunt est habillé d'habits hmong possédant de nombreuses broderies. Les broderies ont alors pour but de montrer aux esprits que le corps est bien celui d'un Hmong. La broderie guide le défunt sur son chemin après sa mort et vers sa réincarnation. André est très attaché à la croyance animiste et à ses traditions. Pourtant, il m'explique que cette dernière n'est pas nécessaire pour sa génération qui peut choisir d'être enterré dans des vêtements occidentaux. D'après lui, les esprits n'ont pas besoin de ça pour savoir qu'il est Hmong.

Malgré les discours récurrents au village sur la perte du savoir-faire de la broderie, certaines jeunes Hmong se saisissent de l'art de la broderie pour proposer quelque chose de différent.

Tania, la fille de Clémence, étudie en ce moment aux Beaux-arts, en France métropolitaine. Sa mère m'explique avec fierté qu'elle a déjà utilisé lors d'un devoir sur la symétrie, des motifs de broderies hmong. D'un côté parce que leur signification l'intéressait pour son projet, mais aussi car c'est un moyen de se démarquer, de parler d'une culture quasi-inconnue en Métropole. Tania a commencé à broder à l'âge de 8 ans, en découvrant une broderie inachevée de sa grand-mère. Face à son intérêt, sa mère lui propose de lui apprendre les bases. Tania continue son apprentissage seule, surtout par l'observation des broderies déjà conçues. C'est seulement au moment de construire son projet artistique qu'elle se met à rechercher leur signification. Elle regrette de ne pas les avoir apprises plus tôt :

Il y a toute une histoire derrière la broderie, mais maintenant c'est plus pour marchander, c'est devenu un produit que l'on vend comme ça, alors qu'avant c'était un objet culturel qu'on transmettait en famille.

Entretien téléphonique avec Tania, 2022

Pour son travail, elle s'est intéressée aux légendes hmong et notamment au livre *Le dragon, le maître du ciel et ses sept filles* de l'écrivain français Lartéguy et du sociologue américain hmong Yang Dao. Les différentes œuvres que Tania a réalisées pour ce projet mélangent la technique de la sérigraphie, une technique d'impression à l'encre, et la broderie. Elle simplifie les motifs et utilise la technique du point de croix. Pour les motifs, elle s'est d'abord inspirée d'un manuel de coloriage hmong. Elle a ensuite cherché leur signification et ajouté en conséquence des motifs liés à la création de la vie. Elle se sert notamment d'une légende miao, les Hmong vivant en Chine, racontant comment un papillon né de l'érable rouge sacré a donné naissance à douze œufs. De l'un de ces œufs sort le premier Miao : Jiang Yang.



Figure 9 Deux des œuvres proposées par Tania dans le cadre d'un cours aux Beaux-Arts. Le projet mêle broderie et sérigraphie.

Cette manière de prendre des libertés avec l'art de la broderie ne fait pas toujours l'unanimité. Dji m'explique qu'une jeune femme à Cacao dessine des motifs sur l'ordinateur, puis que c'est la machine à coudre qui s'occupe de les broder dans le tissu. Cette jeune femme s'est aujourd'hui installée à Cayenne et a revendu sa machine. Dji trouve que cette façon de

broder n'a rien à voir avec le savoir des anciens, et elle refuse de voir dans cette pratique une transmission de savoir-faire.

C'est la machine qui a tout fait et après on a que à guider la machine tout simplement. Et ça c'est pas pareil. Ça c'est un niveau intellectuel, et savoir dessiner, savoir cadrer, c'est la nouvelle technologie, c'est pas pareil. Alors qu'avant, c'était à la main, même pas de dessin, ils le font comme ça à la main, à une main, et imaginer, même pas dessiner avec le crayon hein, ils le font comme ça. Moi je trouve que c'est assez fort tout de même. Et même si le dessin n'est pas très joli, c'est l'effet, c'est... c'est la façon... Même une image pas très jolie c'est la façon dont ça s'aligne, dont ça... ça parle. C'est ça le talent ! C'est ça le savoir-faire ! Il peut y avoir une image qui est très jolie et tout, mais si ça ne parle pas, c'est pas bien.

Entretien avec Dji, Cacao, 2022

Emile Caiv est lui aussi sceptique sur la broderie pratiquée par les plus jeunes, notamment sur la broderie au point de croix et sur les libertés de dessins qu'elle permet. Dans cet extrait il semblerait qu'il considère la broderie appliquée comme plus hmong que la broderie au point de croix.

Ma mère, c'est une experte, elle fait vraiment des broderies, des vêtements traditionnels, mais parce que les broderies actuelles eux ils font des croisements. Alors qu'elle c'est plutôt au ciseau et après elle fait l'image, et après avec son aiguille, la ficelle elle referme tout ça. C'est joli, c'est joli ! Ça c'est vraiment typique, fait à la main !

Entretien avec Emile Caiv, Cacao, 2022

La broderie doit donc s'accorder aux valeurs manuelles des Hmong et à l'image qu'ils souhaitent montrer d'eux-mêmes, c'est-à-dire des montagnards débrouillards, vivant de presque rien et fabriquant tout par eux-mêmes. La broderie ne doit pas viser la perfection, au contraire ce sont tous ses défauts qui la rendent unique. A travers une broderie, c'est l'Histoire hmong qui est montrée, mais c'est aussi le travail pénible, la ténacité et la fragilité profondément humaine de ceux qui l'ont créée que l'on doit ressentir. Une broderie faite à la machine ne peut transmettre une telle intimité pour la simple et bonne raison qu'elle n'a pas été faite par un corps respirant, ressentant la douleur et aspirant à créer de la beauté.

B. Le vêtement comme seconde peau

« Camille, Camille ! »

Je descends les escaliers, surprise d'entendre Panouly m'appeler. Elle porte dans les bras un énorme sac rempli de pelotes multicolores. Panouly connaît mon souhait d'apprendre à broder à ses côtés et ce jour est enfin arrivé. Il est presque 18 heures, nous nous installons sur une table en bois à l'extérieur. Panouly sort deux bandes et deux carrés de tissus brodés au point de croix. Elle me demande quel motif je souhaite mettre sur la veste hmong que je vais confectionner. Elle me montre les plus difficiles et je choisis un motif intermédiaire. Puis, elle coupe deux bandes égales dans un tissu noir à broder. Elle compte sur le modèle le nombre de trous à laisser avant de commencer le motif, puis elle me montre du bout de l'aiguille, le nombre de croix à broder dans un sens puis dans l'autre. A l'aide d'une épingle à nourrice, elle plie et accroche le morceau de la bande qui dépasse. Dans une aiguille courte avec un chas étroit (« Plus l'aiguille sera petite, plus tu seras rapide ! ») elle enfile un fil vert. Elle ne fait pas de nœud mais laisse dépasser une partie du fil, afin qu'il ne s'échappe pas du chas. Le fil que Panouly utilise est plus épais que du fil à broder mouliné. Il ressemble presque à de la laine, bien qu'il reste plus fin. Il est composé de deux fils torsadés. Panouly fait des commandes au Laos et en Thaïlande pour se procurer ces pelotes de fils. A Cayenne, elle ne trouve pas de couleurs assez vives et intenses.

Pour broder, Panouly m'explique qu'il ne faut pas être sur une chaise haute « comme une fainéante ». Normalement, les femmes hmong s'assoient sur un tabouret bas (*rooj zaum*) ou sur une marche. Leur visage est baissé au plus proche de la broderie. Toute dévouée à leur ouvrage, elles sont plus rapides. Si elles brodent sur une chaise, comme c'est le cas de Panouly, elles replient leur genou sur leur poitrine, le pied appuyé sur le rebord de la chaise. Elles brodent sur leur genou, l'ouvrage toujours à proximité du visage, la nuque baissée et les mains travaillant de sorte à ne pas avoir à faire de mouvements amples.

Alors que je commence à broder ma bande de tissu, Panouly continue son ouvrage. Elle prépare en secret la tenue de mariage de sa fille, un costume traditionnel hmong, afin de lui faire une surprise.

Le costume traditionnel hmong est porté par les femmes pour les occasions particulières telles que les mariages, le Nouvel An, les décès ou encore lors de séances photos. Les tenues

traditionnelles suivent la mode, et les femmes évitent de porter deux années de suite la même tenue. Plusieurs m'affirment que ce « serait la honte ». Le vêtement permet aussi à sa porteuse de montrer sa personnalité et sa créativité. Kabao est une agricultrice de quarante ans. Elle a appris à broder avec sa cousine vers ses six ans. Lorsqu'elles étaient jeunes, et encore aujourd'hui, la broderie était une sorte de jeu compétitif. Il faut être assez créative pour faire une broderie différente de celle de la copine. Il faut réussir à avoir son propre style, pour que les autres brodeuses soient incapables de recopier la pièce. Le vêtement est ainsi étroitement lié à la personne et à sa personnalité.

Par ailleurs, alors que je discute avec Françoise de son métier de styliste et de couturière, elle me confie que les vêtements, tout comme les objets anciens, ont des esprits et qu'il faut y faire attention. Avant de jeter ou de donner un vêtement, elle doit le prévenir : « Je ne veux plus de toi, je te jette ! ». Si elle ne le fait pas, l'habit ne saura pas qu'il a changé de propriétaire et continuera sans relâche à chercher Françoise. Cela peut causer des problèmes au nouveau propriétaire du vêtement. Elle me raconte l'histoire d'un ami parti dans une friperie aux Etats-Unis. Ce dernier trouve une chemise de bonne qualité à un prix avantageux. Il décide de l'acheter. Mais les jours qui suivent, l'esprit de l'ancien propriétaire de la chemise vient le hanter : « Cette chemise est à moi, pourquoi tu m'as pris ma chemise ? ». L'esprit refuse de le laisser tranquille. Il comprend alors que l'esprit de la chemise est encore rattaché à l'esprit de son ancien propriétaire. Dans une telle situation, l'homme a plusieurs solutions pour détacher l'esprit de la chemise de son ancien propriétaire. Soit il lui parle et abandonne le vêtement : « Je ne veux pas de toi, je te renvoie chez toi », soit il chasse les mauvais esprits, toujours par la parole : « Je chasse tous les mauvais esprits et je chasse toutes les mauvaises empreintes, maintenant c'est propre, c'est à moi ». Kabao m'explique qu'il ne faut pas prêter ses vêtements. Si jamais elle prête un jour un vêtement à quelqu'un, elle ne le reportera plus jamais. Elle ajoute que notre « odeur » est sur les vêtements, que notre âme est liée à ce dernier et par conséquent que « prêter un vêtement, c'est comme prêter sa vie ». Cette idée d'empreinte et d'odeur, montre que le corps du propriétaire du vêtement est rattaché au vêtement. Porter un vêtement n'est pas un geste anodin, il a un effet direct. Le contact peau-tissu crée une relation. Ce sont deux âmes/esprits qui se rencontrent et une relation maître/sujet qui se crée. Le vêtement est donc le porteur d'une mémoire sensorielle, charnelle. Il transporte avec lui le souvenir, les formes, la trace de l'ancien possesseur, du possible défunt, et dans tous les cas, d'une relation passée.

Au Laos, le soin esthétique apporté aux costumes et à ses parures vise à montrer la richesse de la famille et du clan. De passage dans un camp hmong en Thaïlande, l'écrivain français Jean Lartéguy écrit ainsi :

Des femmes portent le sin, la robe laotienne, mais la majorité porte la tenue traditionnelle de leur peuple, le turban noir, les jupons brodés courts, plissés et les jambières de toile. Toutes ont de lourds bijoux d'argent. Elles promènent sur elles toute la richesse du clan. (1979, p.239)

En Asie, les broderies servaient aussi à se reconnaître entre sous-groupe ethnique. A Cacao, seulement les Hmong blancs et les Hmong verts sont représentés. Les Hmong blancs sont majoritaires. Les Hmong blancs (*Hmoob Dawb*) ont pour couleur dominante le blanc. Les broderies sur leurs vêtements se trouvent sur leur ceinture et dans le dos. Les femmes hmong blancs portent au quotidien un pantalon, alors que les femmes hmong verts portent des jupes. Les Hmong verts (*Moob Leeg*) disposent leurs broderies sur les jambes et sur leur col. Le col des femmes hmong verts est porté « à l'envers », le col retourné. Françoise est une femme hmong blanc. Elle m'explique que d'après certaines histoires, les femmes hmong verts cachent leurs cols car elles les ont volés aux femmes hmong blancs. Je me permets d'imaginer que la valeur protectrice des broderies et le lien charnel qui est fait avec le vêtement explique en partie le fait que les broderies soient portées tourné vers soi, proche de la peau, et non vers l'extérieur.



Figure 10. Veste de femme hmong vert, vue de dos, la partie brodée du col est cachée.



Figure 11. Vue de face de la même veste, les revers de la veste sont aussi portés tournés vers l'intérieur, de manière à cacher la broderie.

Pour les jupes hmong, les femmes utilisent un morceau de tissu de sept mètres de long. Ce tissu est brodé, et parfois teint ou peint au batik. Le tissu est replié sur lui-même tous les centimètres. Tous ces plis sont ensuite maintenus grâce à du fil à coudre. Au bout de six mois, les fils sont retirés et la jupe garde sa forme si particulière, semblable à un papier que l'on plie en accordéon. Seule la rangée de fil du haut n'est pas décousue. Si la femme sait qu'elle ne va pas porter sa jupe pendant une longue période, et afin que la jupe garde son volume, elle doit repasser les fils entre chaque pli. Les femmes hmong verts portant leurs jupes tous les jours, ont des plis un peu plus défaits. Autrefois les jupes étaient uniquement faites à la main, aujourd'hui il est possible de les fabriquer à l'aide d'une machine à coudre.

La jupe se porte croisée et attachée à l'aide d'une cordelette de tissu. Cela permet de l'ajuster, peu importe la taille de la personne. Les deux côtés de la jupe sont rarement brodés jusqu'au bout, car ils ne seront de toute manière pas visible. Un tablier recouvre la partie non achevée. Les jupes des Hmong verts sont décrites comme particulièrement « propres » car elles utilisent une technique de broderie au point de croix réalisée à l'envers. Grâce à cette technique, aucun fil ne dépasse à l'intérieur de la jupe, donnant l'impression qu'elle est brodée des deux côtés. Par ailleurs, les femmes hmong ne font jamais de nœuds à l'arrière de leurs broderies. L'arrière des broderies est ainsi « propre » et ne donne pas une impression de désordre.



Figure 12. Jupe hmong vert étendue sur une table.



Figure 13. Détails des plis de la jupe et des motifs teints au batik.



Figure 14. Détail du bas brodé de cette même jupe. A gauche, on peut voir l'arrière de la jupe. A droite, le devant de la jupe. Elle est brodée au point de croix à l'envers, ce qui donne ce résultat très "propre".

Normalement, les jeunes filles reçoivent en cadeau de mariage une jupe de ce type, souvent de couleur blanche. Les jupes blanches se salissent vite et ne sont donc pas pour le quotidien, c'est une jupe qui doit être portée pour les grandes occasions mais surtout au moment d'être enterré. Comme les autres habits avec lesquels les Hmong sont enterrés, elle a pour vocation de protéger la défunte dans le monde des esprits. Ce lien avec la mort fait que les jupes de couleur blanche sont interdites pour la mariée le jour de son mariage.

Seconde peau, Être avec lequel il faut négocier, support de symboles protecteurs, inspireur de légendes, résultat d'un savoir-faire complexe, le vêtement est aussi un indice géographique et un outil pour les Hmong. Kalia m'explique qu'elle se souvient que, lors de la guerre, sa famille savait d'où venait le danger en observant les vêtements des hommes et des femmes en fuite. Une ancienne légende Miao raconte aussi comment une femme, Lan Juan, s'est servi de la broderie pour mémoriser le chemin emprunté lors de la fuite de la Chine. En traversant le fleuve jaune, Lan Juan brode avec du fil jaune, en traversant le fleuve bleu (la rivière Yangtze), Lan Juan brode avec du fil bleu. Lorsque le groupe qu'elle mène traverse des montagnes, elle brode des points, et ainsi de suite. Ainsi, à la fin de leur parcours, l'habit de Lan Juan est entièrement brodé.

C. Négocier l'espace avec les non-humains

Il y a de moins en moins de place pour les jeunes qui souhaitent s'installer à Cacao. De nombreuses familles partent alors à la recherche de nouveaux terrains, et construisent leur maison directement dans leur champ. C'est le cas de la famille Va, chez qui je me rend, alors qu'ils commencent une cérémonie chamanique.

La famille Va¹¹ a fait appel à une chamane pour guérir un membre de leur famille souffrant de problèmes de santé. Au cours de la cérémonie, la chamane est en lien avec tous les esprits de la maison. Lorsque la chamane est en transe, elle « fait du cheval », en sautant sur un banc. Sur ce cheval, au galop, elle remonte le temps. Lorsque la chamane parle, c'est qu'elle a rencontré sur son chemin des personnes à interroger pour connaître l'origine du mal. La

¹¹ Le nom de famille/clan a été modifié

personne à qui elle parle, la renvoie vers une autre personne, et ainsi de suite. L'anthropologue français Guy Moréchand explique que les chamanes hmong (*tus neeb*) sont choisis par les esprits auxiliaires pour aider les vivants (1968, p.211). Les *neeb*, les esprits-auxiliaires, sont les compagnons du chamane, ils l'accompagnent lorsqu'il est en transe et exécutent ses ordres. Les *neeb* ont pour objectif de nuire aux esprits néfastes (*dab*).

Au cours de son voyage, la chamane est mise au courant de tous les « blocages » qui créent des malheurs chez la famille Va. Depuis qu'ils ont commencé à défricher leurs 90 hectares pour en faire des champs, une multitude de malheurs les frappe. Pour le moment, seulement 20 hectares sont déboisés et la forêt entoure donc leur lieu de vie. Or, dans la forêt vit un grand nombre d'esprits. Les relations entre les sociétés humaines et non-humaines obéissent aux mêmes lois qui régissent les rapports entre humains. L'anthropologue Eveline Lot-Falck, qui travaillait sur les rites chamaniques sibériens (1953), explique que dans ce type de relation, une faute exige compensation pour la partie lésée. Sur mon terrain, cela est visible au quotidien. Les Hmong qui croient aux esprits demanderont l'autorisation aux esprits de la forêt avant d'aller chasser, et ils feront une offrande en la quittant. La différence repose sur l'apparence et non sur la nature même de l'être. Or, comme nous allons le voir, les esprits savent jouer avec leur apparence et cette dernière s'avère parfois n'être qu'une illusion. Par ailleurs, les Hmong se jouent aussi parfois des esprits. Françoise m'explique que les esprits sont aveugles mais qu'ils possèdent l'odorat et l'ouïe. Le langage a donc beaucoup d'importance et c'est en professant à voix haute des demandes, que les humains communiquent avec les esprits. Si un esprit demande un sacrifice trop lourd pour la famille, par exemple le sacrifice d'un bœuf, la famille va tuer une poule tout en proclamant à haute voix : « Voilà le bœuf que tu nous as demandé ». Trompé par les paroles et par l'odeur du sang, l'esprit n'y verra que du feu.

En voulant déboiser, le père de la famille Va, a planté sa pelle dans la maison d'un esprit propriétaire de la terre. Les esprits propriétaires de la terre sont appelés *tswv* (propriétaire) *teb* (terre, champ) *tswv chaw* (endroit). Je les associe à ce qu'on a coutume d'appeler en anthropologie des esprits maîtres des lieux. Cet esprit féminin le veut à présent comme époux en échange de son forfait. C'est à la chamane de lui expliquer que l'homme qu'elle veut a déjà une femme et qu'il n'a pas fait exprès de casser sa maison. La chamane brûle du papier rituel plié de manière à symboliser des lingots d'or et d'argent. C'est de l'argent compensatoire pour les esprits. Certains papiers sont pliés en forme de silhouette ou d'animaux, ce sont des symboles envoyés au monde des esprits. La chamane donne à l'une des femmes présente, la

grenouille comme animal protecteur. Les grenouilles font peur aux esprits et la jeune femme en question est justement la cible d'esprits malveillants. Un papier plié en forme de grenouille est brûlé.

La chamane a aussi remarqué autre chose. La maison est entourée par les champs, mais à droite comme à gauche, la forêt non coupée continue. À gauche se trouve un esprit particulier, un dragon noir. Le dragon noir n'est pas content de voir sa forêt diminuer, il apporte des malheurs à la famille, et la chamane leur conseille donc d'éviter ce lieu. En revanche, sur le côté droit se trouve un dragon vert. Le dragon vert est compréhensif. Il faut lui expliquer la situation, s'excuser et lui créer des petites maisons, sorte d'autels, pour qu'il puisse se réfugier. Il devrait accepter la situation et le déboisement.

Après la cérémonie, la chamane mange le cochon sacrifié avec la famille. La discussion est légère, les différents invités rient et partagent leurs expériences avec les esprits. Le père explique qu'il voit souvent des serpents noirs du côté gauche du champ et la mère des serpents verts du côté droit. Pamy (*Paj mim*) me précise que ce n'est pas normal. Elle qui vit depuis trente ans en Guyane n'a vu que deux ou trois serpents au cours de sa vie.

Les esprits peuvent donc apparaître aux humains par des rêves, par des signes ou encore par le biais d'une séance chamanique (Perrin, 2017). Certains Hmong catholiques évitent de demander de l'aide aux chamanes. Pour se protéger des esprits malveillants, les femmes en particulier, connaissent des plantes protectrices, porte-bonheur et doté du pouvoir de faire fuir ces esprits. Ces derniers ne sont pas les seuls êtres avec lesquels les Hmong doivent négocier l'utilisation de l'espace.

Le champ de Luc Tswv et Panouly est séparé en deux parties. Sur la partie en pente, à flanc de colline, Luc Tswv a planté des citronniers, des ramboutans, des plants d'ananas, des patates douces, des mandariniers, des concombres et des fleurs comme des héliconias et des roses de porcelaines. Dans les chemins et entre les arbres, on trouve des fleurs, du gingembre sauvage, du curcuma, de la coriandre et d'autres plantes aux multiples vertus. Panouly m'explique par exemple que les sensibles peuvent être bues en tisane pour les sensations de paralysie dans les jambes et pour prévenir des AVC. Panouly me montre une autre plante. On la reconnaît à l'envers de la feuille, de couleur blanche. Si elle est naturellement présente en Guyane, elle l'était aussi au Laos. Les parents de Panouly l'utilisaient en cas de piqûres de guêpe ou de scorpion. Il suffit d'arracher une feuille, de la mâcher et de la poser sur la piqûre

pour que la plante aspire le venin et soulage la douleur. Le jus qui ressort de la plante doit aussi être avalé. La mère de Panouly lui a conseillé de toujours en garder un peu dans son champ, au cas où. Cela s'est déjà avéré utile.

La partie basse du champ, ceinturée par une crique, est réservée aux alpinias blancs et roses. Panouly a chaussé ses bottes, posé son large chapeau sur ses cheveux délicatement relevés et, armée d'une serpette à manche long, elle coupe des alpinias. D'un geste vif et expert, Panouly enlève avec sa serpette les feuilles en bas de la plante. Elle les dépose ensuite en tas à ces pieds. Une fois qu'elle en a cueilli suffisamment, elle jette l'énorme bouquet sur son épaule et part en direction de l'atelier, situé à l'entrée du champ. Elle plonge les fleurs dans des anciens congélateurs devenus réservoirs d'eau de pluie. En procédant ainsi, elle espère retirer les fourmis, les araignées, les petits cafards et les morceaux de terre logés dans les pétales. Elle effectue ainsi avec son mari plusieurs allers-retours. Lorsqu'elle en a suffisamment dans les bacs d'eau, elle commence à préparer les bouquets qui seront vendus.

Elle accroche les fleurs ensemble à l'aide de deux élastiques, un en haut des tiges, l'autre en bas. Panouly place le bouquet sur une brique de bois et se saisit d'un grand couteau à lame large. Le bras levé assez haut, le couteau légèrement incliné pour couper en biseau, elle donne plusieurs coups au bas du bouquet, afin que toutes les tiges soient de la même longueur. Le bouquet est de nouveau plongé dans l'eau puis rangé dans un autre bac rempli d'eau de pluie, où il attend avec les autres bouquets prêts à être vendus.

Alors que nous sommes dans l'atelier, à laver, couper et préparer les bouquets, Panouly m'explique qu'autrefois les animaux savaient parler, et pouvait se transformer en homme pour séduire les femmes. Une fois séduite, les animaux les enlevaient pour, au mieux, les prendre pour femmes, au pire, les manger. Ces histoires font penser aux contes inuits retranscrits par l'anthropologue Bernard Saladin d'Anglure (2006). Panouly m'explique, qu'au Laos, les singes surtout étaient réputés pour être des voleurs de femmes. Mais les mariages entre humains et animaux se révélaient souvent être des échecs, en particulier parce que les parents de la fille ne voulaient pas avoir pour petits-enfants des êtres mi-humain mi-animal. Ils portaient donc la plupart du temps à la poursuite de l'infortuné époux, dans le but de le tuer. Panouly m'explique qu'il ne faut jamais chanter de chants hmong au champ. Son mari, Luc Tswv complète en m'expliquant que c'est parce que les chants sentimentaux attirent les animaux transformés et les sorcières. Ces êtres redoutés, pensent en entendant une jeune fille chanter, qu'ils peuvent la consoler... et en profiter. Les chants hmong parlent en particulier de l'amour et du drame de

l'orphelinage. On retrouve donc souvent des phrases telles que : « Pourquoi n'y a-t-il personne pour m'aimer ? ». Une question qui sonne pour ces êtres, comme une invitation.

Un peu plus tard, Edith me confie que son amie qui habite en face, leur raconte souvent des histoires à propos de ces animaux transformés. D'ailleurs, son propre père connaissait un homme-tigre. Cet homme était à l'origine un Hmong des plus normal. Mais, afin de ramener davantage de gibier lors de la chasse, il demande à un compagnon de le transformer à l'aide d'une formule magique, en tigre. Après la chasse, le compagnon doit redonner à son ami son corps d'humain. La formule fonctionne, et les deux compagnons procèdent ainsi plusieurs semaines de suite. Mais un jour, le compagnon disparaît. Le tigre est contraint de rester tigre et se met alors à voler des femmes pour les prendre en épouse.

Un jour où je continue mon apprentissage de la broderie avec Panouly, elle se souvient de notre discussion à propos des animaux transformés. Elle quitte alors la pièce et revient avec deux grandes broderies racontant des histoires de tigres. Les histoires se lisent de gauche à droite puis de droite à gauche, etc. Panouly les exposait avant dans son restaurant, mais des clients lui reprochaient que les paroles écrites sur les broderies soient en anglais. « Ils me disaient : Mais on est en Guyane, pourquoi ce n'est pas en français ? Mais c'est en anglais parce que c'est la langue la plus parlée ! » rouspète-t-elle. Encore une fois, les Hmong se trouvent confronté à l'idée que sont font les touristes de « l'authentique ». Panouly me précise qu'il n'y a que les « petites mamies » pour faire ce type de broderie. Je n'ai d'ailleurs jamais vu ce type de broderie à vendre au marché de Cacao. En revanche, il y en a bien à vendre au marché de Javouhey. Si ces broderies rencontrent moins de succès c'est peut-être à cause des thèmes violents qui sont représentés. Les histoires parlent souvent de viols et de meurtres.

La mère de Panouly lui racontait l'histoire de l'enlèvement de Jer. Elle adorait cette histoire et demandait souvent à ce qu'on la lui raconte. Quand sa mère leur racontait des histoires de tigres, elle et sa sœur, effrayées, se blottissaient l'une contre l'autre dans le canapé. Son mari est aussi très doué pour raconter les histoires et c'est surtout lui qui s'amuse à faire peur à leurs enfants en parlant des métamorphoses d'animaux. Ce type d'histoires, qui regroupent aussi les histoires de fantômes, sont appelés *dab neeg*. Les *dab neeg* sont toujours situés dans un passé plus ou moins lointain et laotien. *Neeg* signifie histoire, et *dab* m'a le plus souvent été traduit par « fantôme » dans le village. Guy Moréchand traduit *dab* par « génie » (1968, p.123) ce qui permet d'inclure plus facilement les animaux anthropomorphes.



Figure 15. Story cloth, L'enlèvement de Jer

Cette broderie raconte l'histoire de Jer.

Il y a très longtemps, Nu Puhai et Jer étaient partis rendre visite à leur parenté. Nu Puhai accompagne Jer jusqu'à mi-chemin, puis fait demi-tour. Elle continue le chemin seule. Jer marche, quand soudain elle rencontre deux tigres. Les tigres la voient, la prennent sur leur dos et décide de l'emmener autre part. Plusieurs jours plus tard, Jer n'est toujours pas rentrée à la maison et Nu Puhai s'inquiète. Il prend la route pour demander à leur parenté ce qu'il s'est passé. Ces derniers affirment que Jer n'est jamais arrivée jusque chez eux. Ils supposent alors que des tigres l'ont enlevé. Nu Puhai revient sur ces pas et cherche l'endroit où ils se sont quittés. Il est si fatigué, qu'il s'endort. Pendant ce temps, Jer et les tigres arrivent. Jer essaie de le réveiller, mais n'y arrive pas. Elle essaie encore et encore, mais en vain. Elle repart avec les tigres. Quand Nu Puhai se réveille, il voit les empreintes de pas des tigres et de Jer tout autour de lui. Il comprend alors qu'elle s'est bien faite enlever par ces derniers. Pendant trois jours, il fabrique une épée. Puis, un sac sur le dos et l'épée sur l'épaule, il part en quête des ravisseurs. Pendant plusieurs jours, il la cherche, en vain. Finalement, il prend une feuille et commence à l'appeler grâce à son chant. Jer l'entend. Il comprend qu'elle est dans une grotte. Il attend que les tigres dorment pour les tuer avec son épée. Nu Puhai et Jer retournent chez eux.

Une fois chez leurs parents, elle lui demande de creuser un très gros trou pour qu'elle y dorme et se nettoie du péché. Il l'attend pendant deux semaines. Quand elle ressort, elle est comme une autre femme.



Figure 16. Story cloth, La ruse de la jeune sœur

Cette broderie raconte l'histoire malheureuse de Lua et la ruse de sa jeune sœur pour s'en sortir.

Un frère nommé Lua quitte sa maison, un sac et un fusil sur l'épaule pour chasser le singe. Il arrive à en viser un. Le singe tombe à terre, mais quand le frère se penche pour le ramasser, un tigre arrive et le mord. La morsure est si profonde que le frère meurt. Le tigre revêt alors les vêtements du frère, prend le fusil, le sac et le singe sur son épaule. Quand il arrive chez lui, il donne le singe à la femme de Lua, qui ne se rend pas compte qu'il ne s'agit pas de son mari. Le tigre partage la viande de singe entre la femme, les enfants, la jeune sœur et lui. Une fois qu'ils sont tous partis se coucher, il entre dans leur chambre et les mange. La jeune sœur qui se cachait sur le toit voit toute la scène. Le tigre aperçoit la jeune fille et veut sauter pour la mordre, mais il n'y arrive pas, car elle lui jette du poivre dans les yeux. Le poivre lui brûle les yeux et il sort pour les asperger d'eau. En donnant à manger du riz aux cochons, la jeune sœur demande à un oiseau de prévenir sa mère et son père. Ces derniers, en apprenant que le tigre a mangé leur famille, prennent leur épée et vont voir par eux-mêmes. Ils arrivent dans la maison et surprennent le tigre en train de chanter. Le tigre chante pour eux. Ils donnent au tigre un pot pour qu'il parte chercher de l'eau. Pendant ce temps-là, les parents creusent un trou pour faire un piège au tigre. Ils attendent. Le tigre arrive, tombe dans le trou, se fait empaler et meurt. Ils recouvrent le trou de terre et la jeune sœur peut rentrer chez elle.

Dans la représentation en broderie de ces histoires, on peut remarquer plusieurs choses. Déjà, le récit est écrit en anglais ce qui indique le caractère démonstratif et marchand de cette pièce. Elle n'a pas été créée pour rester forcément au sein de la famille, elle doit pouvoir toucher un plus vaste public, et de nombreux acheteurs. On peut aussi imaginer que les acheteurs hmong Etats-Uniens sont visés, cette communauté est en effet la plus prolifique en termes d'écrits et de recherche sur l'ethnicité hmong. Cette histoire montre à voir le quotidien d'une vie dans un village de montagne, avec des décors comme la jungle, le grenier à riz, la basse-cour, les grottes dans la montagne, des activités comme la chasse, l'élevage des cochons, et des préoccupations créatrices d'imaginaires comme la visite aux parents, qui nécessite une longue et dangereuse marche. Les savoir-faire comme la forge, la pratique de l'orgue à bouche et le chant sont mis en avant. La feuille à siffler utilisée par Nu Puhai est aussi un motif récurrent dans les histoires hmong et dans les représentations actuelles folkloriques des Hmong. Ce type de feuille, placé entre les lèvres des Hmong, leur permet de faire un chant qu'ils utilisent pour se retrouver dans la montagne, mais aussi pour se séduire. Certaines personnes à Cacao savent siffler avec ces

feuilles, qui doivent être assez rigides, à l’instar des feuilles de maïs. On retrouve également l’idée que l’habit est lié physiquement aux personnages. La tenue hmong sert de manière générale, dans les broderies, à différencier ce peuple des autres. Mais dans cette histoire, le pouvoir du vêtement va plus loin, puisqu’il suffit au tigre de revêtir les vêtements de sa victime pour ne pas se faire reconnaître. Par ailleurs, le caractère très anodin de la transformation du tigre et de sa ressemblance avec le frère décédé, montre l’ambiguïté qui existe entre les « humains » et les « non-humains ». Autre motif récurrent, dans les histoires hmong, la jeune sœur est souvent un personnage qui arrive à s’en sortir par la ruse, comme c’est le cas dans la seconde histoire. Enfin, dans ces deux broderies, on voit l’importance de la famille qui protège et défend. C’est grâce aux relations de parenté que les personnages s’en sortent.

Dans ces deux broderies racontant deux histoires différentes, deux images apparaissant à la fin de l’histoire semblent se répondre. Dans les deux broderies en effet, la solution pour laver le crime est de creuser un trou. Dans les deux histoires, le trou est associé à la mort. A l’inverse des Lao qui pratiquent l’incinération, les Hmong enterrent leurs morts. Le tigre, à l’image d’un défunt, est enterré et les personnages en sont débarrassés. Dans la seconde histoire, c’est la femme ayant subi un viol qui demande à être enterrée. En faisant cela, elle rejette son corps bafoué et salit par une relation impure. L’attention, le respect et la pudeur des corps est très important pour les femmes hmong. Or, un être n’est pas uniquement fait de son enveloppe charnelle, il est aussi composé de plusieurs âmes. La mort biologique n’est donc pas à concevoir comme une fin de la personne. Les Hmong expérimentent l’excorporation de l’âme au quotidien (lorsqu’ils dorment, lorsqu’ils ont peur), la mort est donc une expérience familière. Le seul moyen pour la femme de retrouver sa famille et d’en faire encore partie est d’abandonner la partie de soi « honteuse », ici son corps. En étant enterrée pendant plusieurs jours, la femme de l’histoire meurt pour renaître symboliquement dans un corps neuf.

Même si Panouly commence ses histoires par la formule commune « Il y a très longtemps », le temps des animaux métamorphes n’est pas réellement passé, il embrasse le temps actuel. Pour la plupart des personnes interrogées, ces êtres existent encore mais il est rare de les croiser en Guyane car ils se cachent. Au Laos en revanche, il y en a encore beaucoup.

D. Perdre l’esprit et se souvenir des morts

On est dimanche, je me promène sur le marché de broderie. Kalia est en train de vendre, elle me sourit. Alors que nous discutons d'une broderie figurative de son stand, présentant la vie au champ, elle m'explique que les Hmong thaïlandaises, à qui elle fait des commandes pour ce type de broderie, n'envoient plus de broderies représentant la guerre. Elle m'explique que c'est parce qu'elles n'y voient plus l'intérêt, la guerre faisant partie du passé. Il y a donc une différence entre l'attente des acheteurs occidentaux et les préoccupations mémorielles des artisanes au Laos. A l'image des broderies hmong, les recherches de Nigel Lendon, montrent que les tapis afghans ont rapidement été exportés, surtout aux Etats-Unis et en Russie. L'historien de l'art explique que les motifs ont alors changé, afin de s'adapter aux attentes occidentales. A partir des années 2000, les artisans incluent à leurs tapis, des images de propagandes américaines et des slogans en latin. Le but est de satisfaire la demande, quitte à ne pas toujours avoir toutes les clés pour comprendre les histoires qu'on leur demande de tisser. Sur certains tapis afghans, on retrouve ainsi non plus deux tours jumelles, mais des triplettes (Lendon, 2009). À l'image des tapis afghans, les broderies figuratives hmong, semblent être passés d'objets commémoratifs à œuvres décoratives à destination des occidentaux.

Kalia continue à expliquer le refus des Thaïlandaises à broder des scènes de guerre, en affirmant : « Ici c'est différent c'est un petit pays alors que la Thaïlande, c'est un gros pays ». Ces paroles me semblent bien énigmatiques, mais je crois comprendre de notre conversation, que puisque la Guyane est un petit pays, mieux encore, puisque Cacao est un espace très condensé, le passé semble plus proche aux habitants qu'en Thaïlande, où la fuite du Laos est un événement révolu et recouvert par une quantité d'autres événements. Par ailleurs, en Thaïlande, la mémoire du Laos ne fait appel ni au même culte du passé ni au même sentiment de nostalgie motivé par l'éloignement. Je lui parle ensuite de mon intérêt pour les *da neeg* et elle me raconte alors une histoire que son grand-père lui racontait lorsqu'elle était petite.

C'est l'histoire d'un garçon et d'une fille, très amoureux l'un de l'autre. Un jour, le garçon est contraint de partir loin du village. Il fait alors promettre à la fille de l'attendre, de rester sage et fidèle en son absence. Le temps passe et le garçon ne revient toujours pas. Tous les jours, sa jeune promise le pleure. Un jour, elle tombe gravement malade. Avant de mourir, elle demande à ses parents de ne pas l'enterrer, afin que son fiancé la voit une dernière fois et comprenne qu'elle a tenu sa promesse. La jeune fille meurt, et comme elle l'avait demandé, elle n'est pas enterrée.

Un soir, alors que les parents de la défunte sont encore au champ, le jeune homme revient au village. Il fait déjà très sombre, mais il ne peut résister à l'envie de voir la femme qu'il aime. Sur le chemin, il entend des habitants qui pleurent et il se dit qu'ils doivent être en deuil. Il arrive devant la maison de sa fiancée. Cette dernière l'accueille. Lorsqu'il lui prend les mains, heureux de la retrouver après tant de temps, il ne peut s'empêcher de remarquer qu'elles sont glacées. Elle insiste pour le faire rentrer dans sa chambre et aussitôt se met à préparer des ustensiles liés au rite funéraire. A ses pieds, la jeune femme porte les chaussons des morts. Un long manteau brodé la recouvre. Le jeune homme commence à avoir peur. Il dit à sa promise qu'il doit sortir un instant pour uriner. Elle l'arrête :

« Mais non, pas besoin de sortir, fais ici.

- Je préfère aller dehors.
- Nous sommes presque mariés, s'amuse la jeune femme, tu peux faire devant moi. Ne sors pas.
- Nous serons bientôt mariés, mais pas encore, je reviens. »

Le jeune homme sort et aussitôt court vers la maison de ses parents. Il commence à comprendre que sa fiancée n'est plus en vie et fait part de ses soupçons à sa mère. D'après sa mère, le fantôme de la jeune femme ne se rend pas compte qu'elle n'est plus vivante et elle veut rester proche de lui. Pour que la morte trouve le repos de l'âme, il doit aller l'enterrer lui-même. La mère du garçon conseille à ce dernier de prendre quelques hommes avec lui et d'y retourner immédiatement.

Dans les *da neeg*, un soin quasi ethnographique est apporté à la retranscription du quotidien. Ce sont de formidables vignettes qui présentent parfois en détail les rituels à accomplir et le comportement à adopter. Dans cette histoire, légèrement abrégée par Kalia qui ne connaissait pas tous les équivalents du vocabulaire en français, les gestes liés au rituel funéraire sont décrits avec détail, tout comme l'habit que les défunts doivent porter (le fantôme porte le manteau long et les chaussons pointus). Ces histoires permettent ainsi d'apprendre et de comprendre certains rituels.

Dans les histoires pour faire peur, si les animaux semblent surtout s'attaquer aux femmes, les fantômes et les sorcières sont davantage portés sur les hommes. Les hommes en effet, peuvent se faire enlever par des sorcières-fantômes souhaitant les prendre pour mari... ou les dévorer. Ces femmes prennent l'apparence de très belles jeunes filles afin de les séduire. Elles portent souvent des longs cheveux noirs qui cachent en partie leur visage. Comme pour les animaux métamorphes, on m'affirme qu'il y en a beaucoup au Laos et certains habitants en ont d'ailleurs aperçu lors de voyages en Thaïlande. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y en a pas en Guyane.

Assises à la salle des fêtes, chacune une bière à la main, moi et Elodie surveillons ses enfants qui jouent au ballon. Elodie est une jeune maman, grande, fine et bronzée. Elle a un grand sourire éclatant et accueillant. Elle est décrite comme bavarde par sa famille et elle se décrit elle-même comme plutôt fêtarde. Cela ne l'empêche pas d'être dynamique, travailleuse, et toujours prête à rendre service. Elle m'explique que « les vieux » utilisaient les fantômes pour leur faire peur et les empêcher de faire des bêtises. Le tigre est bien sûr présent dans les histoires que lui racontaient les adultes, mais il est souvent remplacé par le jaguar, véritablement présent sur le territoire guyanais et parfois dans les champs des Hmong. Dans les légendes hmong, le tigre est associé à l'esprit d'une personne venant de mourir. Elodie m'explique que c'est pareil pour le jaguar. Si quelqu'un croise un jaguar, c'est qu'une personne est sur le point de décéder. Elodie et son mari ont choisi de ne pas utiliser ces figures pour faire peur à leurs enfants. Ils préfèrent utiliser des personnages de contes occidentaux. En racontant des histoires qui ne les affectent pas eux-mêmes, Elodie et son mari souhaitent se protéger de ces mauvais esprits.

- Mais nous, comme on y croit, on ne veut pas faire ça. Alors, avec les petits, j'utilise plutôt le loup.
- Parce que tu sais qu'il n'y en a pas en Guyane ?
- C'est ça. Et avec les contes, ils ont déjà une image du loup. Alors je lui dis que dans la nuit, il y a le loup. Matéo un soir il me dit que le loup va souffler sur notre maison et il voulait déjà préparer le chaudron et tout !

D'après Elodie, tout le monde au village a déjà vu un fantôme. Mais quand c'est le cas, il n'en parle pas directement. Parler des morts et des fantômes revient à les attirer. S'il y a beaucoup de fantômes à Cacao c'est parce que le village a été fondé sur un ancien cimetière amérindien et proche d'un ancien baignoire. Les chamanes ont plus de difficultés à traiter avec ces fantômes

car ils ne sont pas hmong, Elodie ajoute qu'il n'y a donc pas « les mêmes liens ». Le soir, les jeunes évitent les rues non éclairées de Cacao et se regroupent près de la poste ou de la salle des fêtes. Quand tout devient sombre et qu'ils commencent à entendre des bruits bizarres, ils ne disent rien. Puis quelqu'un ose prendre la parole : « On y va les gars ? ». Tout le monde comprend, tout le monde le suit. Elodie me prête ensuite des films d'horreur hmong sur un disque dur. Elle m'explique que le fantôme hmong ressemble à tous les fantômes que l'on retrouve dans les films d'horreurs asiatiques. Il s'agit souvent d'une belle jeune femme à la peau pâle et aux cheveux longs et noirs. Mais, ce qui leur fait encore plus peur, c'est que, comme dans les *da neeg*, les fantômes des films d'horreur hmong portent l'habit des morts. Les Hmong se reconnaissent alors réellement dans cette représentation.

Je rentre chez moi, lorsque je croise Panouly. Luc Tswv est parti chasser avec un ami. Il fait nuit noire. Panouly ne sait pas à quelle heure il va rentrer, mais elle l'attend pour manger son repas. L'espace se fissure alors en deux temps, deux lieux, deux façons de ressentir la peur. Luc Tswv l'avoue, au début il a ressenti de la peur en forêt. Maintenant, c'est différent, il a l'habitude. Panouly est sûrement plus sereine, mais elle continue tout de même à guetter avec angoisse l'horloge. La nuit, pour elle, est bien loin du vacarme de la forêt tropicale. La nuit, c'est le seul moment qu'il reste aux femmes pour broder. C'est un temps silencieux, éclairé par des ampoules électriques rassurantes. C'est aussi un moment de confidences et d'histoires. C'est la voix connue qui brise le silence angoissant. En forêt, au contraire, le chasseur guette les sons extérieurs à lui, et allume sa lampe frontale seulement pour briser l'embrasement des cris fauves, par un coup de feu suivi d'un grand silence. Panouly profite de l'absence de son mari pour me raconter des histoires d'âmes qui s'échappent sous l'effet de la peur, de sorcières, de fantômes et d'animaux anthropomorphes.

Il y a longtemps, sur le bord de la rivière qui passe par le village, vivaient des familles amérindiennes. Ces familles ont été décimées par des maladies, notamment par le paludisme. Panouly m'explique qu'un soir, alors qu'elle se promenait non loin de la rivière, elle a aperçu un petit garçon noir sur un vélo noir : « Qu'est-ce que tu fais là petit, demain il y a école, il faut aller se coucher ! ». Le petit garçon ne répond pas. Panouly continue un peu son chemin, puis

se retourne. L'enfant a disparu. Effrayée, elle va voir la *niam tais*¹² qui habite en face de chez elle. Cette dernière est formelle, il s'agit là d'un ancien habitant apparaissant sous la forme d'un fantôme. Face à une telle peur, il est possible qu'une des âmes¹³ (*plig*) de Panouly se soit échappée. Elle doit alors appeler son âme, afin qu'elle réintègre son corps. Pour cela, elle peut l'appeler à voix haute ou taper du pied par exemple. Après un voyage en Thaïlande, fort en émotion, elle procède de la même façon pour s'assurer que son âme et celle de son mari ne restent pas sur place. Rester éloigné de son âme peut conduire à une grave maladie, voire à la mort. Une femme du village m'explique qu'à la suite d'un accident de voiture avec ses enfants, elle est partie voir le chamane. La grande peur qu'ils ont vécu a pu provoquer le départ des âmes. La chamane accompagne la femme sur le lieu de l'accident, dit quelques paroles, ramasse 3 cailloux pour les trois personnes présentes (la femme et ses deux enfants). Ces derniers doivent garder avec eux leur caillou, jusqu'à ce qu'ils ne pensent plus à l'accident.

Les morts sont très présents dans le quotidien des Hmong, que ce soit par le biais des histoires de fantômes ou par leur rencontre avec ces derniers. La plupart des habitants n'utilisent d'ailleurs par le passé pour parler de leurs parents morts. Il faut dire que la langue hmong ne connaît qu'un seul temps conjugué, le présent de l'indicatif. Les morts continuent à agir et à influencer la vie des vivants (Despret, 2017). Ils parlent, séduisent, conseillent et révèlent des choses. Par exemple, une femme du village nommée Mi, avant de subir plusieurs fausses couches, rêve de son père décédé, en train de lui proposer des sacs remplis de viande rouge. Sa mère, une fois mise au courant, interprète sans difficulté ce rêve et l'emmène voir la chamane. Sur certaines tombes du cimetière de Cacao, on peut voir des bouteilles de bières. Certains habitants viennent partager un verre avec leurs proches disparus. Cette rencontre n'est pas sans danger, car les autres morts du cimetière peuvent essayer de voler la boisson offerte, et ainsi provoquer la colère du mort à qui la bouteille était destinée en premier lieu. Pour éviter qu'un tel malheur arrive, les offrandes aux morts sont faites à des moments précis, notamment, en Guyane, à la Toussaint.

¹² Terme utilisé pour parler de la grand-mère maternelle. Il peut aussi être utilisé de manière générale pour désigner une "petite mamie", le lien de parenté n'est alors pas obligatoire.

¹³ Les Hmong parlent indifféremment d'âmes et d'esprit. J'ai décidé d'utiliser la formulation utilisée par l'anthropologue Guy Moréchand (1968) également utilisée par Panouly lorsqu'elle me parle de cet événement.

2. Hommes racines, femmes invitées

Le village de Cacao offre donc un contexte particulier pour saisir la mémoire des Hmong de Guyane. À travers leur façon d'utiliser l'espace et de négocier avec les êtres avec qui ils cohabitent, les Hmong reproduisent et réadaptent leur façon d'être au monde. Tout cela est intimement lié à la façon dont les Hmong se représentent la vie en communauté et en famille. À travers l'usage de la broderie comme médiatrice culturelle et interculturelle, il est apparu que les femmes jouent, grâce à leur savoir-faire, un rôle dans la transmission de la mémoire migratoire, mais aussi dans la mémoire ethnique, puisque les savoir-faire donnent des indications sur la manière « juste » d'être hmong. Dans cette seconde partie, je vais m'attacher encore plus particulièrement au monde féminin et à la distinction nette qui est faite, par les Hmong, entre les genres afin d'assurer l'équilibre de leur société.

I. Education à l'amour

A. L'éducation dans les corps

Le sociologue Jean-Pierre Hassoun a travaillé sur les Hmong vivant en France métropolitaine. Dans son ouvrage *Hmong du Laos en France* (1998), il s'intéresse entre autres aux prénoms hmong. Si le sociologue montre que l'homme hmong finit véritablement son éducation en obtenant son nom de maturité après la naissance de son premier enfant, il me semble, grâce aux discussions que j'ai pu avoir, que la jeune fille recommence son éducation en se mariant. Devenir une femme mariée, c'est en effet devenir non pas seulement une épouse, mais aussi une belle-fille.

Aujourd'hui, à Cacao, un homme va recevoir son nom de maturité. Pour l'occasion, ils sont une cinquantaine de membres de la famille et d'amis à s'être rassemblés dans le jardin du père.

Elles sont une dizaine, toutes des belles-sœurs ou des cousines à marcher en tous sens sous le hangar de la maison. Les mains recouvertes de sacs plastiques, une jeune femme mélange une salade laotienne dans un énorme récipient en métal. En face, une autre ajoute plus ou moins de sauce, de poudre de crevettes, d'épices, de citron vert et d'herbes à la préparation, goûtant à la louche, de temps en temps. En face, elles sont plusieurs à étaler du riz collant sur

une table, puis à en remplir des petits sachets plastiques soigneusement pliés en cylindre. D'autres font déjà la vaisselle, et d'autres encore remplissent des larges plats de porc bouilli au gingembre, de salade laotienne, de salade-papaye, de porc au chou amer ou encore de porc-caramel. Les plats n'attendent pas longtemps avant d'être récupérés par une belle-sœur qui les dispose sur la table, dressée, avant même que je n'ai eu le temps de la voir installée sous le préau de fête. Les hommes ont cuit la viande le matin, les femmes s'occupent du reste. D'ailleurs on me précisera plus tard que si ce sont les hommes qui cuisent la viande, c'est toujours selon les consignes d'une femme (« Nous les hommes ont va couper la viande. Mais on va demander aux femmes si on doit la couper plus gros ou plus fin. Elles vont répondre et on va faire comme elles disent. », Gérard, 46 ans). Chacun sait ce qu'il a à faire, où être et comment se rendre utile dans ce rouage minutieux. Il y a toujours une bouteille à ranger, des serviettes à placer, une bière à proposer, un enfant à consoler. Lorsque tous les plats sont enfin à leur place, certaines s'installent, mangent, discutent, puis recommencent leur étourdissante activité. L'ensemble de la tablée n'a pas encore fini de manger, que les verres se débarrassent, les assiettes rejoignent la poubelle et les restes de plats remplissent des sacs plastiques vite envoyés dans des glacières. Puis, quelques femmes, accroupies près du robinet extérieur, commencent la vaisselle. Aussitôt, des bacs en plastique se remplissent de saladiers, d'assiettes et de casseroles savonnées et rincées. Une autre femme s'en saisit et les déplacent jusqu'à la table la plus proche. Déjà un groupe de deux ou trois femmes déchirent des feuilles d'essuie-tout afin de sécher la vaisselle déjà nettoyée. Et le bal continue. De véritables fourmis ouvrières. Débarrassage, remplissage, nettoyage de table. Et s'il n'y a plus rien à débarrasser, on rejoint les préposées à la vaisselle. On frotte, on rince, on déplace, on essuie, on range. Puis ça recommence. Elles sont rapides, efficaces, habituées.

Ce n'est pas la première fois que j'observe cette frénésie d'action, qui parfois me semble même exagérée. C'est comme s'il fallait à tout prix se rendre utile et surtout ne jamais paraître inactive. Le statique n'existe pas pour les femmes... du moins pour celles faisant partie d'une classe d'âge qualifiée de « jeune ». Il y a toujours une chose à avancer pour plus tard, des bouteilles de sauce soja à remplir, des couverts à trier, une table à essuyer. Contraste étrange avec ces hommes, assis un verre ou une bière à la main, et discutant sans se soucier des allers et venues des femmes autour d'eux. Je vois dans ce dynamisme et cette capacité à s'organiser en groupe lors des cérémonies et des fêtes de familles, un « savoir ignoré » comme décrit par Pierre Bourdieu (1980). Il décrit ces savoirs incorporés et visibles dans les gestes comme « des impératifs engourdis ». Cette mouvance particulière des femmes est pour moi l'un de ces

impératifs, en apparence des plus naturels et qui n'implique pas de réflexivité (je fais sans réfléchir à ce que je fais). L'ordre social est marqué par ces attitudes corporelles. Cet impératif incorporé a bien un rôle, celui d'ordonner le monde et plus particulièrement de marquer la différence entre les genres. Les femmes sont dans le mouvement, les hommes dans la stabilité. La femme part sans cesse, tandis que l'homme reste.

Dans la société hmong c'est l'homme qui a un statut privilégié car c'est lui qui transmet l'héritage et c'est sa lignée qui prospère. C'est à la mère que revient le rôle d'élever et d'éduquer les enfants, en particulier les filles. Elle leur inculque le savoir-être et cela passe par l'apprentissage de savoir-faire. Agnès Fine avec son étude sur le trousseau dans les sociétés rurales du Sud-Ouest des années 30, montre comment l'apprentissage de la couture et de la broderie a pour objectif de « marquer » les corps (Fine, 1984). Ainsi, broder contraint la femme à l'immobilité comme la pratique de la couture encourage la femme à être toujours active, à ne jamais avoir les mains libres (Verdier, 1979). La frénésie d'action des femmes hmong est en accord avec les qualités qu'on leur encourage à développer : la femme hmong doit toujours être prête à aider et à servir sa famille. La femme hmong est dynamique et travailleuse. Elle le montre à travers sa cuisine simple et fortifiante, mais aussi par le travail minutieux et manuel de la broderie.

L'anthropologue Annabelle Vallard à travers son étude sur le costume traditionnel au Laos montre comment le tissage transforme les filles en femmes, en modelant leur corps et leur posture (Vallard, 2012). Les femmes hmong brodent assises sur des tabourets bas, de manière à ce que, le visage baissé sur leur ouvrage, tout leur corps soit dévolu à cette occupation. Comme Panouly me l'expliquait il faut s'installer ainsi car il ne faut pas « être fainéante » et surtout ... il ne faut pas passer pour une fainéante. Les aiguilles utilisées sont courtes, ce qui permet de faire des gestes plus vifs et rapides. La position n'est pas décrite comme particulièrement confortable mais elle permet à la brodeuse d'être rapide, efficace.

Alors que je brode en compagnie de Panouly, je me pique pour la énième fois avec l'aiguille en faisant mon point de croix, Panouly compatit : « Nous les femmes hmong, on se pique les doigts tous les jours, on a les doigts tout abîmés ». C'est le moment que choisit une *niam tais* pour venir s'asseoir avec nous. Elles discutent en hmong, puis la *niam tais* prend ma broderie, dit quelque chose à Panouly. Elles semblent débattre. Panouly me montre ma broderie et me propose un changement dans le motif que je suis. La *niam tais* approuve et s'adresse à moi : « Il faut que tu brodes la nuit ! ». Une fois la *niam tais* partie, je demande à Panouly de

quoi elles discutaient. Panouly rit et m'explique que la *niam tais* me trouve trop lente, à son avis je ne vais jamais finir avant de partir et c'est pour cela qu'elles ont décidé de me simplifier la frise. Ces savoir-faire agissent sur la manière dont la femme doit se comporter, puisqu'ils contrôlent à la fois son corps, son temps et ses préoccupations.

B. Séduction

Une fois la *niam tais* partie, c'est au tour d'Edith de nous rejoindre. Elle tient dans ses mains des lianes amères cueillies juste devant chez elle et en propose à Panouly. Une fois la tige découpée, un liquide légèrement visqueux sort de la tige. Une fois pilée et roulée en boule, la tige se transforme en un médicament amer à destination des malades du paludisme. Le goût étant peu agréable, Panouly me conseille de boire ensuite une boisson bien sucrée comme du Coca ou du Guarana, un soda brésilien à la cerise. Le médicament peut aussi être appliqué sur des boutons.

Edith s'assoit à nos côtés, la discussion est joyeuse, tenue dans un créole original mélangeant hmong et français. Edith me précise que, normalement, une jeune fille ne doit pas rire lorsqu'elle brode. Elle doit toujours sembler sérieuse. Elle-même et Panouly évitent lorsqu'elles brodent avec les « petites mamies » de parler ou de rire. En revanche, Edith m'explique que les brodeuses peuvent, alors qu'elles travaillent sur leur ouvrage, chanter des chants sur l'amour et sur la vie. Panouly rajoute que c'est un bon moyen pour faire part de ses sentiments aux prétendants qui viennent les voir broder. Il ne serait pas convenable de déclarer publiquement à son prétendant s'il nous plaît ou non, déjà car la pudeur des femmes le leur interdit, ensuite car il faut éviter de faire perdre la face à l'homme que l'on éconduit. Ainsi, si l'amoureux demande à la femme si elle l'aime, elle répondra par un chant. Si son chant parle de la beauté d'une fleur qu'on aimerait désespérément cueillir, l'homme peut se réjouir. Au contraire, si la brodeuse chante les louanges de la fraternité, l'homme repartira déçu, mais l'honneur intact.

Nia me racontait à peu près le même scénario, mais hors des cercles des brodeuses. Selon elle, un prétendant bien éduqué vient voir la fille qui l'intéresse à la maison, sous la surveillance des parents de cette dernière. Ils peuvent s'asseoir devant la maison ou sur un banc, les parents ne les observent pas avec insistance, mais ils sont là et le garçon le sait. Il arrive d'ailleurs aux prétendants de suivre aux champs, les jeunes filles qui accompagnent leurs parents. Ni les parents de la fille ni cette dernière ne peuvent l'en empêcher, au contraire ils

doivent lui porter de l'intérêt et l'inviter à leur table. La jeune courtisée doit être accueillante peu importe les sentiments qu'elle éprouve pour le garçon. Elle ne doit marquer ni dégoût, ni mépris, ni ennui. Elle doit sourire, ne pas faire preuve de favoritisme, et si son cœur appartient à un autre, elle ne doit pas le montrer. C'est à l'homme de comprendre grâce à la discussion de la jeune fille, s'il a une chance ou non. Cette dernière va par exemple tenter par des sous-entendus d'affaiblir la flamme de son prétendant : « Ecoutez je préfère... peut-être que nous reportons notre rendez-vous à une prochaine fois... ». En restant vague et sans demander distinctement à l'homme de partir, elle lui fait comprendre que pour le moment elle n'est pas disponible. Le garçon avisé comprend qu'elle n'est pas intéressée.

Les prétendants ne sont pas totalement passifs lors de ces rencontres, puisque c'est pour eux l'occasion d'observer la femme qu'ils désirent et de voir si elle pourrait convenir en tant qu'épouse. Panouly m'explique qu'autrefois, les femmes hmong pratiquant la broderie en appliqué inversé étaient les plus courtisées. Cette technique est réputée pour être longue et difficile. Broder sans se soucier de la difficulté est en effet une preuve que la femme n'est pas fainéante et au contraire, qu'elle est travailleuse. Panouly et Edith, me décrivent les femmes hmong vertes comme de bons partis, justement parce qu'elles sont réputées pour leur talent en broderie, notamment en appliqué inversé et en point de croix envers.

L'idéal féminin des belles-familles hmong se dessinent alors : une femme travailleuse, calme, pudique, patiente mais rapide. On retrouve cet idéal représenté dans les broderies figuratives où les femmes sont brodées en train de travailler, un enfant ou une hotte sur le dos (Buley-Meissner, 2012). La chercheuse hmong Veronica Vang (2013) explique que les broderies, tout comme les *da neeg*, permettent de montrer aux filles comment les femmes hmong doivent se comporter. Dans les *da neeg* présenté dans les chapitres précédents, on voit que la femme, tout en s'occupant de son foyer et en prenant soin de sa famille, doit prendre garde aux êtres qui veulent travestir sa pudeur. Le même rôle didactique est présent dans les chansons hmong, où les chanteuses n'hésitent pas à détailler les tâches qu'elles effectuent quotidiennement.

Comme pratiquement tous les jeudis, je suis assise sur un tabouret bas en compagnie de la jeune May-li (Laiv lig) et d'une *niam tais*. May-Li a toujours habité le village. Ceux qui la connaissent l'appelle « la petite May-li ». Peut-être pour sa petite taille, peut-être parce que malgré sa vingtaine dépassée, elle se comporte un peu comme une enfant. Son handicap et sa

santé fragile l'ont forcé à rester à l'abri, chez elle, pendant toute la période du COVID. Depuis peu, elle recommence à sortir, à faire du vélo et à jouer au ballon avec les enfants du village. Ensemble, nous nous chargeons de « casser les ramboutans », c'est-à-dire que nous retirons les fruits de leurs branchages dans le but de remplir des caisses qui seront ensuite vendues sur le marché. Parfois, la mère de May-li est présente, elle chantonne alors des mélodées hmong, un domaine où elle excelle, afin de ne pas s'endormir sur cette tâche répétitive. Aujourd'hui, elle n'est pas présente et May-li allume sa tablette pour mettre de la musique. Elle se met alors à chanter avec entrain « Sensualité » d'Axelle Red, puis, une fois la chanson terminée elle se tourne vers moi en riant : « Je peux écouter ce que je veux, de toute façon la *niam tais* ne comprend pas le français ». La chanson qui suit en revanche est en hmong.

Il s'agit de la chanson *Sib Pauv Zog* de Huab Vwj. Elle a été publiée en 2022 sur YouTube depuis un compte domicilié en Thaïlande. L'un des chanteurs était venu au Nouvel an de Javouhey il y a quelques années. La chanson commence avec deux jeunes filles en train de chanter :

Le matin, il faut aller aider ses voisins. Il faut se réveiller très tôt pour couper les salades, donner à manger au cochon. Il faut prendre la hotte hmong pour donner à manger aux animaux. Le garçon qui m'aime viendra m'aider. Est-ce que quelqu'un peut m'aider à couper les choux pour les cochons ?

Deux jeunes hmong arrivent alors, invitent les jeunes filles à danser et leur proposent de les aider dans leur travail.

Jeune fille, vient danser pour qu'on travaille ensemble. Jeune fille, pourquoi parles-tu si sucré ? Toi qui n'as pas de mari, viens avec moi, marions-nous. Tu es trop belle pour moi. Le soleil est brillant. Viens danser avec moi. Pourquoi parles-tu si doux ? Laisse-moi venir t'aider, tu viendras m'aider un autre jour. Si tu n'as pas de mari, viens me retrouver dans le champ. Tu es tellement belle, trop pour moi.

Les jeunes filles insistent sur le travail qu'elles ont à faire, tout en prenant soin des deux hommes qu'elles nourrissent, abreuvent et rassurent :

Le soleil est déjà haut dans le ciel, il faut donner à manger aux cochons. Le soleil est tout en haut, il est midi. Il faut faire du poulet bouilli pour se remplir le ventre et pouvoir travailler ensemble. Boire des tisanes ensemble, ça nous rafraichit le corps, ça nous donne de l'énergie. Jeune homme pourquoi es-tu si beau ? Pourquoi parles-tu d'une voix si ravissante ? Tu es venue me chercher. Toi qui sais bien parler, tu fais briller le soleil plus fort. Je l'ai senti dans mon cœur, je viens te chercher.

Je vais chercher ce garçon, qu'il devienne le beau-fils de ma mère. Tu veux bien venir avec moi dans ma maison ? Tu parles d'une voix si douce. Si tu veux partager mon cœur, je pars vivre avec toi. N'aie pas honte, tu seras le beau-fils de ma mère. Je vais aller t'aider en faisant à manger. Je t'appartiens, tu me donneras ton cœur, et je ne changerais pas. Je serais patiente avec toi et je vais t'aimer pour toujours.

L'importance des liens familiaux, de travailler ensemble et de la solidarité sont des thèmes récurrents dans les chansons hmong, ancienne et récente. Le quotidien et la recherche de l'amour est mis en avant. Les clips musicaux montrent aussi les idéaux de beauté des Hmong. Luc Tswv m'explique que pour complimenter une femme on lui dira qu'elle est « belle comme une chinoise ». Aujourd'hui, l'expression « belle comme une coréenne » est aussi utilisée, en référence aux actrices des dramas coréens, très appréciés par les familles hmong. Les cheveux courts et teints sont très mal vus, plusieurs jeunes filles du village m'ont raconté les crises de leurs parents après leur retour du coiffeur. Dans les clips, l'apparence des femmes est très soignée. Elles sont minces, assez pâles de peau, et jouent adroitement avec leurs vêtements traditionnels et le bruit des pièces d'argent qui les recouvrent. Les tenues sont d'ailleurs portées plus courtes que dans un contexte normal.

C. Commérage et peur d'infidélité

La fête qui a eu lieu ce dimanche à Cacao, est finie. Les femmes ont rangé ce qu'il restait à ranger et commencent à partir se coucher. Un groupe d'hommes reste, assis à une table où reposent les cadavres de plusieurs packs d'Heineken. Ils ne sont pas encore décidés à rentrer. Une jeune femme soupire. Son mari fait partie des traîneurs et elle préfère rester pour ne pas qu'il rentre seul. Elle sait déjà qu'elle ne pourra pas se reposer tout de suite et accepte la bière qu'on lui tend. Elle s'assoit sur une marche, non loin de la table, mais ne prend pas part à la conversation. D'ailleurs les hommes ne lui parlent pas vraiment. Un peu blasée, sûrement

fatiguée du travail de la journée, elle m'explique que, vu leur état, ça peut encore durer longtemps. Quand ils sont en groupe comme ça, avec autant d'alcool, ça ne sert à rien d'essayer de discuter avec eux. Il faut attendre, en espérant qu'ils ne traînent pas trop. Le réveil le lendemain est prévu pour six heures.

Mon petit-ami est présent. Les hommes commencent à plaisanter sur nos futures infidélités, indissociables d'un séjour en Guyane. Les boutades à ce sujet sont courantes dans les conversations masculines. Les hommes mettent en garde mon compagnon. La possible infidélité de la femme semble toujours être une hypothèse sous-jacente à sa présence dans un lieu public. Quelques allusions sexuelles donnent le ton de la conversation et un homme, la bouche pâteuse, se tourne vers moi : « On rigole, on rigole ». Les allusions de ce type ne sont pas rares. Quelques jours plus tard, alors que mon compagnon et moi-même profitons du dancefloor d'un mariage, un homme, lui aussi alcoolisé, s'approche de nous et nous questionne sur notre venue en Guyane. Rapidement, il commence à mettre Tanguy en garde contre les Bushinengue « avec qui je risque de partir ». Entre femmes, l'infidélité est moins souvent racontée sur un ton de plaisanterie. Avant que mon compagnon ne me rejoigne en Guyane, Panouly insiste sur l'importance de faire « confiance » à son partenaire.

Dans les discussions féminines, les histoires de maris partis voir ailleurs auprès de Brésiliennes ne sont en revanche pas rares. D'après Edith, les hommes se font avoir par les jeunes Brésiliennes, qui attendent des hommes de l'argent plutôt que de la tendresse. Elle déplore qu'ils se laissent ensuite aller au chagrin et qu'ils en perdent toute sagesse. Quand je la questionne sur la raison d'une telle attirance pour les femmes brésiliennes, elle hausse les épaules en suggérant, un peu gênée, que les Brésiliennes « ont moins de limites, qu'elles acceptent de faire plus de choses que les femmes hmong ou *fab kis* ». Au village, les Brésiliennes sont souvent associées à l'érotisme et aux désirs interdits. Au cours d'une discussion, un habitant de Cacao m'affirme être déjà allé au Brésil avec pour unique programme de faire « du tourisme sexuel ». Il affirme ne pas être le seul, bien qu'il doute qu'on m'en parle par la suite. Si la confession ne m'est plus faite de manière si limpide, les regards gênés des jeunes accusés, pointés du doigts lors de plaisanteries entre hommes, laissent penser que les relations sexuelles monnayées ne sont pas inconnues des plus jeunes. Au Brésil, la prostitution n'est pas interdite, et depuis 2002 le métier de travailleur.se.s du sexe est reconnu par le gouvernement sur la liste officielle des professions. Le Brésil, à la fois proche et assez loin du regard de la famille et des commérages, est le lieu tout trouvé pour ce type d'expérimentation.

Être une femme célibataire et traîner avec des groupes d'hommes, c'est prendre le risque d'être « la fille du quartier » ou la *poj laib*, une jeune femme dont la décence est remise en doute. *Poj laib* est un terme fort, une insulte qui est pourtant utilisée de manière assez fréquente. C'est en quelque sorte l'équivalent de « traînée » en français. Une femme en short trop court, au décolleté trop profond, aux cheveux teints ou au rire trop franc avec les hommes prend le risque d'être traitée de *poj laib*. Les femmes se cachent pour fumer, surtout des vieilles personnes qui pourraient considérer cela comme un manque de respect. Le bikini, trop peu couvrant, est mal vu. A Cacao, les jeunes filles nagent, barbotent et s'amuse à la crique en short et tee-shirt. Dans les années 2010, le défilé en maillot de bain fait son arrivée au concours de Miss Hmong. Certaines jeunes filles se voient interdites de participer par leur parents, outrés qu'on demande à leur fille de se dénuder en public.

Les rumeurs peuvent aller vite au village. Alors que je me promène avec Mi, une agricultrice du village, nous rencontrons une amie à elle. On discute de mon séjour à Javouhey et on me demande mon avis sur les habitants de ce village : « Ils sont plus arriérés là-bas, tu as vu ? ». Puis l'amie de Mi lui fait une réflexion en hmong, cette dernière répond en riant. Je comprends par bribes que son fils voyait une jeune fille de Javouhey lorsqu'il était adolescent. Mi s'exclame en français : « Mais j'ai des yeux partout moi, il ne peut rien me cacher, je sais tout ! Je les surveille mes enfants ! ». Les regards sont partout en effet, et il semblerait qu'ils soient toujours là où ils ne devraient pas être. Il faut dire que les femmes comme les hommes discutent beaucoup et que le moindre geste, la moindre suspicion passe de maison en maison. Se voir attribuer une mauvaise réputation est si rapide et dévastateur pour la gente féminine, que les femmes se doivent d'être irréprochables dès qu'elles se trouvent en public.

Quand je sors, je ne peux pas être moi-même. En vrai je suis une folle ! Je crie, je danse, j'adore chanter ! Mais... Je me conserve quand je sors parce que sinon... Les Hmong sont poucave hein, c'est des grosses commères ! Ils vont dire : « Oué j'ai vu ta fille, elle faisait ça, elle était comme ça ». Et ça retombe sur toi.

Ophélie, 23 ans, 2023, Guyane française

Dans les fêtes en particulier, les femmes sont observées. Si l'une d'elle ne travaille pas correctement, ou pire, est prise à ne rien faire, elle peut être sûre que cela arrivera aux oreilles de ses parents, et si elle est mariée, de sa belle-famille. D'après l'anthropologue fonctionnaliste

Max Gluckman (1963) les commérages permettent de réaffirmer des valeurs collectives, de renforcer la cohésion des membres du groupe mais aussi de permettre un contrôle social informel en pointant du doigt les comportements déviants. Difficile d'imaginer une jeune femme hmong adopter un comportement excentrique en public. Que ce soit au village, au marché ou lors d'un événement, la jeune femme hmong doit montrer qu'elle est travailleuse, prête à prendre des initiatives, rapide dans les tâches qu'elle effectue. Ses longs cheveux doivent être tirés en arrière, et elle ne doit pas montrer de signes de fatigue. Les femmes mariées vont éviter de parler avec les hommes, afin de ne pas donner de raison à leur mari d'être jaloux. La pudeur, le respect, la solidarité, la générosité, et l'ardeur au travail sont les valeurs que l'on doit retrouver chez une femme. Si un signe laisse penser qu'une jeune femme l'a oublié, la rumeur permettra de lui faire savoir que cela n'est pas passé inaperçu.

Les rumeurs fonctionnent la plupart du temps dans un réseau d'interconnaissance, mais il peut arriver que ce dernier soit étendu afin d'exacerber son rôle social. Il existe deux sortes d'histoires racontées chez les Hmong, les *dab neeg* et les *neej neeg*. Les *dab neeg* sont les histoires de génies expliquées plus tôt (chapitre I.III.3.) Les *neej neeg* sont des récits de vie, aujourd'hui publiés sur Youtube et largement partagés sur les réseaux sociaux. A Cacao, les *neej neeg* sont tout autant écoutés par les hommes que par les femmes, alors qu'ils font la cuisine, travaillent au champ, préparent les caisses pour le marché ou se promènent. Ce sont des personnes réelles racontant des histoires leur étant arrivées. C'est un moyen de parler de ses malheurs et de pointer du doigt les erreurs d'une personne à son encontre. Il peut s'agir d'un mari violent, d'une femme infidèle, d'une belle-mère injuste, etc. A travers ces histoires, présentées comme réelles, des déviances sociales sont mises en avant, en particulier l'infidélité, le manquement à ses devoirs ou une conduite irrespectueuse.

Dans ce contexte, l'amitié homme-femme est toujours sujette à discussion. Enfant, dans les années 80, Panouly aime s'amuser avec ses copains, mais sa mère la met en garde : « Ne joue pas trop avec les garçons où tu vas avoir une queue ». Panouly se retourne, s'observe, ne comprend pas, questionne sa mère : « Mais pourquoi tu as dit ça maman ? Je n'ai pas de queue ». La sexualité est un sujet dont on ne parle pas ouvertement, et c'est quelques années plus tard que Panouly comprend l'image de sa mère : « Mais tu es bête maman ! ».

Pour la génération née dans les années 1990 et 2000, peu de choses ont changé. La sexualité reste taboue et l'éducation sexuelle des enfants se fait avec sous-entendu. La jeune fille apprend qu'elle doit « respecter son corps » et ne pas trop traîner avec les garçons. Sa mère

lui explique que si elle ne « prend pas soin de son corps » alors ses ami.e.s vont éprouver du « dégoût » à son égard. Les discussions entre amies, la télévision et le monde extérieur en général guident alors la jeune femme sur la signification de ces phrases mystérieuses. La jeune femme ayant des relations sexuelles avec son petit ami avant le mariage n'est pas insultée et l'affaire ne fait plus scandale comme il y a une trentaine d'années. Alice, une jeune femme de 26 ans, m'explique qu'avant, une simple promenade sans chaperon pouvait se conclure par la nécessité d'organiser le mariage des deux imprudents. Aujourd'hui, la vie en concubinage est acceptée, mais si la relation s'interrompt trop rapidement, la famille sera honteuse, considérant que le garçon s'est joué de la fille et que cette dernière ne s'est pas assez respectée pour faire plus attention à son corps. Ces ruptures marquent les femmes et leur famille même des années après les faits. A la différence du garçon, la jeune fille doit toujours faire attention à l'image qu'elle renvoie. Elle ne doit pas oublier que son image ne lui appartient pas totalement, l'image qu'elle donne c'est aussi l'image de sa famille en général. C'est sûrement pour cela que les femmes parlent peu de sexualité dans les conversations mixtes. Alors que je discute avec Gérard de la segmentation des groupes par genre lors des fêtes, il m'explique : « C'est que nous, on va parler de trucs cochons tu vois, les femmes elles ne font pas ça. Les femmes elles vont parler de ce qu'elles ont fait dans la journée ». Je ne peux m'empêcher de sourire en pensant aux sous-entendu des femmes sur les « beaux garçons » et à leurs allusions en roulant les nems. Une femme m'expliquait en effet, qu'avec ses amies, elles observent malicieusement la façon dont les hommes roulent leurs nems... Les nems étant à l'image du sexe de l'homme qui les roule !

Pour ces différentes générations de femmes, le garçon apparaît comme un fêtard, un procréateur, un fiancé et toujours un danger. Alors que les femmes sont associées au travail et à une vie pénible, les hommes sont associés à la nonchalance. C'est par la pudeur de son corps et par la retenue que la femme se protège. L'homme n'a pas les mêmes contraintes et on ne lui reprochera ni ses sorties nocturnes, ni ses amitiés féminines. Mais, s'il veut montrer son respect pour la femme, il accordera son comportement à cette retenue.

D. « C'est qu'ils sont amoureux »

Ainsi, les rapports entre hommes et femmes hmong sont teintés de pudeur. Un homme ne serrera pas la main à une femme, ni ne lui fera la bise. Il gardera une distance correcte et respectueuse, pour n'offenser ni elle ni sa famille. Il est assez rare qu'on parle d'une femme en

utilisant son prénom, la plupart du temps on dira : “la fille de X” ou encore “la femme de Y”. Lors d’un repas qui fait suite à une cérémonie, alors que nous sommes assises à une table où mangent majoritairement les femmes, Alice m’explique que c’est une manière de protéger la femme et d’éviter tout malentendu. D’après elle, cela permet notamment de les mettre à l’abri des infidélités et des tentations des hommes. Face aux inquiétudes que peuvent provoquer les hommes, les mères sont d’autant plus vigilantes quant à l’irréprochabilité de leur fille.

Jenny a 19 ans et a commencé des études supérieures hors de la Guyane. Elle ne rentre à présent que rarement en Guyane. Enthousiaste et désireuse de parler de son village, Javouhey, nous discutons amicalement, assises au soleil. Elle m’explique qu’il n’y a pas beaucoup d’options pour une jeune femme hmong aujourd’hui. Si elle travaille bien et si elle est douée à l’école, ses parents l’encouragent à faire des études et une carrière qui rapporte de l’argent. De plus en plus de jeunes filles, souvent plus studieuses à l’école que les jeunes garçons, souhaitent s’émanciper, quitter le village et gagner leur vie par leurs propres moyens. Mais si ce n’est pas le cas, on l’invite à se marier rapidement et à continuer les champs avec son mari. Jenny m’explique que pour de nombreuses jeunes filles de son village, à Javouhey, c’est cette dernière option qui a été choisie, et cela très jeune. Elle m’explique l’histoire d’une amie à elle, Jessica.

Jessica et Jenny se connaissent depuis toutes petites. Et depuis toute petite, Jessica répète à Jenny qu’elle a hâte de se marier. Il faut dire que Jessica a quelques difficultés à l’école et que sa mère lui répète : « Si tu es nulle, vas te marier ». En cinquième au collège, en 2015, elles sont dans la même classe. Jessica ne se trouve bonne en rien et continue de rêver de mariage. Un jour, elle annonce à son amie que c’est bon, elle a tout organisé, elle va se marier. Pendant une semaine, Jenny ne la voit plus en cours. C’est après, qu’elle apprend que son amie séchait le collège afin d’organiser les derniers détails de son mariage. Lorsque la date du mariage arrive et que son père découvre les préparatifs de sa fille, il appelle la police pour faire arrêter le garçon. Jessica n’était pas encore majeure, le garçon si. Jenny ne sait pas ce qui est arrivé au jeune homme, mais son amie a rejoint sa classe. Jessica attend d’être en troisième, et se marie à 16 ans, juste avant de passer son brevet. Pour les mariages traditionnels, les Hmong n’attendent pas forcément que la femme atteigne sa majorité, elle est d’ailleurs souvent plus jeune que son mari. Ces mariages sont parfois officialisés civilement à la mairie quelques années plus tard, mais ce n’est pas une constante. Sur son chemin pour se rendre au lycée, Jenny croise Jessica sur le pas de sa porte, elle nettoie sa maison, un enfant accroché dans un porte bébé dans son dos. Elles se saluent mais Jenny se questionne, se sent bizarre et en parle à sa

mère qui lui explique : « Tu vois, si tu ne veux pas finir comme ça, étudie bien à l'école et ne vas pas chercher de petits copains. »

Le « mariage par enlèvement » est une pratique acceptée et décrite comme « traditionnelle » chez les Hmong. Lorsque le garçon n'est pas sûr d'obtenir l'accord des parents de la femme qu'il aime, il peut s'enfuir avec l'accord de la jeune fille ou décider de « kidnapper » cette dernière et de la ramener chez lui. Il enverra des entremetteurs prévenir les parents de la fille de ne pas s'inquiéter. Les entremetteurs s'entendront alors avec les parents sur le prix de la dot que le garçon doit payer. Dans n'importe quel mariage, la famille du fiancé doit en effet payer « le prix du sein » (Lartéguy, 1979) aussi appelé « le prix de la fiancée » (Hassoun, 1998) qui doit compenser la perte engendrée pour les parents de la jeune fille. Cet argent, aujourd'hui environ 5000 euros, est aussi une garantie pour la femme qui peut le récupérer si son mari l'abandonne. Une fois que la jeune fille est dans la maison de son fiancé et que le prix du sein a été fixé, le mariage ne peut plus être remis en question par les parents de la jeune fille.

Dans la littérature, le « mariage par enlèvement » des Hmong est souvent décrit comme le paroxysme du romantisme, permettant aux Roméo et Juliette hmong, une fin heureuse que Shakespeare n'avait pas prévue. Mais toutes les femmes ne gardent pas un bon souvenir de cette pratique qui les arrache parfois brutalement à leur famille. En Guyane, cette pratique est assez décriée par les Hmong qui la renvoie au passé et n'hésite pas à la qualifier « d'archaïque ». Une jeune femme de Javouhey a d'ailleurs créé un hashtag contre les « kidnapping de filles » afin de dénoncer cette pratique.

Une jeune habitante du village de Javouhey, résolument contre, me parle de l'expérience d'Amélie, une jeune fille de sa famille. Cette dernière était en terminale au lycée en Guyane. Elle sortait avec un jeune hmong. Alors qu'elle fait ses vœux sur Parcoursup, elle décide d'aller à l'Université, en Métropole. Ses parents l'encouragent et lui assurent qu'elle n'a pas de soucis à se faire, ils payeront tout. Son petit-ami en revanche, ne peut pas la suivre. Dernier fils de la famille, son devoir est de rester près de ses parents et de reprendre les champs.

Ils ont le droit de kidnapper une femme et de la marier. Quand il a réussi à t'emmener chez lui, tu peux plus revenir, et même tes parents ils veulent plus de toi. Pour moi, ça, c'est n'importe quoi ! Et dans les temps modernes, enfin

en tout cas en Guyane, déjà on est soumis à la loi française, déjà ça nous protège, il y a plus cette forme de kidnapping physique. Par contre, il y a une pression qui est mentale, qui est vraiment psychologique, et Amélie elle a vraiment vécu ça.

Il ne l'a pas forcé violemment tu vois. Il l'a mis dans la voiture et il l'a emmené chez lui. Il a dit : « Viens on va au chinois, on va acheter des trucs », et en fait il l'a emmené chez lui et après il a dit : « Je t'ai emmené chez moi, je te marie ».

Elle, elle s'est dit que si elle revient chez ses parents, elle serait considérée comme une... En fait ça ferait perdre l'honneur à sa famille. Alors elle est restée pour ça. Elle est restée pour garder l'honneur de sa famille. Tu vois, c'est psychologique. Alors moi et mon frère, on lui a dit : « Tu peux revenir si tu n'as pas envie de te marier ! » Elle nous a dit : « J'ai pas encore envie de me marier, pas tout de suite ».

Après ça, ça a fait un grand scandale. Tous les tontons, tatas ils se sont retrouvés, il y a eu une réunion. Tous les hommes ont été dans le sens du mariage plus que dans le sens de l'écouter elle. Parce que, ça aurait fait perdre l'honneur, pas que à sa famille mais à toute la famille, à tout le clan. Ça marche par clan, tu sais. Du coup, ils n'ont même pas demandé « Est-ce que tu veux ? ». Ils ont dit : « Bon maintenant que tu ... », bha pour eux, elle l'a choisi. « Maintenant que tu y es, reste et soit une bonne femme ».

Nous, les jeunes, ça nous a énervé. Mon petit frère, il voulait aller brûler la maison. Mais les anciens, ils ont encore cette mentalité. Ils ont peut-être cette pression aussi de préserver l'honneur de leur famille. J'essaie de les comprendre aussi. Peut-être, quand je serais plus âgée, je serais comme ça aussi. Je ne sais pas. En tout cas, ce n'est pas dans mes valeurs actuellement. Et bon, elle s'est décidée, elle s'est faite à l'idée. Elle est mariée, elle a un bébé, bon.

Entretien anonyme, Guyane française, 2023

L'exemple d'Amélie n'est pas isolé. Une autre jeune femme m'explique que c'est sa belle-famille qui n'a pas accepté de la laisser poursuivre ses études. Aujourd'hui âgée de 19 ans, elle regrette mais sait qu'elle ne peut pas divorcer. Elle ne veut pas faire perdre à sa famille son honneur. Alors, sous cette pression sociale, elle avoue se soumettre. Sarah a 24 ans. Pour son entourage, elle est considérée comme une vieille fille. Elle, s'est promise de faire passer ses projets avant l'amour. Après le lycée, elle est partie deux ans en Métropole faire ses études. Là-bas, elle a rencontré d'autres femmes avec qui discuter. Cela lui a permis de voir qu'il existe d'autres modèles, et d'en reparler avec d'autres jeunes filles hmong. A présent soudées, elles peuvent partager leurs expériences, leurs doutes et disent se sentir plus courageuses pour tenir tête à leur entourage. Pourtant, lorsque Sarah voit ses amies et ses cousines se marier, elle craint

un jour de fléchir, elle aussi sous la pression familiale. Les mariages trop jeunes ne sont pour autant pas encouragés par les parents. Parfois, ces derniers arrivent à faire changer d'avis leur fils. Un hmong guyanais de 20 ans voulait se marier avec une fille de 13 ans. Sa mère s'y oppose : « Mais tu es fou, qui nous aidera à la maison lorsqu'elle sera à l'école ? »

Les mariages consentis, ou presque, entre personnes très jeunes, sont toujours expliqués avec simplicité par des phrases telles que : « C'est qu'ils sont amoureux », « Tu sais, c'est l'amour », « Il l'aime, c'est sa manière de l'aimer », « Quand tu es jeune, tu ne penses qu'à l'amour, tu ne réfléchis pas aux difficultés », « C'est égoïste, mais c'est l'amour », « J'étais amoureuse, je n'ai pas réfléchi. », « Tu sais je ne regrette pas, j'étais amoureuse de lui. Si c'était à refaire, je le referais. ».

Certaines très jeunes femmes mariées avec des hommes plus âgés, notamment par le biais du sororat, sortent peu en public et restent discrètes. Cette pratique reste très rare, et fait beaucoup parler dans les villages hmong. On m'expliquera qu'elles sont discrètes car elles ont « honte » mais qu'elles ne devraient pas « avoir honte d'aimer », « on s'en fout de la différence d'âge si elle l'aime ». Puis quand je demande si ces femmes ont choisi leur époux, on m'affirme que non, leurs parents les y ont forcées.

Mais qu'est-ce que l'amour pour les Hmong ? Le sentiment amoureux est valorisé, il est présent sur les broderies et il en est quasiment toujours question dans les chants et dans les histoires hmong. Mais ce serait à mon avis une erreur de considérer la vision occidentale de l'amour comme universelle et de calquer à la société hmong, notre propre compréhension des sentiments amoureux. Un mariage hmong n'est pas l'union de seulement deux êtres, mais d'une multitude de parents. L'amour n'est pas un sentiment individuel. En se mariant, on crée un attachement, une protection. On se crée une place dans la société. Les femmes avec qui j'ai pu parler mettent cette protection en contraste avec les mariages des *fab kis*, qui selon Mi « finissent en divorce » et donc « font pleurer les parents ». Ce n'est pas forcément l'amour qui doit encourager le mariage, mais plutôt l'inverse. Le mariage entre jeunes personnes est aussi décrit par ces derniers, comme une manière de s'émanciper de leur famille. En se mariant, même s'ils continuent à vivre chez les parents du mari, les jeunes mariés sont enfin considérés comme des adultes. Le mariage ne crée pas seulement des époux, il crée des êtres humains complets. Les quelques mois passés sur le terrain ne me permettent pas de répondre à ma précédente question, mais c'est d'après moi, à la lumière des liens sociaux que permet l'union de deux personnes, qu'il faut comprendre cet « amour de l'amour » visible dans les discours des Hmong.

Pamy parle de littérature, de culture, d'animisme et de traditions avec une fluidité remarquable. A l'aise à l'oral, soucieuse de rester pédagogue, elle arbore un sourire aussi généreux que combatif. Les traditions et le respect des anciens sont très important pour elle. Mais ce qui est primordial, c'est de comprendre. Elle s'est mariée jeune, et contre l'avis de sa belle-famille, elle a poursuivi ses études. Elle devait alors combiner les cours, la vente au marché, l'aide au champ ainsi que toutes les charges qui incombent à la femme mariée. Elle se réveillait tôt, révisait la nuit. Puis elle a divorcé. Elle en parle sans aucune rancœur et m'explique le statut si compliqué des femmes hmong divorcée. Le fait de comprendre, d'avoir questionné les anciens, lui a permis de mieux l'accepter.

Lors de son mariage, son âme a quitté la maison de sa famille pour rejoindre celle de sa belle-famille. A cause du divorce, son âme s'est égarée. Si elle meurt dans la maison de ses parents, un drame arrivera. Les esprits de la maison, en effet, ne vont pas comprendre qu'un rite funéraire se mettent en place alors qu'ils sont au complet. Un tel dérèglement dans l'ordre normal des choses, provoque des malheurs. Perturbés et énervés, les esprits peuvent rendre malades les membres de la famille. Son enterrement et la veillée se fera donc en dehors de la maison. C'est aussi pour cela que la femme divorcée ne peut plus vivre avec ses parents.

Les divorces sont rares chez les Hmong. Avant d'arriver à cette extrémité, les deux familles des époux se réunissent et tentent de les réconcilier. Ils leur rappellent par la même occasion que leur divorce nuira à l'honneur de la famille. Certaines femmes, malgré des maris violents, refusent de perdre leur réputation et leur honneur en se séparant de ces derniers. Comme au tribunal, l'homme et la femme peuvent donner leurs arguments. Souvent les femmes reprochent à leur mari leurs infidélités et leur manque d'ardeur au travail. Si le mari ne se défend pas, la famille peut donner raison à la femme. Paj, la jeune couturière qui m'avait présenté son travail, a divorcé il y a peu et en garde encore beaucoup de tristesse. Mais ce qu'elle regrette le plus, c'est le désintérêt que son ex-mari porte à ses enfants. Ensemble, ils n'ont eu que des filles. Lorsqu'elles se marieront, elles partiront dans une autre famille. La belle-famille de Paj n'en veut donc pas.

II. Un mariage d'amour (familial et ethnique)

A. Quitter sa famille pour en servir une nouvelle

Au sein de la famille, une division genrée des tâches s'opère. Le monde masculin est plutôt porté vers l'extérieur, tandis que la sphère féminine se concentre autour du foyer. D'après André, comme pour beaucoup de personnes interrogées, les sexes n'ont pas les mêmes rôles ni les mêmes fonctions. Cette complémentarité implique l'idée qu'un foyer sans femme ne peut fonctionner. Pour l'ethnologue Françoise Grenand (1993) qui s'intéresse au droit coutumier chez les différents peuples de Guyane : « Chez les Hmong et les Noirs-marrons, la femme est même le véritable pilier de la famille, plus sûrement que le mari (...) ». D'après Tchy Neng, c'est elles qui travaillent le plus et qui font tenir debout la maison. Sur le terrain, on me décrit la femme comme un pilier, le corps de la famille. Elle s'occupe de nourrir sa famille, de la soigner, et d'éduquer ses enfants.

La femme, elle peut vivre sans homme, mais l'homme ne peut pas vivre sans la femme. Pas comme en Occident, où quand il y a pas de femme on reste un petit peu célibataire, un long moment, non chez les Hmong, c'est... quoi que maintenant ça a changé un petit peu. Mais avant, au bout d'une semaine, il fallait trouver. S'il ne cherche pas la femme, c'est la famille qui lui trouvera une femme.

Entretien avec Dji, Cacao, 2022

La nécessité pour l'homme de trouver une femme qui s'occupe de sa maison et de ses parents est souvent mise en avant. Peu de jeunes gens à Cacao sont d'ailleurs célibataires. Aux hommes ayant atteint l'âge de se marier mais n'ayant trouvé personne, les mères et les tantes parleront du « Catalogue », sous-entendant à travers cet objet fictif, qu'elles peuvent lui trouver « au pays » une femme qui correspondra à ses exigences et à celles de sa famille.

Le premier départ de la femme s'effectue à son mariage. Un départ qui doit se faire en regardant droit devant soi, comme me l'explique Panouly. Avant la fin de la cérémonie, sa mère lui explique longuement qu'une fois partie avec son mari, elle ne devra plus se retourner. Si elle veut dire au revoir à ses amis, elle doit le faire maintenant. Une fois mariée, son regard, toujours, devra être porté vers l'horizon. En se mariant, la femme emporte avec elle son trousseau préparé au cours des années par sa mère. En sortant des trois jours de noces, enfermée avec son mari dans une chambre, elle ne porte plus les couleurs, les broderies de sa famille, mais bien celles de la famille de son époux. Elle montre ainsi qu'elle ne fait plus partie de la famille de ses

parents mais de celle de celui qu'elle a épousé. La belle-fille doit s'adapter à la famille de son mari. Un dicton hmong enseigné à la future fiancée dit : « Si tes beaux-parents sont des voleurs, tu dois devenir une voleuse ». En utilisant ce cas extrême, Alice m'explique que les parents de la jeune fille lui signifient qu'elle ne doit plus tenir compte seulement de l'enseignement qu'elle aura appris de ses parents, mais qu'elle doit s'adapter à sa nouvelle famille, peu importe ses propres réticences. Lors d'un mariage, c'est donc la jeune mariée qui part de son foyer de naissance pour rejoindre celui de son époux. Les enfants qui naissent de cette union exogame rejoignent donc le clan du mari. L'épouse est en particulier au service de sa belle-mère, souvent sévère. La jeune May-li m'explique, qu'elle ne veut jamais se marier. Lorsque je lui demande pourquoi, elle me répond : « Je ne veux pas être une belle-sœur ! Tu as vu tout le travail de ma belle-sœur ? ». Plus que le statut d'épouse, c'est le lien avec la parenté du mari qui implique un travail exigeant et une position peu enviable. La belle-fille et la belle-sœur, vont passer beaucoup de temps ensemble, et malgré la sévérité de la seconde sur la première, il arrive qu'une entente se crée. Il faut dire que c'est le flambeau de la cheffe de maison, qui passe de l'une à l'autre, et cela peut apporter parfois plus de bouleversement que le changement de chef de famille.

Par ailleurs, si les parents du mari trouvent que ce dernier n'est pas juste avec sa femme ou s'ils trouvent la vie de celui-ci trop dissolue, ils se permettront de lui faire remarquer. Ces reproches viennent le plus souvent du père, mais ce n'est pas lui qui en fera directement la remarque à son fils. C'est en effet le rôle de la mère (et donc de la belle-mère) de se faire le porte-parole de la morale.

Lors d'une cérémonie de protection du village de Cacao réalisée par un chamane, André m'explique que l'homme est davantage rattaché à sa famille car il en fera partie toute sa vie, et que toute sa vie il en prendra soin. Pour les animistes, cet attachement masculin est immuable même dans la mort. L'âme de l'homme se réincarne le plus souvent dans sa famille, ce n'est pas le cas de l'âme de la femme qui rejoint celle de sa famille de naissance, de sa belle-famille ou si elle a été malheureuse lors de sa récente vie, une tout autre. L'âme de l'homme n'est pas privée de ce choix, mais il est très rare qu'elle ne choisisse pas de retourner auprès de son clan. L'âme d'une personne s'étant suicidée est au contraire rejetée par la famille qui vit le suicide comme une honte, elle est donc obligée de se réincarner et de chercher l'épanouissement dans un autre clan. Ainsi, les esprits des ancêtres appelés par le chamane sont rarement des femmes. A la mort d'une femme, il est impossible de savoir le choix de son âme et il est donc difficile

de l'appeler et de l'honorer. Par ailleurs, ce n'est pas le seul choix fait par l'âme avant de renaître dans un autre corps, puisque c'est aussi elle qui choisit le sexe dans lequel elle se réincarnera. Pour certains, l'homosexualité associée à une non acceptation de son sexe biologique est perçue comme une défaillance. Elle est incomprise car elle suggère que l'individu n'accepte pas le choix fait par son âme.

Alors que l'homme naît dans une famille et y reste au moins le temps de deux incarnations, la femme quitte une première fois sa famille en se mariant, puis une seconde fois en mourant. Elle apparaît comme non attachée à des liens qui sont pour l'homme, immuables. Elle suit un mouvement, alors que l'homme suit un chemin. Les Hmong m'expliquent cela en utilisant une image. La femme est une invitée dans sa famille alors que l'homme est une racine.

La famille est importante pour les Hmong et l'esprit des ancêtres est honoré. Cette importance se traduit par une forte solidarité entre les membres d'une même famille ou d'un même clan, mais aussi par des règles strictes qui visent à ne jamais couvrir de honte sa famille, à ne jamais lui faire « perdre la face » (Géraud, 1997). Les femmes sont les premières concernées par cette épée de Damoclès. Lorsqu'elle quitte sa famille au moment de son mariage, elle devient la représentante de la famille X du clan X chez la famille Y du clan Y. Les femmes sont aussi dotées d'un fort caractère et si, en public, elle laisse l'homme parler, elles peuvent avoir un rôle crucial dans les décisions de la famille, du clan ou du village.

Victor tapote sa cigarette contre un cendrier en verre et se met à couper en tranches une saucisse fumée brésilienne. Nous sommes installés sur une table dans son arrière-cour. L'air est humide, chaud, moite. Toute la journée, le ciel a pleuré à gros sanglots. Les ventilateurs allumés sur la terrasse et les spirales à la citronnelle nous protègent, plus ou moins, des moustiques. Victor a 57 ans, il est passionné par l'Histoire et a réalisé de nombreuses recherches sur la guerre secrète du Laos. Sa femme, Emily, sort de la maison et nous rejoint, des bouteilles et des verres dans chaque main. Victor se tourne vers moi, et m'explique que si « les hommes hmong sont de vrais machos », les femmes ont en réalité leur mot à dire dans n'importe laquelle de leur décision. D'ailleurs, il est rare qu'une décision soit prise directement après une réunion entre hommes, ces derniers en rentrant chez eux demandent l'avis de leur femme et agissent alors en

conséquence. Emily me confirme d'ailleurs en riant que : « C'est comme ce que vous dites en France, derrière chaque homme, il y a une femme ». Cette coopération est visible dans les travaux du quotidien. Au champ, il n'y a pas de réelle division sexuelle du travail. Si une femme n'arrive pas à faire une tâche décrite comme « lourde », son mari viendra l'aider. Au champ, c'est surtout la femme qui va décider de ce qui sera planté ou non, en fonction de l'analyse qu'elle fait des acheteurs. C'est aussi en particulier les femmes qui s'occupent des plantings de récolte et de l'organisation. Enfin, c'est elles qui gèrent l'argent gagné pour la famille.

La solidarité dans le travail entre les deux époux est importante. Les parents de May-li désapprouvaient l'ancien amoureux de sa sœur, car il ne proposait jamais de venir les aider au champ. Comment leur fille allait se débrouiller, une fois enceinte et avec des enfants, si son mari est un fainéant ? Gérard lui, me confiait qu'il avait demandé à sa femme de parler à son fils à propos des lacunes de sa petite-amie. Cette dernière, était venue dîner chez eux, mais n'avait pas aidé à débarrasser la table. Pour Gérard, une telle fille ne fera ni une bonne belle-fille ni une bonne épouse.

André nous rejoint à la table de son ami Victor. En entendant les plaintes de ce dernier, il confirme en riant que dans la maison, c'est vraiment les femmes qui sont aux commandes, ce sont elles les « cheffes ». Cependant, il tient à préciser que si la femme dirige ce qui concerne l'intérieur de la maison, c'est l'homme qui s'occupe de tout ce qui est en lien avec l'extérieur. Les femmes ne sont pas pour autant invisibles une fois sortie du foyer familial. Au contraire, elles agissent en tant que représentante de la famille, du clan et même de la « culture hmong ». D'après Nia, si les parents sont plus sévères avec leurs filles, c'est parce qu'une fois mariées, c'est elles qui représenteront leur famille.

En plus des qualités requises pour être une bonne épouse, et dont nous avons déjà parlé, il est important que la femme mariée puisse nourrir, soigner et vêtir sa famille correctement. Le savoir-faire de la couture et de la broderie est important. Les vêtements servent de vitrines, et être bien habillé est une manière de faire honneur à sa famille et à son clan. De la même manière, la cuisine est associée au fait de pouvoir recevoir correctement les personnes extérieures. C'est la femme qui tient entre ses mains, l'image de la famille. La cuisine est aussi étroitement liée aux plantes médicinales qu'il est important de connaître. Même si les hommes doivent savoir reconnaître les plantes médicinales les plus courantes et pouvoir préparer le poulet bouilli, c'est à la femme qu'il incombe de préparer les remèdes (*tsuaj hmoob*). Afin d'aider son mari,

Françoise a séparé en un espace distinct toutes les plantes à cueillir pour préparer le poulet remède. Prendre soin de sa famille et la garder en bonne santé est essentiel pour les femmes.

Selon la définition donnée par l'OMS en 2002, la médecine traditionnelle ou l'ethnomédecine, est :

[L]ensemble de toutes les connaissances et pratiques explicables ou non, auxquelles recourt une population pour diagnostiquer, prévenir, guérir complètement ou éliminer partiellement un déséquilibre physique mental ou social, en s'appuyant exclusivement sur l'expérience empirique et l'observation transmises de génération en génération, oralement ou par écrit.

Outre les plats fortifiants, les plantes peuvent aussi être appliquées directement sur la peau, utilisées en infusion ou même être rajoutées à l'eau du bain pour les douleurs musculaires. Les plantes utilisées ressemblent souvent au mal qu'elles traitent. Le centre d'un plan de plantain, particulièrement riche en graines est ainsi bu en infusion pour les hommes qui souffrent d'impuissance ou d'infertilité. Les plantes utilisées par les femmes luttent principalement contre les douleurs de la grossesse ou prémenstruelles. D'autres sont conseillées aux femmes infertiles ou qui « ont un corps sec et qui n'aime pas les hommes ». Mais il y a aussi dans les jardins des femmes des plantes contre le mal de dos, les douleurs dans les articulations, la grippe, les incommodations oculaires ou encore les ronflements. Une vendeuse de plantes médicinales sur le marché, propose même une plante pour guérir du cancer, utilisée d'après elle, par la princesse de Thaïlande. L'œuf est traditionnellement utilisé par les Hmong pour porter chance et faire revenir une âme qui s'est égarée. Les femmes vont souvent préparer des omelettes aux malades auxquelles elles vont rajouter les plantes adaptées.

Le savoir des plantes médicinales est élevé au rang d'art pour certaines femmes. On m'explique ainsi que toutes les plantes ne se cueillent pas à la même heure. Certaines racines doivent être arrachées de nuit et certaines feuilles sont seulement cueillies le matin lorsque toute la sève remonte sous l'impulsion du soleil. Le thé par exemple n'est ramassé qu'entre six et huit heures du matin, sinon il perd tout son effet bénéfique. La façon de boire, de préparer les légumes nécessite aussi de connaître certaines règles. Lorsqu'une femme a un doute, elle va demander conseils aux femmes les plus âgées de leur famille. Dji a tenu à transmettre ces savoirs à sa fille infirmière, au cas où elle se retrouve à devoir soigner des blessés en pleine forêt et sans son matériel dit « moderne ». Les plantes médicinales ne sont pas vues comme une concurrence directe à la médecine occidentale, mais plutôt comme une manière d'assainir et de

renforcer son corps, voir comme une première solution pour vaincre un mal en attendant de voir s'il s'aggrave et s'il nécessite la consultation d'un médecin.

Par ailleurs, certains remèdes ont aussi été appris à leur arrivée en Guyane, que ce soit par le biais des médecins présents pour les accompagner ou grâce aux savoirs des Saramaca vivant aux alentours. Les médecins expliquent ainsi aux Hmong des méthodes pour se protéger des insectes et des serpents. Pour aspirer du venin, il faut par exemple mélanger la poudre présente dans des cartouches de fusils avec un peu de salive, puis appliquer cette préparation sur la piqûre. Pour créer un pansement et éviter une infection, il faut disséquer une cigarette et mélanger le tabac présent dans la feuille avec un peu de salive. Le mélange doit être appliqué sur la blessure et être recouvert d'un tissu. Aujourd'hui, les Hmong intéressés par ce type de savoirs, n'hésitent pas à demander des conseils aux Créoles et aux autres populations vivant en Guyane. Certaines plantes présentes au Laos et en Guyane ne sont d'ailleurs pas utilisées de la même manière. C'est le cas de la citronnelle par exemple, très utilisée dans les deux pays mais sous une forme différente.

B. Horloge culturelle

Lors d'un repas de famille, alors que je discute avec Lucille, une femme hmong d'une trentaine d'années et de confession catholique, elle me confie avoir un jour dit à son père : « Papa, nous quand on sera mort, on ne renaîtra pas en Hmong ». La violence de ces mots m'a frappé et j'ai imaginé tout le désespoir qu'une telle affirmation a pu provoquer. Pourtant, ce n'est pas dans un élan tragique que cette femme m'a partagé cette phrase qu'elle a osé affirmer à son père. Ce n'est pas avec désespoir, mais avec résignation qu'elle m'explique que la culture hmong se transforme pour mieux s'effacer, et que la génération dont elle fait partie, celle des premiers enfants nés à Cacao, ne connaît plus les manières d'accomplir correctement les rituels. En m'expliquant que lors de la réincarnation, son âme oubliera ses origines hmong, elle fait référence au fait que peu de jeunes savent aujourd'hui accomplir correctement les rituels funéraires. Sans les bonnes paroles, sans les bons gestes, un rituel n'est pas efficace. Ce n'est pas la seule personne à me parler de ce problème dans les rituels funéraires. D'après Lucille, dans deux ou trois générations, il ne restera rien de la culture hmong. Ce constat pessimiste, je le retrouve dans la plupart des discours, en particulier lorsqu'il est question de la langue. La

langue hmong appartient à la famille des langues hmong-mien ou miao-yao. Il existe différents dialectes hmong. A Cacao les deux dialectes utilisés sont le hmong vert et le hmong blanc. C'est une langue tonale, possédant 8 tons distincts. Il est reproché aux plus jeunes de ne pas savoir parler le hmong, ou du moins pas assez bien. D'ailleurs, les enfants ne parlent pas hmong entre eux. La langue hmong est seulement utilisée dans le cadre familial. Ainsi, certains tons ne sont plus prononcés. La langue ainsi transformée, rend difficile la communication entre les différentes générations. La perte des savoir-faire est aussi un thème récurrent, qu'il s'agisse de la forge, de la broderie ou encore de l'utilisation des plantes médicinales.

En outre, l'exonostalgie présente dans les discours de certains membres de la seconde génération de réfugiés, est un sentiment qui, détachée de l'expérience directe des anciens, constitue une force dans les processus patrimoniaux. Pour la broderie et l'utilisation des plantes, c'est avec regret qu'on m'explique l'abandon progressif de ces pratiques. Pourtant, ce regret est souvent accompagné d'une volonté et du projet de redécouvrir ces savoirs à l'avenir. Il y a quelques années, une classe de primaire de l'école publique de Cacao Les Citronniers, a même entrepris avec l'ethnobotaniste Marie Fleury, la création d'un petit album qui présente les plantes médicinales hmong. Par ailleurs, lorsque j'ai discuté avec des élèves hmong de cycle 2, plusieurs d'entre eux m'ont raconté que dans leur jardin, il y a « des plantes qui soignent ». Il y a quelques années, cette même école avait aussi écrit et dessiné un petit album bilingue *Mon petit Pheng*, mettant en scène un enfant demandant à un ancien du village de lui parler de ses racines et de lui raconter l'Histoire des Hmong. On peut peut-être voir ici un début de reculturation comme l'entend l'ethnologue Jean Poirier dans le sens d'un « mouvement de retour vers une culture originale partiellement oubliée ou abandonnée » (Poirier, 1972, p.25). Mais il est selon moi trop tôt pour l'envisager de manière plus globale, cette volonté étant la plupart du temps plus une mise en mots, qu'une prise d'actions. Pour le moment, si la reculturation existe, c'est surtout par le biais de la consommation. A travers la broderie et l'accessoirisation de l'ethnicité, la nouvelle génération semble consommer son patrimoine. La dernière génération n'a plus besoin de *faire*, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne souhaite pas *être* et pour cela elle décide d'*avoir*.

Le semblant de désintérêt de la jeunesse pour les traditions de leurs parents, n'est pas un phénomène inédit. Au contraire, cela semble être un phénomène présent dans de nombreuses autres sociétés. Les enfants refusent ce que leurs parents souhaitent leur enseigner, un enseignement lui-même repoussé par ces mêmes parents lorsqu'ils étaient enfants. Une grande

partie des femmes hmong que j'ai pu interroger me confie ne s'être intéressée à leur culture qu'une fois devenues mère, vers la trentaine. En contraste avec l'horloge biologique, j'appellerais cela l'horloge culturelle. Cet intérêt soudain, les amène à interroger les autres femmes qui les entoure, donc le plus souvent leur belle-mère ou des *niam tais*, à propos de leurs savoir-faire. L'importance d'avoir son jardin de plantes médicinales devient, à ce moment-là, une évidence. Françoise a aussi commencé ses collections d'objets à ce moment-là. Elle voulait alors comprendre sa culture, apprendre ce qui lui semblait mystérieux. L'horloge culturelle est aussi visible dans la volonté de créer ce type de collection et de rassembler des objets de mémoire. Ces objets sont parfois des anciens billets indochinois, les premiers bulletins de note à l'arrivée en France, les premières rédactions copiées en français... Transmettre et raconter le passé, deux notions dans lesquelles ne se reconnaissait auparavant pas ses jeunes adultes, prennent un sens qui éclaire d'une lumière nouvelle l'importance de préserver sa culture.

C. Ne pas perdre la face grâce au récit

Perdre la face (*poob ntsej muag*) n'est jamais à saisir dans un sens purement individuel. Une personne qui perd la face, la fait perdre à toute sa famille. « Perdre la face » est donc toujours à envisager dans sa dimension sociale. La face c'est ce qu'on montre de soi aux Autres. Quand une personne nous fait perdre la face, c'est comme si elle niait notre existence. La reconnaissance des Autres permettent de « gagner en face ». Une famille hmong aura de la face si ses enfants réussissent dans leurs études, si leurs champs sont productifs, si les femmes sont belles, si la générosité de la famille est reconnue. Si ce type d'éléments est nié par quelqu'un, il provoquera du malaise, une perte de face, les personnes en question diront qu'elles ont « honte ». Plus qu'une blessure personnelle, « perdre la face » c'est perdre sa position par rapport aux autres (Monfret, 2015). Si une femme se comporte mal en public où ne travaille pas assez lors des événements, cela sera remarqué et risque de faire « perdre la face » à son mari. Ce dernier n'osera alors plus sortir en public, et le couple se trouvera comme banni de la vie sociale du village.

La perte de face est intimement liée à la notion de « honte ». La honte est un sentiment de tristesse provoqué par une tierce personne. Moins grave que la perte de face, la honte est aussi un instrument du contrôle social (Géraud, 1997, p.184). Luc Tswv a honte lorsqu'un sans-abri dans la rue refuse l'argent qu'il lui tend et en demande davantage. Le sans-abri met Luc Tswv dans une situation délicate et à laquelle il ne s'attendait pas. Contrairement aux cas de

perte de face, la honte n'est pas suivie d'une procédure de règlement de conflit. Une personne qui a honte et qui se trouve ainsi exclue de son groupe risque de rendre honteuse celle dont elle est la victime. Il vaut mieux éviter de mettre quelqu'un dans ce type de situation. Le même terme (*txaj muag*) est utilisé pour parler de la réserve et de la volonté de ne pas se mettre en avant par crainte d'être réprouvé par le groupe. Il s'agit donc là d'une extrapolation individuelle causée par la connaissance du comportement valorisé par le groupe. A plusieurs reprises, pendant les repas, on m'invite « à ne pas avoir honte » et à me resservir.

Dans les chapitres précédents, plusieurs stratégies sont apparues comme efficaces pour éviter les pertes de face. La jeune fille courtisée peut chanter et utiliser des phrases détournées pour rejeter son prétendant. Ces deux façons de faire ne lui sont évidemment pas réservées. Lors des fêtes ou des réunions entre familles, les chants improvisés, permettent à qui le souhaite de parler de ses sentiments, de son bonheur ou de sa tristesse, sans que personne ne lui reproche son manque de pudeur. Le chanteur a bien plus de liberté que l'orateur, entre autres parce qu'en chantant, il prévient d'emblée l'assemblée que ce qu'il va dire ne se dirait pas en d'autres circonstances. Le chant permet l'extra-ordinaire. La parole est aussi libérée dans un tout autre contexte. Le chamane lorsqu'il procède à des cérémonies, semble en effet avoir le pouvoir de délier les langues, notamment sur des sujets tabous comme l'infertilité, l'impuissance, les fausses couches ou encore le deuil d'un enfant. Raconter une histoire peut aussi permettre aux personnes de partager un point de vue, sans vraiment remettre en cause la personne.

Je me rends à l'épicerie avec une jeune fille du village. Elle semble perturbée par quelque chose. Je lui demande ce qu'elle a fait aujourd'hui. Elle m'explique qu'elle a travaillé en compagnie d'une « petite mamie » du village.

- La *niam tais*, elle m'a raconté une histoire.
- C'était quoi comme histoire ?
- Je ne sais pas. Elle disait qu'il y a très longtemps, au Laos quoi, les frères ils aimaient leur petite sœur et pas ici. Ils allaient à la rivière ensemble, ils s'entraidaient.
- Pourquoi elle t'a raconté cette histoire ?

- Parce qu'elle dit que je travaille bien et vite.

Visiblement, l'histoire de la *niam tais* fait appel à un temps lointain et meilleur, en contraste avec un monde actuel dérégulé. Le Laos symbolise ce temps idéal. En racontant cette histoire, la *niam tais* partage à la jeune fille un étonnement. Elle ne comprend pas qu'elle ne se fasse pas payer par son frère pour son aide au champ. A travers une courte histoire, elle lui montre que ce n'est pas une situation normale. Mais elle se garde bien de défier le frère ou de lui en faire directement le reproche. Un tel affront risquerait de lui faire perdre la face. Keith Basso dans son ouvrage *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert* (2016) montre l'agentivité des toponymes qui fonctionnent à peu près de la même manière. Chaque toponyme est relié à une histoire. Lorsque ces toponymes sont cités, la personne qui parle, vise une personne en particulier, qui doit se retrouver dans le récit et en retirer un enseignement. Dans l'histoire de la *niam tais*, c'est à la jeune fille de faire le cheminement et de comprendre, seule, pourquoi la vieille dame lui raconte cette histoire. C'est ensuite à elle, à l'abri des regards extérieurs et donc d'un risque de « perte de face », de décider ou non de parler à son frère.

Je pars dans moins de deux semaines. J'ai fini ma broderie et Panouly me montre comment couper la veste où je vais coudre mon ouvrage. Comme elle sait que je n'ai pas de machine à coudre chez moi, nous faisons tout à la main. C'est long, mais Panouly semble trouver que c'est mieux : « Tu auras une vraie veste hmong comme ça. Personne n'aura la même ». May-li nous rejoint. Elle met de la musique, nous plaisantons, Panouly rouspète contre les filles hmong des clips, qu'elle trouve trop rigides et pas assez souples. Avec élégance et légèreté elle se lève et danse le *lam vong*. Ses gestes sont fluides et gracieux. Elle rit, puis se remet à coudre en chantonnant. Puis Panouly s'adresse à May-li. Elle lui dit que Tanguy et moi partons bientôt. Elle commence à chanter en hmong, sur l'air lancinant d'une mélodie. Parfois, elle répète en français les paroles de sa chanson.

Où es-tu mon amie ?

Depuis la saison des pluies, je n'ai plus de nouvelles.

Tu es partie.

Tu as d'autres amis, tu ne penses plus à moi.

May-li acquiesce. Panouly rit doucement : « Et oui, ils vont partir. Ils ne vont plus revenir ». Nous continuons la couture. Nous savons que nous devons nous faire une raison de mon départ. May-li a entendu la chanson de Panouly, elle comprend la situation. Nous n'avons pas à nous attarder plus longtemps sur mon proche départ et sur la douleur des au revoir. Le chant permet de transpercer la pudeur et laisse les sentiments s'exposer discrètement. Il y a des mots qu'on ne dit pas en parlant, il y a des déchirements qui semblent inconvenants lorsqu'ils ne sont pas chantés.

III. Une mémoire ancrée dans un territoire ?

A. Un contexte pluriethnique

Victor avale d'un trait son café. Il s'amuse à le qualifier de « blanc », c'est-à-dire « bu à la manière des blancs », sans sucre ni lait. Le « café noir », très sucré par du miel, est bu par les Guyanais, les Brésiliens et les Bushinengue. Victor se sert un verre de whisky et tapote sa cigarette dans le cendrier. Il pose ses deux coudes sur la table, et me regarde droit dans les yeux : « Je vais te dire moi, tu ne peux pas comprendre, ils te mentent tous. » Il a un visage rond et passe de l'ironie à la sévérité à une vitesse éclair. Avec Victor, j'apprends à apprivoiser les conflits entre clans. Victor n'est ni le premier ni le dernier, à décrier la vision idéaliste que les étrangers peuvent se faire du village. Cacao est un village hmong, oui, mais cela ne signifie pas que les Hmong représentent un groupe indivisible.

Un soir, alors que je partageai un dernier verre avec des habitués du restaurant, Lucas, un fonctionnaire hmong originaire de Cacao, s'approche, accompagné d'un homme hmong que je n'avais encore jamais croisé au village. Lucas attend que les derniers clients quittent le restaurant pour prendre leur place. Il m'invite à rester discuter, et presque automatiquement, il m'apprend le nom de clan de l'ami qui l'accompagne. Cet ami, appartient au clan Ly dont faisait partie les hauts dignitaires hmong au Laos. Lucas décrit ainsi son ami comme un prince, bien que ce dernier, avec un plaisir rougissant, le prie de se taire. Leur place est aujourd'hui différente dans l'administration étatique, mais les membres du clan Ly gardent le souvenir de leur ancienne place privilégiée et des valeurs qui l'accompagne. La première altérité à laquelle se

confronte les Hmong au village de Cacao, est donc une altérité interne à la communauté, puisqu'elle concerne les différences claniques.

Mais les Hmong vivant en Guyane sont aussi en contact constant avec une multitude d'autres peuples. Dans les témoignages que j'ai pu récolter, la confrontation des cultures lors de l'arrivée des Hmong en Guyane, est l'un des faits qui revient le plus souvent. Les débuts sont difficiles pour les Hmong, dont la venue fait polémique en Guyane. A Cayenne, des affiches annoncent « l'invasion jaune » et la rumeur de l'arrivée de dizaines de milliers d'immigrés fait peur à la population guyanaise, composée à l'époque de seulement quelques 50 000 habitants. Le maire de Roura de l'époque, Claude Ho A Chuck, insiste malgré la polémique pour accueillir sur sa commune les exilés politiques. On me raconte que ses détracteurs iront jusqu'à bombarder sa maison. Les manifestations obligent les militaires à renforcer leur garde et par mesure de sûreté, les Hmong sont, dès leur arrivée sur le sol guyanais, parqués dans le noir dans des camions et cela jusqu'à leur arrivée, de nuit, à Cacao. Les relations entre les Métropolitains et les Hmong se passent mieux qu'avec les Créoles. Ce sont avec les *fab kis*, par le biais des médecins, des prêtres et des militaires chargés de leur protection qu'ils ont établi les premiers contacts.

A l'époque, les Créoles guyanais pensent que les Hmong sont des « Chinois mangeurs d'hommes », des « ogres », des « diables ». Mais ce ne sont pas les seuls à être effrayés par l'altérité. Plusieurs personnes ayant vécu la migration, m'expliquent que dans les camps de Thaïlande de nombreuses rumeurs circulent. En Guyane se trouverait des ogres, des lianes étrangleuses et des monstres de toutes sortes. Mais finalement, c'est en découvrant pour la première fois des hommes de couleur noire et des amérindiens en partie dévêtus, que les Hmong sont pris de crainte.

Au départ, seule une poignée de Hmong accompagnés de prêtres peuvent aller se ravitailler quelques fois par mois à Cayenne. Ce n'est véritablement qu'au bout de deux ans que les habitants du village ont le droit de se déplacer hors de Cacao. Ils sont alors devenus indépendants des aides de l'État et leurs productions florissantes adoucissent les populations locales. Finalement, les débuts compliqués de cette relation inter-ethnique débouchent sur une certaine entente commerciale. Petit à petit, les différentes communautés s'acceptent. Plusieurs mariages interethniques ont d'ailleurs été célébrés dans les villages hmong. Pour plusieurs habitants, les différences ethniques et le communautarisme sont plus acceptées ici que dans l'hexagone. Cependant, cette segmentarisation assumée en plusieurs peuples distincts, permet parfois pour certains Guyanais, Hmong, Créoles ou autres, de légitimer des discours

discriminants, stéréotypés et racistes. D'ailleurs, plusieurs Hmong m'expliquent se faire traiter de « Chintok » lorsqu'ils se déplacent en ville. Mais leur histoire est aujourd'hui davantage connue et leur réussite économique inspire un certain respect en Guyane. C'est justement cette reconnaissance et ce respect qui manque aux Hmong partis en Métropole.

Dans le village même, le mélange des cultures à l'école est considéré comme bénéfique, contribuant à une certaine harmonie. Une sœur de la congrégation de Saint Paul de Chartre, rattachée à l'école privée du village, plaisante ainsi : « Les petits Hmong ils sont calmes, disciplinés. C'est bien. Ça équilibre avec les Brésiliens et les Bushinengué qui mettent plus l'ambiance disons ». Cependant certains habitants non hmong habitant ou ayant habité à Cacao m'expliquent se sentir mis à l'écart et « non-intégrés » au village. Ils dénoncent la froideur voire la non-mixité des relations de voisinages. Cela s'exprime par exemple par le regret que la majeure partie des messes catholiques et protestantes se déroulent en hmong.

Par ailleurs, les Hmong ne sont pas les derniers à nourrir de la curiosité pour les autres peuples de Guyane, notamment pour les sociétés les plus reculées dans la forêt.

Il est 16 heures, un dimanche lorsqu'un groupe d'adolescentes entre dans le restaurant pour acheter des sodas. Ravie de voir des touristes jeunes, souriantes et joyeusement bruyantes, la restauratrice leur demande d'où elles viennent. Lorsque ces dernières répondent qu'elles sont de Camopi, son enthousiasme redouble. Camopi est une commune de l'est de la Guyane, située dans les terres et à la limite de la frontière brésilienne. Réputé pour être un coin perdu où vivent les amérindiens, il symbolise l'exotisme et l'inconnu pour la femme en question. Tout de suite, elle s'exclame qu'elles sont belles, pas du tout « trop foncées » et demande à l'une d'elle de transmettre un message à une connaissance qui s'est installée sur place récemment. La jeune fille accepte. Puis, de plus en plus enjouée par la situation, la restauratrice demande à prendre une photo « avec une fille de Camopi » pour montrer à son ami. Les jeunes amérindiennes s'impatientent, l'une d'elle chuchote à son amie : « Et quoi après, elle veut mon 06 ? ». Malgré tout, la photo est faite et le petit mot rédigé. La rencontre s'achève enfin par le départ des adolescentes, mi-énervées mi-hilaires, et la joie non-contenue de la femme ravie de pouvoir raconter que, aujourd'hui, elle a rencontré des filles de Camopi.

Malgré cet engouement pour la vie dans un contexte pluriethnique, la vie en Guyane française, fait craindre à une partie du village, la perte de leur culture et sa créolisation. L'acculturation inquiète, en particulier en ce qui concerne les plus jeunes du village. Ce qui désole les habitants, c'est surtout l'occidentalisation des enfants qui passent leur journées rivés sur leurs écrans malgré l'environnement qui les entoure. Ce mode de vie qui ne s'est installé à Cacao que très récemment, est mis en parallèle avec « le vrai Cacao » des années 90. Des jeunes hmong, hommes et femmes, nés vers la fin des années 80 et le début des années 90, me racontent avec nostalgie le village de leur enfance où ils faisaient des batailles de bouses de buffles, où ils grimpaient aux arbres pour attraper des oiseaux, où ils « piquaient » la pirogue du voisin pour naviguer sur la Comté et où il existait un couvre-feu à cause de la présence d'un jaguar dans les rues le soir. Leurs anecdotes bucoliques contrastent avec le discours très sombre et désabusé qu'ils tiennent sur les nouvelles générations nées à Cacao.

B. La broderie : le produit d'un travail, ou un « produit » marchand ?

Dimanche, une fois le travail au restaurant fini, je retrouve Panouly pour broder. Elle souhaite avancer sur la tenue de mariage de sa fille. Vers 16 heures, son mari passe devant nous, il part travailler au champ. Il est de retour vers 19 heures, nous sommes toujours en train de broder. En nous voyant, il s'exclame : « Vous êtes encore là ! Je travaillais moi ! ». Si Luc Tswv dit cela en riant, cela met en avant un point : la broderie n'est plus un travail comme cela était le cas autrefois. Auparavant, la broderie était un travail « nécessaire » tout comme la couture et la fabrication de tissu en lin. Ces tâches, puisque nécessaires, étaient particulièrement valorisées. De la même manière, dans les camps de réfugiés, la broderie permettait l'attente active et la mise de côté d'un petit pécule. Aujourd'hui, en Guyane, la broderie est renvoyée à la coquetterie et à la valorisation culturelle. Des activités appréciées certes, mais considérées ni comme nécessaire ni comme créatrice de richesse. Le « travail de la broderie » en perdant son caractère nécessaire et nourricier, perd aussi de sa vitalité. Au village, on m'explique que plus personne ne brode à cause du travail et du manque de temps : « Au Laos ce n'est pas pareil, ça occupait les femmes pendant la moisson », « Maintenant les jeunes, elles disent toujours qu'elles sont occupées, qu'elles ont des devoirs à faire », « Je brodais un peu avant, mais avec les champs et les enfants je n'ai plus le temps ». La broderie est ainsi associée à une pratique condamnée à s'éteindre avec les dernières brodeuses du village : « Les petites mamies, y a quelques années tu serais venue, tu les aurais vues ensemble en train de broder. Mais elles sont

trop vieilles maintenant, elles ne voient plus assez bien », « Après nous, il n'y aura plus personne pour broder à la main ».

Les temps pour les loisirs sont rares à Cacao et le travail est extrêmement valorisé. C'est le travail et l'ardeur du travailleur qui apporte le respect. Un jeune homme du village explique avec fierté que son grand-père, âgé de cent ans, s'occupe encore de ses buffles ! Les aptitudes des brodeuses, réputées comme bonnes travailleuses, sont encore valorisées, mais elles doivent trouver un équilibre afin qu'on ne leur reproche pas de passer trop de temps dans une activité dont les retombées économiques sont peu visibles. La pratique n'est donc plus vraiment encouragée. La manière de broder, plus détendue des femmes, en est peut-être une preuve supplémentaire.

Aujourd'hui, de moins en moins de broderies vendues sur les marchés guyanais ont été brodées sur place. Ces pièces existent, mais sont trop précieuses et seraient vendues plus cher que ce que les touristes de passage à Cacao sont prêt à dépenser. Les dernières femmes vendant leurs propres broderies sur le marché m'expliquent que les touristes ne se rendent pas compte du travail que représente une pièce brodée et ne sont donc pas prêt à y mettre un prix correct. Les broderies faites à la main au village de Cacao sont ainsi rarement rentables pour les brodeuses. Face à cette évidence, les Hmong ont compris qu'ils doivent sous-traiter ce savoir-faire, aujourd'hui en majorité détenue par les femmes hmong vivant encore sur le continent asiatique.

Une brodeuse du village m'explique qu'elle reçoit chaque année un gros carton rempli de broderies, réalisées par des femmes de sa famille vivant au Laos. Elle s'occupe, chez elle, de l'assemblage sous forme de sacs et autres accessoires. Elle brode elle aussi, mais c'est un travail long et trop précis pour son grand âge. D'ailleurs, elle ne trouve pas toujours en Guyane le tissu qui lui convient. D'après elle, le tissu reçu du Laos supporte mieux l'humidité. Par ailleurs, à chaque Nouvel An, des Laotiennes viennent passer quelques semaines en Guyane afin de vendre leurs broderies. Il y a quelques années, Françoise faisait des dessins de Cacao qu'elle envoyait à des brodeuses au Vietnam afin de créer des pièces brodées pour les touristes de passage à Cacao. Elle était mise en contact avec ces brodeuses grâce à un homme que sa belle-mère connaissait. Cela lui prenait moins de temps et lui revenait moins cher que de les broder elle-même. Elle a finalement arrêté, trouvant que les broderies n'étaient pas d'assez bonne qualité. Les couleurs choisies par ces brodeuses, sans doute non-hmong, sont plus pastels

que dans les broderies hmong habituelles. Par ailleurs, le dessin de Françoise fait penser aux broderies créoles, les objets sont moins figurés et on ne retrouve pas la symétrie qui permet de « lire » les broderies hmong comme des histoires.



Figure 17. Broderie touristique, dessin réalisé à Cacao par Françoise et envoyé au Vietnam pour être brodé.

On reconnaît les premières maisons sur pilotis construites à Cacao, un buffle et un colibri en train de butiner un hibiscus.

Ainsi, en Guyane, la broderie est davantage considérée comme un bien marchand et folklorique, que comme une pratique représentative du Hmong contemporain. De nombreux produits dérivés des broderies hmong voient le jour. Panouly se sert par exemple d'un parapluie acheté aux Etats-Unis pour raconter l'exil des Hmong à ses enfants. Contrairement à une broderie qui ne présente qu'une scène à la fois, le parapluie de Panouly illustre sept passages considérés comme importants pour les Hmong. Les motifs imprimés sur le parapluie sont calqués sur l'esthétisme des broderies narratives. On reconnaît les hommes hmong grâce à leurs vêtements noirs et à leurs ceintures rouges. Les femmes hmong sont reconnaissables à leurs porte-bébés et à leurs jupes colorées. Les différents savoir-faire des Hmong sont représentés (la forge, l'agriculture et l'élevage de buffles, de cochons et de volailles) ainsi que les différents peuples rencontrés sur leur passage (les Chinois, les Lao, les Thaïlandais, les Américains). La forme circulaire du parapluie appuie sur la fuite en avant des Hmong, chassés de toute part, jusqu'à leur départ de l'Asie en avion.



Figure 18. Parapluie inspiré des broderies figuratives

La broderie apparaît aussi comme une façon de revendiquer son ethnicité. Pour certaines femmes hmong habitant en Guyane, il s'agit d'un phénomène de mode : « C'est plutôt du fashion maintenant », « Les motifs ethniques c'est à la mode ». Des tee-shirts aux motifs imitation broderies, des tote-bag brodés à la machine, des portes-clés à pompons, autant d'accessoires prisés des touristes mais aussi de la jeunesse hmong. Seulement de rares personnes connaissent la signification des symboles ainsi exposés. Mais en continuant de les porter et de les afficher, ces symboles restent liés à la représentation de la culture hmong. Ainsi les symboles désuets et incompris se transforment en *LE* symbole de la culture. La broderie apparaît comme un véritable outil de présentation de soi.

Les pièces brodées sur place par les femmes du village restent donc dans la famille et ne sont sorties que pour des occasions particulières comme les mariages, les funérailles, le Nouvel An, des séances photos, etc... De la même manière, les broderies figuratives faites à la main sont ajoutées au trousseau des jeunes mariées ou occupent une place d'honneur dans les maisons pour les rares familles qui en possèdent.

Malgré les discours sur la perte de savoir et les craintes de voir la broderie hmong disparaître, les broderies figuratives continuent d'être dessinées et discutées. Ce n'est pas un art qui s'est figé avec l'arrivée dans le pays d'accueil. La sœur de Françoise lui a commandé un dessin de l'entièreté de l'Histoire hmong jusque leur arrivée en France métropolitaine et en

Guyane française. Elle souhaite ensuite broder elle-même ce même dessin. Kalia m'explique qu'elle a entendu parler d'un homme en Métropole qui travaille à une « fresque du présent ». Elle qui préfère recopier des dessins déjà existants, attend que l'homme partage son dessin pour commencer une telle broderie. Un dessin, s'il ne fait pas consensus, ne va pas être transmis et partagé entre les brodeuses. C'est finalement le même phénomène que l'on peut retrouver lors des créations de rituels. Les différents acteurs de la chaîne (dessinateur.trices, brodeuses, acheteur.se.s) doivent discuter et tomber d'accord pour que le dessin devienne un modèle pour les broderies et pour que ces dernières se teintent d'une impression d'ancestralité. La broderie hmong est intemporelle : elle a toujours existé et ce n'est pas grâce à une personne en particulier. La broderie hmong est « traditionnelle » et ancestrale car elle ne repose pas sur une source d'autorité individualisée, ni sur le charisme d'une personne en particulier. Ainsi ce n'est pas un art renvoyé à un être humain, mais bien à la tradition.

Il est intéressant d'observer la création d'une tradition ou d'un rituel car il est le sujet d'une histoire et de choix politiques. La tradition n'est pas immémoriale mais au contraire récente et le résultat de nombreuses adaptations et transformations. Dans son article « Le rite et ses raisons » paru dans la revue Terrain en 1987, Daniel Fabre explique :

La saisie dans le temps historique permet donc, sans doute, de percevoir des enchaînements et des effets de contexte mais, par-dessus tout, elle nous conduit jusqu'au cœur de la fabrique sociale du sens : en désignant le rite invisible, en révélant, comme dans une expérience chimique, ses éléments de pertinence. (1987, p.4-5)

Observer la broderie ce n'est pas seulement observer une fabrication manuelle, mais c'est aussi étudier la constitution d'une nouvelle forme expressive construite dans un contexte politique et économique particulier. La broderie hmong est traditionnelle et ses symboles anciens, mais son expression contemporaine, bien qu'obéissant à des règles tout à fait différentes, l'est aussi. La tradition de la broderie est impactée par les guerres, les aléas d'une fuite dans les montagnes, les conséquences d'un regroupement dans des camps de réfugiés, la recherche d'un moyen de survie économique mais aussi la confrontation avec des peuples et des nations différentes.

C. L'espace multimédia : Un lieu de mémoire ?

Luc Tswv, à l'aide d'une grande cuillère en bois, est en train de tourner son porc caramel. Son portable est posé en face de lui. Il écoute une émission sur YouTube en hmong. Cette émission parle des actualités au Laos, de politique et parfois d'Histoire. Aujourd'hui, l'émission parle d'une association hmong aux Etats-Unis qui veut créer un Etat hmong. Luc Tswv croit assez peu en la réalisation d'un tel projet. Il m'explique que l'américain à l'initiative de la récolte d'argent visant à créer ce nouvel état indépendant, a déjà été arrêté il y a quelques années en Thaïlande, alors qu'il s'échappait avec les dons envoyés à l'association. Malgré cela, il s'amuse avec délice à imaginer un tel pays.

Ce type de radio à l'instar des chaînes YouTube où sont racontés des *dab neeg* et des *neej neeg*, sont très écoutés au village. Ce sont de véritables médiateurs pour la culture hmong. Grâce à internet et aux réseaux sociaux, le Laos inaccessible n'est pas si lointain. A Cacao, Tchy m'explique qu'en l'absence d'un officiant connaissant les bonnes paroles et les bons gestes à accomplir, certaines cérémonies sont faites par téléphone avec des membres de la famille habitant au Laos, et connaissant encore suffisamment les manières de faire. Lucille appelle parfois des *niam tais* au Laos pour leur demander des conseils, notamment à cause de fantômes qui apparaissent dans ses rêves. Une autre femme hmong habitant à Cayenne, m'explique avoir demandé à une tante du Laos de lui fabriquer un bracelet de protection contre les *dab*. La grand-mère d'une jeune fille du village vient d'obtenir son visa pour passer quelques mois en Guyane. Au Laos, c'est une chamane reconnue. Le contact est donc loin d'être rompue avec la famille « au pays ». Le téléphone portable et les réseaux sociaux permettant de faire des appels vidéos sont très utilisés pour communiquer avec les différentes communautés de la diaspora. Par ailleurs, un nombre assez important de blogs et de groupes Facebook ont été créés. Sur ce type de groupes, les abonnés partagent des photographies, des archives historiques, des vidéos de danses et de rituels (Koltyk, 1993), des interprétations de symboles brodés (Hickner-Johnson, 2016), des clips musicaux, des défilés de mode, des recettes, des tutos de broderies ou même des événements culturels. Véritable outil de diffusion, ces groupes permettent de faire le lien entre les communautés vivant aux Etats-Unis, en Métropole, en Guyane, au Canada, etc... De nombreux habitants du village m'ont partagé ce type de vidéos et m'ont expliqué s'être servi de ces contenus pour apprendre à leur enfant certaines danses ou certains chants.

Ces groupes permettent aussi aux femmes du village de garder un œil sur la mode que suivent les vêtements traditionnels et sur les différents tissus disponibles à l'achat. Si certaines femmes du village font des grosses commandes à de la famille vivant en Thaïlande ou au Laos, une grande partie des tissus et des vêtements traditionnels ont été achetés, par les habitantes du village, par le biais des administrateurs de ces groupes Facebook qui font eux-mêmes le lien avec les femmes « restées au pays ». Pour moi, toutes ces initiatives des Hmong pour partager leur culture, sont des lieux de mémoire au sens décrit par l'historien Pierre Nora (1977). Ces éléments divers ont d'après moi pour point commun, de jouer un rôle dans l'identité collective des Hmong.

D. Hommes qui s'installent, femmes en exil

« Nous on est les gitans d'Asie, tu as déjà entendu ça non ? » m'apostrophe en riant un jeune homme. Gitans, Juifs¹⁴ asiatiques, nomades des montagnes, sont autant de désignations utilisées pour décrire les multiples voyages contraints et/ou choisis par les communautés hmong. En novembre 2020, France 24 semble régler la question en titrant un reportage : *D'Indochine à la Guyane, les Hmong ont trouvé leur terre*¹⁵. La Guyane comme Terre Promise, offrent en effet aux Hmong qui s'y installent, une vie communautaire soutenue par la solidarité intra-clanique, mais aussi du travail, une bonne source de revenu et une liberté décrite comme indissociable de l'identité hmong. C'est en effet l'idéal de liberté qui est mis en avant pour expliquer les déplacements des Hmong. De la Chine vers le sud-est de l'Asie pour ne pas vivre sous la coupe des Han, du Laos jusqu'aux pays d'accueils pour ne pas se plier au communisme, puis plus récemment, et pour une plus petite part de la population, de la France métropolitaine jusqu'en Guyane pour échapper à l'étouffement urbain. Cependant, au sein de cette population, une partie des Hmong n'associe pas la Guyane à cette liberté tant recherchée. Depuis plusieurs

¹⁴ L'image du juif est utilisée, par les interrogés, en référence au statut de bouc émissaire de la population juive et à la diaspora qui en découle.

¹⁵ France 24. « Billet retour - D'Indochine à la Guyane, les Hmong ont trouvé leur terre », 6 novembre 2020, visionné le 3 mars 2023. <https://www.france24.com/fr/%C3%A9missions/billet-retour/20201106-d-indochine-%C3%A0-la-guyane-les-hmong-ont-trouv%C3%A9-leur-terre>.

années, en effet, c'est en partant s'installer en France métropolitaine ou aux Etats-Unis que les femmes hmong disent se sentir enfin libres.

C'est d'ailleurs le choix de nombreuses jeunes femmes hmong qui trouvent dans la carrière professionnelle hors du village, une manière de s'émanciper. Alors que le retour au village est décrit par les hommes comme un retour vers la liberté, c'est bien le départ de ce village vers la vie urbaine en France métropolitaine qui apparaît comme un horizon favorable aux femmes hmong en quête de liberté et d'un mode de vie « plus égalitaire ». Face au « machisme » assumé des hommes hmong, la plupart des femmes hmong du village qui partent faire des études, que ce soit à Cayenne ou en Métropole, n'en épouse plus et leur préfèrent des « métros », des *fab kis*. La dureté d'une vie de femme m'a souvent été rapportée, et les hommes eux-mêmes reconnaissent que les femmes hmong doivent énormément travailler, tout en acceptant les contraintes liées à leur genre. Ainsi, pour certaines femmes, rompre avec la communauté est un moyen de s'émanciper d'une vie familiale parfois contraignante.

Depuis que je suis allée faire mes études à Rennes, que j'ai quitté le nid familial et que je suis revenue, je suis devenue un peu... rebelle, tu vois ? Enfin rebelle pour les autres, pour moi je suis juste quelqu'un qui dit ce qu'elle pense. Ce que je n'osais pas faire avant, quand j'étais encore dans le cocon familial. Quand je suis partie, j'ai vu d'autres choses, j'ai rencontré d'autres gens qui ressentaient les mêmes choses que moi, et du coup ça m'a donné de la force pour m'exprimer devant ma famille, même quand c'était désagréable et que ça créait des conflits. Alors, partir, c'est ce que je conseille. C'est un moyen. C'est plus facile. Quand tu es éloigné physiquement c'est plus facile. Et comme ça tu rencontres d'autres personnes qui appuieront ton point de vue. Mais parfois tu ne peux pas partir.

Entretien avec Sarah, Javouhey, 2023

Une fois partie, elles n'ont plus ce besoin de retourner vers la communauté, du moins pas autant que les hommes qui après un séjour en Métropole finissent, la plupart du temps, par s'installer en Guyane. Cela pourrait s'expliquer en partie par le fait qu'une fois mariée, la femme hmong se détache de sa famille pour faire pleinement partie de celle de son mari. Paj me confirme que pour elle qui rêve de s'installer en Métropole, partir ne « serait pas un drame » car elle a été éduquée dans l'idée qu'elle devrait quitter sa famille et partir loin de ses parents. Alors que nous nous promenons dans le village, André explique l'occidentalisation massive des femmes hmong, justement par une éducation hmong qui les éloigne de leur famille, et d'une loyauté éprouvée par les hommes.

L'homme c'est une autoroute toujours ouverte alors que la femme c'est une énorme tranchée. C'est pour ça que dans les attitudes que j'ai remarquées, pourquoi la femme elle part en vrille dans la culture hmong, qu'elles ne reconnaissent plus ce qu'elles sont et qu'elles ne reviendront plus jamais, c'est dû à ça. Parce qu'elle n'a pas été élevée dans le sens où c'est un chemin. Le jour où elle a traversé, elle ne vient plus.

Entretien avec André, Cacao, 2022

Ainsi, le lien des femmes hmong avec la communauté est décrit comme moins fort que pour l'homme qui, toute sa vie, garde des devoirs envers ses parents. Face à ce phénomène, depuis une dizaine d'années, des hommes hmong de Guyane vont au Laos chercher des épouses.

Conclusion

J'ai enfin fini de coudre ma veste et mon pantalon hmong. Je pars dans quelques jours. Mon regard s'attarde sur mes mains. Mes doigts sont rougis par la gelée de pitaya que j'ai préparé la veille, mes ongles sont noirs à force de casser les ramboutans au champ, l'ongle de mon pouce est strié par des griffures superficielles et mon index est constellé de petits trous, dû à ma maladresse en couture. Je repense à la réflexion de Panouly sur les doigts tout abîmés des femmes hmong. Aucun doute, les savoirs des femmes marquent les corps.

A travers ce mémoire, je souhaitais interroger le rôle mémoriel des savoir-faire féminin des Hmong de Guyane. Les mémoires entretenues par les femmes hmong sont multiples et influencées par leur manière de faire. La broderie et la cuisine sont apparues comme les deux savoirs du quotidien les plus représentatifs de la mémoire du pays natal et de sa reconstruction dans le contexte guyanais. Grâce à mon terrain à Cacao, j'ai pu identifier que la mémoire ethnique des femmes hmong de Guyane, passe par plusieurs types de mémoires. Chacune de ses mémoires possède des enjeux différents.

Il y a d'abord la mémoire justificatrice. J'appelle mémoire justificatrice, l'élaboration de discours conjugués aux multiples recherches entreprises par les Hmong afin de retracer leur Histoire. En prenant appui sur l'Histoire écrite des autres peuples et sur des figures d'autorité, ils disqualifient les discours les enfermant dans la case des « peuples sans Histoire ». En

renouant et en retrouvant leur Histoire, les Hmong en conflit d'identité espèrent pouvoir renouer avec leur culture et justifier leur place, aujourd'hui, en France. Si cette mémoire n'est pas proprement féminine, elle est particulièrement visible chez les femmes hmong françaises, qui doivent négocier avec deux visions de la féminité et du rôle de la femme : la vision occidentale qu'elles côtoient à l'école, dans la vie civile et à la télévision, et la vision hmong qui leur est enseignée au quotidien. Les conflits d'identité trouvent alors une certaine forme d'apaisement dans la réconciliation mémorielle.

Il y a ensuite la mémoire spatiale et sensorielle. Elle est davantage impactée par la manière dont les humains et les non-humains se saisissent des lieux, que par les lieux eux-mêmes. Intimement liés aux sens et aux sentiments, les lieux gardent la mémoire des événements passés et des humains l'ayant habité. Ils sont l'objet de pèlerinage mémoriel et de crainte. A la fois rêvé et représenté avec nostalgie sur les broderies, les Hmong se souviennent aussi des lieux par le biais des êtres qui les habitent : que ce soit d'anciens ennemis de guerre ou des génies malfaisants. La broderie comme les chants, fixent les sentiments et les craintes, permettant par la même occasion la transmission de sentiments difficiles à exprimer.

Il y a aussi la mémoire médiatrice, qui permet de montrer son appartenance à un groupe particulier tout en la partageant avec des étrangers. La collection et la possession d'objets anciens ou neufs encourage la créativité d'un artisanat vivant considéré comme « traditionnel ». Cet artisanat, véritable patrimoine immatériel des Hmong, attire en particulier les femmes, qui y voient une manière d'afficher leur personnalité et leur ethnicité. Le textile permet aux Hmong de se raconter sans tenter à la pudeur qui les incite souvent à rester discrets. Il permet de rentrer dans un processus de représentation de soi. A travers la fête du Nouvel An Hmong et du marché de Cacao, les deux étant très populaires en Guyane, les femmes hmong montrent à voir une partie de leur culture, en se gardant bien de tout dévoiler. Ce qui est montré sur les broderies et dans les représentations publiques est conçu de manière à faciliter la communication avec les autres populations sur place. Il s'agit là d'une mémoire médiatisée, en grande partie grâce aux femmes. Lorsqu'il s'agit de représenter la culture à des membres extérieurs au groupe, les femmes élargissent leur domaine d'action et d'autorité, normalement entièrement tourné vers l'intérieur de la maisonnée. Puisque dans le contexte intra-ethnique, c'est aux femmes de faire honneur à leur famille par leur conduite et leur travail, c'est tout naturellement que la charge

touristique et démonstrative leur revient lorsqu'il s'agit de porter l'honneur de la culture hmong. C'est cet idéal féminin, modelé et façonné par les savoir-faire, qui est utilisé pour mettre en avant l'ethnicité hmong en Guyane. Cette mémoire est liée à une mémoire diasporique née de la diversité des nationalités des ressortissants hmong, et dont découle une grande quantité de contenus.

Enfin, il y a les mémoires corporelles, qui se transmettent grâce aux techniques du corps que supposent des savoir-faire comme la broderie, la cuisine, l'organisation de réunions familiales. Les savoir-faire comme l'utilisation et l'entretien des plantes médicinales, l'art de raconter des histoires et la pratique à la main de la broderie, relève d'un patrimoine discret car appartenant au domaine de l'intime. Ces savoirs sont directement reliés à la corporalité de l'individu, à sa chair et à son esprit. Ils ne peuvent donc être montré, tel quels, aux novices et aux non-hmong, qui pourraient ne pas en saisir la véritable valeur, qu'elle soit économique, spirituelle ou sensible. Avec ce patrimoine, ce n'est pas le pouvoir des hommes qui est mis en avant, mais l'agentivité des femmes dans l'Histoire et dans leur famille. Cette mémoire passe par la confection des objets de mémoire. Ainsi, le temps accordé à la broderie, est un temps d'acceptation, de réflexion et de reconnaissance des histoires vécues. Broder c'est raconter son histoire et panser les blessures de la mémoire. Avec leurs aiguilles, les femmes hmong referment les plaies des traumatismes et des conflits d'identité. Les cicatrices colorées ne sont pas toujours pour les Autres, ils sont avant tout pour soi, et suivent le propre cheminement mémoriel de la brodeuse.

Ce type de mémoire ethnique et comportementale s'inscrit dans les corps en modelant la femme hmong et sa manière d'être. A travers les *da neeg*, les conteurs et les brodeuses, montrent à quoi la femme idéale doit ressembler aussi bien physiquement que psychiquement. Les vêtements apparaissent aussi comme étant une seconde peau créée par les femmes pour elles-mêmes. Dans les légendes, c'est à travers ces vêtements que les femmes dévoilent toutes leurs potentialités. Les vêtements sont associés à la ruse et à la vivacité des femmes qui s'en servent comme stratégie militaire, pour échapper aux chinois ou encore pour faire des cartes. C'est dans leur savoir-faire unique que les femmes hmong trouvent des solutions. Non pas seulement pour elles, mais toujours dans l'intérêt de leur famille, de leur clan, du peuple hmong.

L'importance des liens familiaux et de la vie communautaire est par ailleurs une donnée essentielle pour comprendre comment se transmet la mémoire des Hmong. L'intérêt du

groupe est toujours mis en avant sur les intérêts personnels. Cette solidarité, considérée comme constitutive du groupe, et aussi ce qui permet sa régénération. La mémoire tient donc à souligner l'importance de cette cohésion et les récits brodés la mettant en avant sont particulièrement plébiscités.

Mais classer les mémoires des femmes ne suffit pas. Depuis le début de mon terrain, je bute contre une zone d'ombre que j'ai du mal à formuler et à éclaircir. Il s'agit, de ce que j'ai d'abord pris pour un paradoxe, et qui ressort, sans cesse. Le statut des femmes hmong est précaire, je ne peux pas remettre cela en doute. Elles doivent faire une multitude de compromis, et parfois mettre en danger leur liberté, afin de satisfaire leur famille et leur belle-famille. Mais alors, pourquoi est-ce que les Hmong ont décidé de placer leur mémoire et la transmission de cette dernière, entre les mains de femmes ne pouvant pourtant transmettre ni nom, ni clan, à leurs enfants ? Peut-on vraiment dire que la mémoire des Hmong est aux mains des femmes, simplement car c'est leur image et leurs savoir-faire, qui est privilégiée, quand il s'agit de les représenter ? Selon moi, à travers leurs savoir-faire, les femmes hmong de Guyane font plus que transmettre l'image de la femme hmong idéale. La femme hmong idéale représente le Hmong idéal et les valeurs qui lui sont associées : travail, pudeur, honneur et sens du sacrifice familial. Les hommes, en étant des êtres de l'extérieur, mettent constamment ces valeurs en danger. Ils jouent avec et risquent en permanence d'enfreindre cet idéal. A cause de leurs relations extra-clanique, interethniques (et parfois extra-conjugales), les hommes hmong se compromettent. La femme, au contraire, apparaît comme le pilier de l'ordre social. Sans femmes, pas de foyer. Sans foyer, pas de groupe. Elles sont les garantes de la perpétuation des traditions hmong, et pour cela, elles n'ont pas besoin de toutes les connaître. Le plus important étant cet idéal qu'elles portent, ces valeurs qu'elles transmettent et cette mémoire brodée, cuisinée, arrosée, racontée, collectionnée, et parfois tue. Une mémoire de pouvoir et d'abnégation.

Epilogue

Alors que j'aide May-li à casser les ramboutans, je questionne sa mère, Ya Bau, sur les chants traditionnels. Une femme du village m'a expliqué que Ya Bau en connaît de très beaux

et qu'elle est souvent appelée pour en chanter lors du Nouvel An. Avant mon départ, elle me propose de me chanter une mélopée, dans son champ de riz. J'ai déjà suivi cette famille au champ, notamment pour réaliser quelques vidéos. La mère de May-li m'invite à prendre ma caméra pour filmer sa prestation¹⁶. Le lendemain, je les accompagne donc au champ. Je commence par visiter les plantations, alors que la mère, le fils et la belle-fille sèment des salades. Puis, la chanteuse m'invite à la suivre. Elle me montre comment couper le riz. Sa fille me traduit ses paroles. Puis, elle commence à chanter la mélopée. C'est une chanson qu'elle a entendue d'une autre femme et qu'elle a modifié pour l'adapter à sa situation. La mélopée s'adresse à « une jeune fille ». Elle raconte son histoire, la fuite du Laos, le travail au champ, la rencontre avec son époux et la nécessité de quitter sa famille de naissance pour aider sa belle-famille. Le chant est lancinant, les paroles nostalgiques mais résignées. Puis, elle s'arrête de chanter, m'explique que les mélopées sont trop longues et qu'elle est vieille maintenant. Si elle m'a proposé de la filmer, c'est pour que je ramène en France son chant, pour que je montre à mes parents et aux autres *fab kis*, la « vraie vie des Hmong » et « comment travaillent les Hmong en Guyane ». Elle veut que je raconte ce que j'ai vu, que les Français sachent qui sont les Hmong. En une chanson, Ya Bau déplie devant moi les multiples mémoires que j'ai pu observer. Des mémoires tournées vers la construction d'une identité genrée, mais aussi le travail, la volonté de se faire reconnaître et l'attachement à un territoire.

Alors que nous quittons le champ, Ya Bau me prévient. De retour en France, il est possible que je rêve du champ de riz et du travail avec eux. Cela signifiera que mon esprit s'est envolé à leur rencontre, poussé par les souvenirs que j'ai laissés et par mon envie de retourner en Guyane. Car les souvenirs, comme la mémoire, tout en étant le fruit du passé, se construisent dans le présent. Car j'aurais beau raconter autour de moi l'histoire des Hmong, la mémoire des Hmong n'est pas à chercher dans les tréfonds du passé, mais dans un présent onirique, où elle se forme et se partage, quelque part entre les champs et leurs ciels.

¹⁶ Le court-métrage que j'ai réalisé à partir de cette scène, peut être visionné en suivant ce lien et en indiquant le mot de passe « LINTE2023 » : <https://photo.tcarne.fr/mo/sharing/KhQ89y19e>

Bibliographie thématique

Histoire

Adams, N. S., & McCoy, A. W. *Laos : war and revolution*. New York-London: Harper & Row, 1970.

Enwall, Joakim, *A Myth Become Reality. History and Development of the Miao Written Language*, East Asia Monographs, Stockholm, Institute of Oriental Languages Stockholm University, 1994.

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

Khamvongsa, C., & Russell, E, Legacies of war. Cluster bombs in Laos. *Critical Asian Studies*, n°41, 2009, p.281–306

Lartéguy, Jean. *La Fabuleuse aventure du peuple de l'opium*. Paris, 1979.

Lartéguy, Jean, et Dao Yang. *Le dragon, le maître du ciel et ses sept filles*. G.P., 1978.

Lis, Maiv. *Le dernier voyage: Récits de vie Hmong*, 2019.

Savina, François-Marie. *Histoire des Miao*. Deuxième édition, Société des missions-étrangères, 1930.

Mémoire

Basso, Keith Hamilton. *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert : paysage et langage chez les Apaches occidentaux*. Zones sensibles, 2016.

Bloch, Maurice. « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné ». *Enquête*. *Archives de la revue Enquête*, traduit par Françoise Lacotte et Claude Lacotte, n° 2, 2, décembre 1995, p. 59-76.

- Despret, Vinciane. *Au bonheur des morts: Récits de ceux qui restent*. Cairn, 2019.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Nouvelle édition revue et Augmentée, Albin Michel, 1997.
- . *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel, 2014.
- Hickner-Johnson, Corey. « Taking Care in the Digital Realm: Hmong Story Cloths and the Poverty of Interpretation on HmongEmbroidery.org ». *Journal of International Women's Studies*, vol. 17, n° 4, juillet 2016, p. 31-48.
- Isnart, Cyril. « Espace du passé. Évocations mémorielles et hétérotopie à Viévolà (Tende) ». *Ethnologie française*, vol. 43, n° 1, janvier 2013, p. 77-84.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Librairie philosophique J. Vrin, 1994.
- Lendon, Nigel. « Beauty and Horror Identity and Conflict in the War Carpets of Afghanistan » In Anderson, Jaynie (dir.), *Crossing cultures : conflict, migration and convergence : the proceedings of the 32nd International Congress of the History of Art*. Melbourne University Publishing, 2009, p.673-678.
- Luyat, Marion, et Tony Regia-Corte. « Les affordances : de James Jerome Gibson aux formalisations récentes du concept ». *L'Année psychologique*, vol. 109, n° 2, 2009, p. 297-332.
- MacDowell, Marsha. *Stories in Thread: Hmong Pictorial Embroideries*. Pap/Cas edition, MSU Museum, 1991.
- Nora, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Gallimard, 1984.
- Peterson, Sally. « Translating Experience and the Reading of a Story Cloth ». *The Journal of American Folklore*, vol. 101, n° 399, 1988, p. 6-22. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/540246>.
- Petit, Pierre, et Violaine Sizaire. « 8. Ce que disent les objets : réflexion sur la mémoire populaire à Lubumbashi ». *Images, mémoires et savoirs*, Karthala, 2009, p. 155-76

Patrimoine et espace

- Berliner, David. *Émotions patrimoniales*. Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Ministère de la Culture, 2013.
- . « Perdre l'esprit du lieu ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 55, 55, septembre 2010, p. 90-105.
- . *Perdre sa culture*. Zones sensibles, 2018.
- Cassin, Barbara. *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?* Autrement, 2018
- Foucault, Michel. « « Des espaces autres » ». *Empan*, vol. 54, n° 2, 2004, p. 12-19.
- Géraud, Marie-Odile. « Esthétiques de l'authenticité : Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française ». *Ethnologie française*, vol. 32, n° 3, 2002, p. 447-59.
- Gibson James, J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin, 1979.
- Ingold, Tim. *Marcher avec les dragons*. Éditions Points, 2018.
- Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Nouvelle édition, Routledge, 2011.
- Koltyk, Jo Ann. « Telling Narratives Through Home Videos: Hmong Refugees and Self-Documentation of Life in the Old and New Country ». *The Journal of American Folklore*, vol. 106, n° 422, 1993, p. 435-49. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/541906>.
- Leduc, C. *Enquêtes ethnobotaniques semi-quantitatives dans les populations hmong de Guyane*. Maîtrise de l'Université de Rennes 1, 2002.
- Lot-Falck, Eveline. « La notion de propriété et les esprits-mâtres en Sibérie ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 144, n° 2, 1953, p. 172-97. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhr.1953.6003>.
- Lowenthal, David. *The Past Is a Foreign Country*. New York, NY, 1985.
- Peleggi, Maurizio. *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*. White Lotus, 2002.
- Poirier, Jean. *Ethnologie régionale. I. Afrique, Océanie*. Éditions Gallimard, 1972.

Schandel, Willem Van. *Geographies of knowing, geographies of ignorance. Jumping scale in Southeast Asia*. n° no 20/6, 2002, p. 647-68, DOI : <https://doi.org/10.1068/d16s>.

Sperber, Dan. *La contagion des idées: théorie naturaliste de la culture*. Edition Odile Jacob, 1996.

Verhaege-Gatine, Nathalie. « Passé le pont, vous êtes au Laos: les Hmong en Guyane ». *Hommes & migrations*, vol. 1234, n° 1, 2001, p. 72-75.

Religieux, politique et changements sociaux

Barth, Frederik dir., *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitet Forlaget, Bergen, Oslo ; George Allen & Unwin, Londres, 1969.

Gluckman, M. « Gossip and Scandal ». *Current Anthropology*, vol. 4, n° 3, 1963, p. 307-16.

Hassoun, Jean-Pierre. *Hmong du Laos en France: changement social, initiatives et adaptations : de l'autre côté du monde*. Presses universitaires de France, 1997.

Martres, Jean-Pascal, et al. *Coutumes et droit en Guyane: Amérindiens, Noirs-Marrons, Hmong : actes du colloque de Cayenne 25, 26 et 27 juin 1992*. Économica, 1993.

Monfret, Anne-Laure. « Introduction ». *Comment ne pas faire perdre la face à un Chinois*, vol. 2e éd., Dunod, 2015, p. 1-10.

Moréchand, Guy. *Le chamanisme des Hmong*. Université de Paris - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1968.

Perrin, Michel. *Le chamanisme*. Presses Universitaires de France, 2017.

Piers, Kelly, « L'art de ne pas être lisible », *Terrain*, mis en ligne le 06 novembre 2018, consulté le 23 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/17151>

Saladin d'Anglure, Bernard. *Etre Et renaître Inuit, Homme, Femme Ou Chamane*. Le Langage des contes, Gallimard Paris, 2006.

Scott, James Campbell. *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*. Éditions du Seuil, 2013.

Transmission, techniques et savoir-faire

- Adell-Gombert, Nicolas. « Chapitre 3 - Savoirs ignorés, savoirs exposés ». *U*, 2011, p. 109-52.
- Berliner, David. « Anthropologie et transmission ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 55, 55, septembre 2010, p. 4-19
- Billeter, Jean-François, *Un paradigme*, Paris, Éd. Allia, 2012.
- Bril, Blandine, Roux, Valentine, « Le geste technique : réflexions méthodologiques et anthropologiques », *Revue d'Anthropologie des connaissances, Technologies /Idéologies / Pratiques*, 2002
- Buley-Meissner, Mary Louise. « Stitching the Fabric of Hmong Lives : The Value of Studying Paj Ntaub and Story Cloth in Multicultural Education ». *Hmong and American: From Refugees to Citizens*, St Paul: Minnesota Historical Society Press, 2012, p. 233-69.
- Cohen, Erik. « The Hmong Cross: A Cosmic Symbol in Hmong (Meo) Textile Designs ». *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 14, 1987, p. 27-45.
- Court, Martine. *Incorporation*. La Découverte, 2016.
- Fine, Agnès. « A propos du trousseau : une culture féminine ? » *Une histoire des femmes est-elle possible?*, 1984.
- Ingold, Tim. « From the transmissions of representations to the education of attention », in Harvey Whitehouse (dir.), *The Debated Mind. Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Oxford / New York, Berg, 2001.
- Vallard, Annabelle. « 6 - De la jupe à la femme. Tissage, vêtements et subjectivation au Laos ». *Les objets ont-ils un genre ?*, Armand Colin, 2012, p. 105-20
- Vang, Veronica Pajtagw. «Tools of Perpetuation and Empowerment: The Influences of Dab Neeq and Paj Ntaub on the Construction of Identity and Gender Roles among Hmong/Hmong American women ». University of Colorado, 2013.

Verdier, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière.*

Gallimard, 1997.

Warnier, Jean-Pierre. *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts.*

Presses Universitaires de France, 1999.