

**Deux à trois choses apprises chez les Tampuan à Ratanakiri  
dans le nord-est du Cambodge**

Frédéric Bourdier, IRD/UMR 912 – SE4S

J'ai rencontré et vécu avec les Tampuan en 1994, et je suis resté près d'un an dans le même village. J'y suis parti puis revenu régulièrement jusqu'à ce jour, pour de durées allant de quelques semaines à plusieurs mois. La région est plus accessible, le village a grandi, l'environnement social et économique a changé et ma manière d'appréhender les populations locales a également évolué.

Comme dans d'autres régions où j'ai vécu et travaillé (Inde méridionale, Amazonie, piémont cambodgien), j'ai rencontré, comme chacun d'entre nous on pu le faire, des interlocuteurs, tissé des relations d'amitiés et développé des relations de proximité. Je me suis parfois impliqué quand une demande s'exprimait et quand j'étais en mesure de le faire. Les premières demandes concernaient des questions de santé (j'avais des médicaments antipaludéens et d'autres plus anodins que je donnais pour des affections bénignes ; parfois j'organisais les secours en faisant venir les services médicaux provinciaux), tandis qu'un autre type de demandes émises par les habitants et dirigées vers les autorités administratives, consistait à formaliser leurs attentes.

Cette implication ne consistait pas en une intervention, à la manière de celles réalisées par les ONG, mais revenait plutôt à un échange de service, dans la mesure où la société en question mettait en exergue les valeurs de solidarité, d'échange et de troc. Ainsi, lors des sacrifices annuels et au cours des fréquentes festivités qui jalonnent le cycle agricole, je contribuerais à fournir ma part comme tout le monde et participais aux rituels (lorsque cela m'était demandé) où l'on commençait d'ailleurs à m'assigner un rôle.

On peut dire qu'être concerné par ce qui arrivait, ainsi que montrer et partager le souci de la communauté villageoise n'étaient pas des options stratégiques mais des conditions sine qua non d'intégration au sein de la vie villageoise. Sans cela, grand était le risque de se

distancier, d'être écarté d'un certain nombre d'événements, et donc d'être dans l'incapacité de pénétrer la totalité des arcanes sociaux.

A ce titre, une attention spéciale est portée au réel, à l'histoire et à l'acteur. C'est aussi bien un choix méthodologique qu'une contrainte qui s'impose pour saisir les événements sociaux comme des processus et qui se présentent tels pour les personnes que l'on fréquente. Par exemple, dans la société tampuan, la place accordée à l'histoire récente mais aussi ancienne est fondamentale. On est loin d'une société « froide » en suspension dans le temps. D'un côté, il y a le traumatisme de 30 ans de guerre civile qui retrace, tristement, les premiers contacts entre les populations d'essarteurs et les Khmers, les Américains et les Vietnamiens. On est loin du mythe : on rentre de plein pied dans la reprise des épisodes traumatiques du passé pour mieux saisir le présent, pour en saisir les connaissances sur l'impact vis-à-vis de l'environnement, mais aussi pour apprendre à mieux se mobiliser et se défendre contre certaines apories du développement économique imposé.

La notion d'acteur ne peut également être éludée car certains individus au sein de la microsociété tampuan ont des fonctions spécifiques et occupent des positions originales. Ils participent de ce fait au bon déroulement de la vie en communauté, et il en est qui ont pour mission et devoir de veiller au maintien de l'harmonie des lois qui régissent les rapports entre humains et non humains.

Le passage du singulier (avec ses composantes que sont le réel, l'acteur et l'histoire) au global, comme le rappelle Alban Bensa (2006 : 9) donne la porte ouverte à un travail de décontextualisation qui porte en lui le problème d'extraire arbitrairement les faits sociaux des contingences dont ils sont indissociables. Mais si la méfiance envers cette démarche est légitime, est-il pour autant réaliste de dénier l'existence d'autrui et battre en brèche la notion d'altérité. Selon les tenants de l'anthropologie critique, tout se passe comme si à partir du moment où l'on évoque l'altérité on éludait la temporalité, le contexte.

Ma modeste contribution à l'étude de quelques peuples des forêts m'a appris que ces

deux termes n'étaient pas exclusifs ni antithétiques. Au contraire, la mise en avant de la temporalité est obligatoire puisque ces populations sont irrémédiablement dans l'Histoire : leur histoire à eux (qui peut être recomposée, manipulée, mais aussi truffée de contingences réelles) assortie de leur passage dans l'histoire du monde.

Une histoire du monde envers laquelle ils sont éminemment attentifs. Ce rapprochement avec le monde extérieur a-t-il pour effet de réduire à l'illusion toute référence à l'altérité ? Je n'en suis pas convaincu et les démonstrations qui corroborent cet état de fait ne m'ont pas convaincu également. Je vais illustrer ceci en mentionnant un exemple, qui d'ailleurs s'observe dans de nombreuses autres sociétés à tradition orale, et qui montre en quoi l'interrelation éveille le sentiment d'unicité auprès gens avec qui nous entretenons des liens.

Mon interaction eut des retentissements sur les populations qui avaient accepté de m'accueillir : chez les Tampuan au Cambodge, que personne n'avait étudié ni partagé leur vie, mon comportement « anthropologique » à partir d'enquêtes systématiques a incité des villageois à s'interroger sur eux-mêmes et j'en ai vu certains prendre une certaine distance vis-à-vis de leur repères culturels. Je n'étais pas le déclencheur car les événements récents (développement, guerre, conflits, invasion) avaient déjà ébranlé les certitudes jadis partagées par les membres du groupe social, mais ma position d'extériorité, combiné avec une intériorité partiellement et progressivement acquise, me plaçait, aux yeux des villageois, en interlocuteur privilégié pour leur donner à rendre compte du processus de mondialisation et d'accélération des échanges.

Au départ, j'étais parvenu, non sans peine, à expliquer le plus clairement possible les raisons qui motivaient ma venue, mais très vite on m'assigna un nouveau rôle qui consistait à répondre aux questionnements sur l'évolution des conditions de vie. Là-bas, et à ce moment-là (1994), régnait ce sentiment qu'il fallait s'adapter et comprendre, autant que faire se peut, pour survivre. Les rebelles khmers rouges sillonnaient encore la région, tentaient d'embrigader de force de nouvelles recrues et il fallait s'en défendre. D'un autre côté le gouvernement cambodgien renaissant commençait à déployer sa

structure administrative et mettait en place les premiers projets de développement. La nécessité requise pour assurer la défense envers les guérilleros et ce rapprochement avec la nouvelle bureaucratie n'était pas nouvelle, et les témoignages des bribes du passé en témoignaient. Mais elle accélérât inéluctablement.

C'est ainsi que certains phénomènes envers lesquels je ne prêtais guère attention au début se sont progressivement transformés en indices incontournables permettant de mieux cerner la culture locale. Notons que quand j'emploie le mot culture, c'est en référence aux dynamiques des relations sociales abordées dans leur singularité.

Plus précisément, la façon dont les Tampuan regardaient le monde extérieur à travers leurs propres catégories devint, aux yeux du jeune ethnologue que j'étais, révélateur de la vision qu'il portait sur le monde. Tout commença dès le début : alors que je posais, en bon enquêteur de terrain, maintes questions sur des thèmes qui me paraissaient saillants et vitaux pour cerner leur société (organisation sociale, système de parenté, relation avec l'environnement naturel, mythologie couplée avec évocation interprétation de l'histoire récente), mes informants commencèrent à me retourner ces mêmes interrogations, puis en introduisirent d'autres complètement différentes. Non pas par simple curiosité ou distraction, mais par volonté de resituer le monde qui les entoure et, le cas échéant, de se positionner afin de remettre en question certains de leurs fondements qui jusqu'à présent leur semblaient inébranlables. Il va sans dire que je ne fus pas le seul moteur déclencheur de ce revirement. Nombreux étaient les Tampuan qui à avoir été en contact avec la population khmère des vallées, nombreux étaient ceux qui avaient vécu les vingt années de guerre civile qui ravagèrent le pays, nombreux également étaient ceux qui se montraient désireux de connaître et de saisir l'impact des techniques modernes sur le devenir-monde. Mais cette fois-ci, ils avaient quelqu'un de disponible à portée de main. A partir de ce moment il n'y eut plus d'informateurs, mais des collaborateurs.

Tout cela procurait du sens et de l'utilité pour les Tampuan. Ils savaient fort bien qu'ils ne pourraient plus de nouveau fuir dans la forêt pour se soustraire aux intempéries du monde moderne, ni s'écarter des peuples voisins qu'ils préféraient autrefois regarder avec

méfiance. Sommes toutes, cette interrogation vis-à-vis de l'Autre - un Autre que je représentais d'autant plus que j'étais devenu leur ami et leur confident - avait non seulement pour objet d'accumuler de nouvelles connaissances (que je ne pouvais, au demeurant, pas toujours honorer étant donné mon incompetence : comment vole un avion ? de quelle manière se transmettent les ondes de radio ? pourquoi se déclenche un tonnerre ?), mais de distinguer si un transfert de savoirs demeurerait possible et pensable, sans pour autant reléguer les logiques de pensée vernaculaires dans un boîte de Pandore.

Ce que l'on apprend de l'Autre, à travers cette notion d'échange, tourne ainsi autour de deux choses. Il y a tout d'abord ce qui constitue le substrat inaliénable de sa propre culture et qui représente un patrimoine irremplaçable. Encore une fois, introduire l'histoire ne revient pas à écarter l'hypothèse de la diversité humaine avec une culture qui lui est propre. Une référence à la culture n'a d'autre objet qu'autoriser la remise en question de l'altérité, de la sonder et de la jauger. Rien que ça vaut la peine que l'on s'y attarde.

Le propos n'est pas ici de revendiquer un exotisme qui instaure une pluralité d'altérités sous la bannière d'une pensée sauvage ni encore moins d'ériger une barrière entre le monde de la raison maîtrisée et celui du mythe. Le propos consiste à retrouver, si elle existe, la richesse de la diversité culturelle humaine en faisant ressortir des formes de pensée et d'actions symboliques à partir de groupes ethniques sur lesquels nous nous penchons. Il y a néanmoins, comme je l'ai déjà dit, un nombre de précautions méthodologiques à respecter : induire la place de l'acteur, resituer les conditions d'émergence des faits sociaux à travers l'histoire, contextualiser et, surtout, ne pas chercher impunément à amalgamer les particularités culturelles à des curiosités irrationnelles du moment.

A ce titre, l'identification des formes de rationalités (je mets expressément ce vocable au pluriel) constitue, pour moi, une des entreprises majeures du travail anthropologique : elle peut montrer comment différentes rationalités se chevauchent et cohabitent au sein d'une

même culture. Je me souviens de cette astrologue indien réputé qui faisait référence à la danse de Parvati pour expliquer dans sa totalité la marche du monde et le fonctionnement de l'univers. Elle montre aussi l'extrême diversité des enchevêtrements qui, au bout du compte, reflètent l'altérité. Quand je dis altérité, je n'évoque pas le mystérieux, l'incommensurabilité ou l'autre incernable mais je pense à l'autre, issu d'une autre culture, dont il s'agit de déceler les mécanismes et les rouages de fonctionnement à travers les institutions qui les couvrent.

Ceci n'est pas une fascination pour l'altérité qui tend à faire de notre discipline « une banque de rêve », mais une reconnaissance de la possibilité d'un autre qui ne peut se saisir uniquement en fonction de nos catégories d'entendement. Avec, en arrière plan, la précaution de ne pas valider le vain projet consistant à identifier des systèmes qui résistent à l'épreuve du temps.

Il y a ensuite cette manière de défier le temps, l'espace et les autres. Une posture que les Tampuan développèrent patiemment, certes non pas tous unanimement ni de la même manière, afin de poser les jalons de ce qui constitue leur identité en perpétuelle construction et en constant devenir : une identité qui repose sur des logiques et valeurs très particulières qui scellent l'existence et impriment la quotidienneté, sans pour autant être étanche à ce qu'ils perçoivent comme les aurores du présent à naître.

Cela m'amène à estimer que l'ethnologue n'est pas le porte-parole pur et dur d'une culture. Sa mission ne consiste pas à les enfermer, les protéger aveuglement. Plus que jamais de nos jours, ce qui compte, c'est le devenir, le futur des sociétés, comme celles des Tampuan au Cambodge, des Tamouls en Inde ou des Waiampi au Brésil, qui tous expriment manifestement, et naturellement j'ai envie de dire, un besoin de survivre en tant que communauté, tout en bénéficiant de nouveaux apports qu'ils estiment avantageux venant de l'extérieur.

Ils vivent comme nous dans la contemporanéité et celle-ci, là encore, peut prendre des formes variées. Pris dans ce contexte, l'étude des choix auxquels procède le groupe constitue une porte d'entrée intéressante et constructive puisque ces sélections ne sont pas

neutres et relèvent du sens social accordé à tel phénomène, événement.

Vous avez remarqué que j'emploie indifféremment ethnologie et anthropologie. Rentrer dans une analyse critique de la terminologie est certes intéressant mais ne constitue pas la propos de notre panel. Je voudrais juste faire une remarque. Dans sa conclusion sur « l'anthropologie aujourd'hui » en 1953, Kroeber exprimait le vœu de laisser tomber le terme ethnologie, dont le propos tendrait à disparaître en raison de la disparition des cultures primitives (sans lien avec l'état-nation), de l'impossibilité de faire des comparaisons et classifications, et de la tendance à dévier sur des généralisations spéculatives (Kroeber, 1953). L'auteur entendait aussi promouvoir l'ethnologie avec l'histoire culturelle et, une fois établie, dégager un processus à l'œuvre et « généraliser l'histoire de la culture à travers ses facteurs causals » : c'était un retour au programme de Franz Boas.

Depuis, les avis se sont diversifiés, ont évolué en raison de la « grande transformation » à laquelle se réfère Karl Polanyi. (1944). Mais il est vrai que l'existence de cultures originelles sans lien avec l'Etat existe, même si elle relève de l'exception (en Amazonie au Brésil, un peu – mais à petite échelle – en Asie du Sud-Est).

Quoiqu'il en soit, si aucune culture n'est pas touchée, cela ne veut pas dire que tous les membres sont automatiquement touchés de la même façon. En ce sens, on peut dire qu'il y a plusieurs micro-cultures au sein d'une culture donnée. Cette prochain mélange accéléré, inéluctable, ne signifie pas uniformisation ni même homogénéisation ou encore disparition. Certes, des sociétés peuvent atteindre des points de rupture et se trouver entièrement absorbées, mais d'autres comme celle des Tampuan et de leurs voisins perdurent en innovant, empruntant mais aussi en résistant à certains effets de domination économique et politique. Il n'y a pas une histoire, comme celle jadis pensée par les évolutionnistes, mais des séries et des tranches d'histoire et j'ai toujours constaté leur vivacité à la fois dans le discours et dans les pratiques. A nous donc de continuer à de les restituer dans un contexte de relations interethniques.

Ceci nous amène à dire un mot sur l'ethnographie collaborative et l'anthropologie interprétative, une manière de regarder qui, à ma connaissance, ne s'est pas solidement développé en France mais dont l'américain Eric Lassiter (2005) est un des tenants. Au départ, Marcus et Fischer affirmaient que l'anthropologie interprétative fournissait un contexte pertinent pour remédier à ce qui est appelé « la crise de la représentation ». (1999). Avec la reconnaissance d'un nouveau champ bien plus « complexe » (dans lequel les cultures non touchées n'existent pratiquement plus, les anthropologues et leurs interlocuteurs sont plus interconnectés politiquement, socialement, économiquement et intellectuellement dans l'économie politique globale, et en fonction des nouveaux et changeantes directions avec de nouvelles stratégies), les ethnographes interpréteurs revitalisent l'expérimentation avec des formes ethnographiques qui doivent amener à une anthropologie plus en phase avec l'actuel tout en maintenant la promesse de représenter authentiquement les différences culturelles. Ils doivent répondre au monde ainsi qu'aux conditions intellectuelles qui le sous-tendent.

Dans ce cas, les auteurs insistent sur le dialogue en tant que clé métaphore (et non plus en tant que texte métaphore comme le préconisait Geertz en 1973). C'est un processus actif de communication avec une autre culture : c'est une double réorientation effectuée sous une double dimension : les processus sont nécessaires à la fois pour la communication interne au sein d'un système culturel et externe entre le système et le sens.

Dynamique de créativité, soulignée par Marcus encore, en ce sens que l'auteur et ses « consultants » se confrontent et interagissent de façon créative, produisant ainsi un nouveau phénomène de Soi et de l'Autre, qui deviennent interdépendants. Parfois s'accommodant, parfois se remettant en question. C'est cette méthode, toute nouvelle pour moi cette époque, que les Tampuan m'ont appris à développer.

Cette démarche, constructive et prometteuse, permet de mettre sur le tapis différentes voix (de gens) dans le texte, afin d'encourager une lecture à partir de différentes perspectives : ainsi diverses narrations, même si pas forcément représentatives, peuvent être divulguées. C'est la notion d'interactivité qui prédomine dans le rapport avec nos interlocuteurs qui deviennent alors, comme je l'ai dit, de collaborateurs.



Connaissance *No(s) Limit(es)*, Premier Congrès de l'Association Française d'Ethnologie<sup>9</sup> et d'Anthropologie (AFEA), 21-24 Septembre 2011, EHESS, Paris, [www.asso-afea.fr](http://www.asso-afea.fr)

### Références bibliographiques

GEERTZ Clifford, 1973 - *The interpretation of cultures*, New York: Basic [Institute for Advanced Study, Princeton], 476 p.

KROEBER, 1953 - Concluding Review in: Sol. Tax and others (eds), *An Apraisal of Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 357-376.

LASSITER Luc-Eric, 2005 – Collaborative Ethnography and Public Anthropology, *Current Anthropology* 16(1): 83-106.

MARCUS George & FISCHER Michael, 1996 - *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, 194 p.

POLYANI Karl, 1944 - *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, First Beacon Paperback edition published in 1957, 305 p.