

# Des catastrophes naturelles au désastre humain

Conséquences et enjeux de l'aide humanitaire  
après le tsunami et le cyclone Nargis  
en Thaïlande et Birmanie



**IRASEC**

**IRASEC - Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine**  
**IRASEC - Research Institute on Contemporary Southeast Asia**

29 Sathorn Tai Road, Bangkok 10120, Thailand  
Tel (+66) 026 27 21 80 - Fax (+66) 026 27 21 85  
[www.irasec.com](http://www.irasec.com)

ISBN 978-611-90282-1-0

**DES CATASTROPHES NATURELLES  
AU DÉSASTRE HUMAIN  
CONSEQUENCES ET ENJEUX DE L'AIDE HUMANITAIRE  
APRES LE TSUNAMI ET LE CYCLONE NARGIS  
EN THAÏLANDE ET BIRMANIE**

Couverture et mise-en-page : Mikael Brodu  
Cartes : Maxime Boutry & Olivier Ferrari

ISBN 978-611-90282-1-0

© IRASEC, Juin 2009

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted, in any form or means, without prior permission of the author or the publisher. The opinions expressed in these papers are solely those of the author(s).

Une collection dirigée par Benoit de Tréglodé

**Des catastrophes naturelles au désastre humain**  
**Conséquences et enjeux de l'aide humanitaire après le tsunami**  
**et le cyclone Nargis en Thaïlande et Birmanie**

Maxime Boutry & Olivier Ferrari

Carnets de l'Irasec / Occasional Paper n°10 – 2009



L'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (USR 3142 – UMIFRE 22 CNRS MAEE) s'intéresse depuis 2001 aux évolutions politiques, sociales et environnementales en cours dans les onze pays de la région. Basé à Bangkok, l'Institut fait appel à des chercheurs de tous horizons disciplinaires et académiques qu'il associe au gré des problématiques. Il privilégie autant que possible les démarches transversales.

*The Research Institute on Contemporary Southeast Asia (USR 3142 – UMIFRE 22), based in Bangkok, Thailand, calls on specialists from all academic fields to study the important social, political, economic and environmental developments that affect, together or separately, the eleven countries of the region (Brunei, Burma, Cambodia, Indonesia, Lao, Malaysia, The Philippines, Singapore, Thailand, Timor-Leste and Viet Nam).*

### LE CONSEIL SCIENTIFIQUE DE L'IRASEC

- Jean BAFFIE, CNRS, IRSEA
- Bénédicte BRAC de la PERRIERE, CNRS, EHESS
- Sophie BOISSEAU du ROCHER, Centre Asie
- Jean-Raphaël CHAPONNIERE, CNRS, AFD
- Christian CULAS, IRASEC CNRS
- Gilles DELOUCHE, INALCO
- Jean-Luc DOMENACH, CERI, Réseau Asie
- Evelyne DOURILLE-FEER, CEPII
- Stéphane DOVERT, MAE
- Frédéric DURAND, Université de Toulouse
- Alain FOREST, Paris VII
- Guy FAURE, IAO
- Michel FOURNIE, INALCO
- Charles GOLDBLUM, Ecole d'architecture de Paris
- Christopher GOSCHA, Université de Montréal
- Yves GOUDINEAU, EFEO, AFRASE
- Andrew HARDY, EFEO, Hanoi
- Jacques IVANOFF, IRASEC CNRS
- François LAGIRARDE, EFEO Bangkok
- Christian LECHERVY, MAE
- Arnaud LEVEAU, IRASEC
- LE Huu Khoa, Université de Lille
- Charles MAC DONALD, CNRS
- Rémi MADINIER, IRASEC CNRS
- Philippe PAPIN, EPHE
- François RAILLON, CNRS, EHESS
- Jean-François SABOURET, CNRS, Réseau Asie
- Christian TAILLARD, CNRS LASEMA
- Hugues TERTRAIS, Université de Paris VII
- Benoît de TRÉGLODÉ, IRASEC
- Marie-Sybille de VIENNE, INALCO

# Sommaire

<b>Introduction</b> .....	7
<b>1<sup>ère</sup> partie - De l'urgence au développement, les moyens et conséquences d'une ingérence</b> .....	15
<b>1 - La phase d'« Early Recovery », l'implantation des projets a long terme</b> .....	15
En Birmanie, un entrisme politisé .....	18
Des enjeux économiques et fonciers .....	22
<b>2 - La création de « communautés » : l'atomisation sociale de la région</b> .....	27
Une cartographie imaginaire .....	27
Les « communautés indigènes » <i>versus</i> les « villages civilisés », les Moklen deviennent des appâts .....	30
Le morcellement de la société moklen en communautés : l'exemple de Tung Dap .....	37
Les communautés après le cyclone .....	42
Un cercle vicieux : les ONG et les kyé'zu'shin dans le delta de l'Irrawaddy .....	46
<b>3 - Standards et indicateurs comme canevas d'un monde à refaire</b> .....	53
Les conséquences d'une scolarisation forcée .....	56
L'imposition du pouvoir d'achat et la déstructuration sociale .....	64
La longévité, une quête universelle ? .....	68
<b>4 - Des cultures dévalorisées par leur valorisation</b> .....	72
La culture mise en vente, l'exemple du bateau moken .....	75
<b>5 - Autodétermination ou nouvelle dépendance ?</b> .....	77
<b>6 - Des stratégies différentes pour répondre au même problème</b> .....	83

<b>2eme partie - Des enjeux que les catastrophes révèlent.....</b>	<b>87</b>
<b>1 - Les racines de la démarche.....</b>	<b>87</b>
<b>2 - En Thaïlande, un outil de contrôle du territoire et de la population.....</b>	<b>92</b>
<b>3 - La Birmanie, la communauté internationale et les ONG .....</b>	<b>99</b>
Reconstruction et contrôle des populations .....	99
Endettement social : gouvernement birman vs ONG .....	101
L'aide et son ombre politique : un outil de contrôle sur, ou pour le gouvernement birman ? .....	103
<b>Conclusions : l'implémentation d'une idéologie dans l'aide humanitaire en réponse aux catastrophes naturelles, une genèse holiste du monde .....</b>	<b>110</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>113</b>
Encart 1: la veuve et l'orphelin .....	16
Encart 2: Birmanie : posséder son bateau ou être employé ? .....	21
Encart 3: Thaïlande : le temple de Kura Buri raconté par un Moklen (extrait de bourdon et al. 2007) .....	31
Encart 4: Thaïlande : des dons qui endettent les Moklen.....	65

# Introduction

Le tsunami de 2004 et le cyclone Nargis de 2008 qui, à près de quatre ans d'intervalle, ont touché l'Asie du Sud-Est ont donné lieu à la mise en place de centaines de projets humanitaires et de développement. Ils ont apporté de profonds bouleversements dans la région en révélant une multitude d'enjeux, qu'ils soient politiques, économiques ou culturels. Néanmoins, sur le terrain et dans les rapports et propositions d'action ces projets visaient bien entendu à aider les victimes des catastrophes, rendues vulnérables par les éléments naturels. Là où tout était détruit, il fallait reconstruire mais, rapidement, nous nous sommes rendu compte qu'il ne s'agissait pas uniquement d'une reconstruction, mais plutôt d'une véritable construction : à l'urgence suit le développement, auquel des dizaines de milliers de personnes se sont retrouvées confrontées du jour au lendemain. La question se pose donc : un développement pour qui et pourquoi ?

En observant la mise en place des actions dès le début, nous avons pu constater que les valeurs soutenues par les projets et la façon dont fonctionnait la réalité locale, complexe et efficace, n'étaient pas compatibles et que, dans certains cas, les conséquences de ces politiques de développement allaient devenir à leur tour catastrophiques, aboutissant à la création de citoyens de seconde zone n'ayant aucun autre choix que de se plier à la volonté de l'Etat et des ONG.

Il s'agit ici d'observer les conséquences qu'a pu apporter une aide trop intéressée, mais aussi d'en comprendre les raisons. Pourquoi tant d'ONG ou d'organismes de développement, en voulant aider les victimes, les ont accolées à une précarité qui, si elle n'est pas toujours économique, touche néanmoins à la conscience et l'expression de leur identité ?

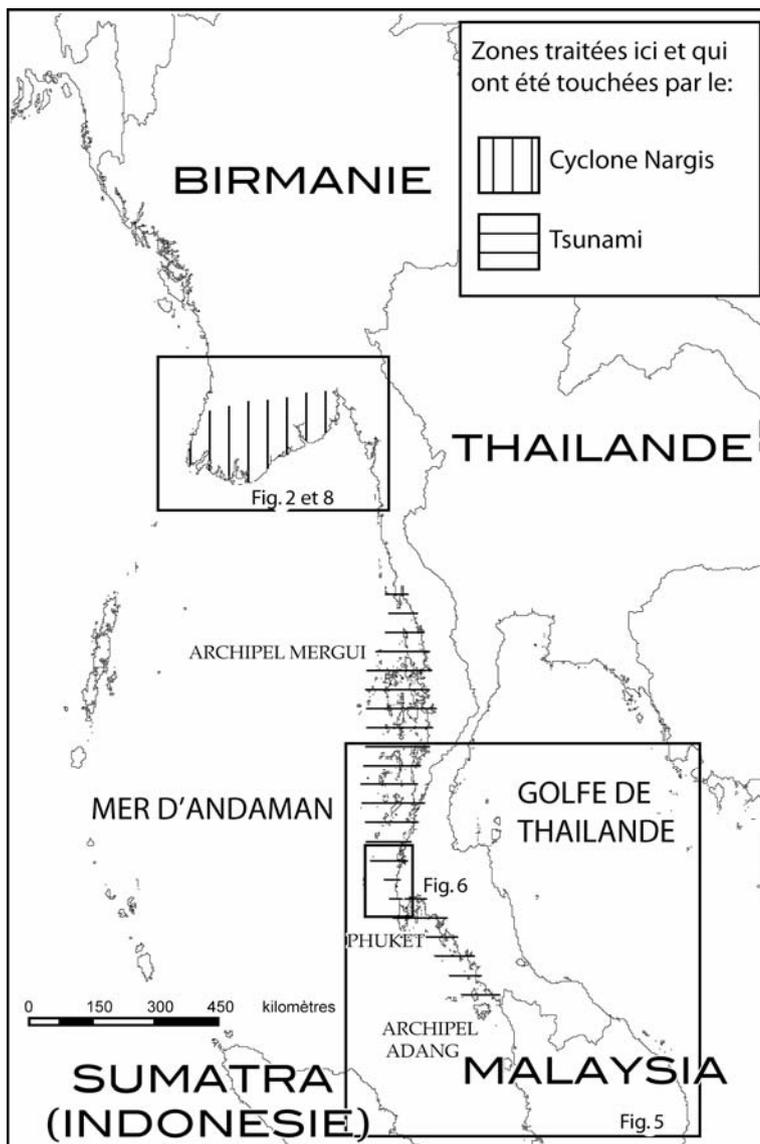


Figure 1: Zones touchées par le Tsunami de 2004 et le cyclone Nargis qui sont traitées dans le texte. La localisation des cartes suivantes est aussi indiquée

Le débat critique sur l'aide humanitaire et le développement n'est pas nouveau, il a fait l'objet de nombreux travaux de la part de chercheurs, bien sûr, mais aussi d'anciens « développeurs » ayant pris conscience des questionnements qui peuvent surgir face à une démarche a priori considérée comme étant universellement bien fondée : aider son prochain.

Néanmoins, dans la grande majorité des cas, ce débat se fait à l'intérieur d'un canevas qui ne questionne pas l'objet du développement, mais plutôt celui des méthodes appliquées et de la vision qu'ont les uns et les autres de ce concept et de ses limites.

A l'intérieur de la « culture » de l'humanitaire (Kampe, 1997a), complexe et hiérarchisée, se distinguent et s'opposent souvent les bailleurs, les agences étatiques, petites et grandes ONG et enfin, les chercheurs et les développeurs. Les cas du tsunami et du cyclone ne font pas exception. Le discours de fond reste néanmoins empreint d'une conviction qui oscille entre l'inévitabilité et la nécessité du développement, que celui-ci soit « participatif » ou imposé, et c'est dans les flous existants entre ces termes que s'installe la discussion. Pourtant, celle-ci doit être considérée en aval du problème, ce n'est pas la vérité du développement qui est remise en cause, mais ses modalités. Car, dans une conception où la mondialisation est définie comme un concept universel et surtout inévitable, qui réunit idéalement sous un même credo les peuples du monde entier, toutes croyances et origines confondues, la distinction entre « nous » et « les autres » s'opère par le filtre de critères qui sous-tendent le développement.

Après le tsunami, mais aussi après le cyclone Nargis, le discours de fond qui a présidé à la mise en place de projets de développement, qu'il s'agisse de petits projets locaux ou de programmes internationaux du PNUD, était étroitement lié à la pensée économique libérale : attribution de terrains, organisation ou réorganisation des petites économies locales, formation des bénéficiaires à des activités économiques.... Il s'agit d'une action prolongeant une pensée dirigée vers la création d'une économie « unique ». Il est basé sur l'existence des Etats modernes considérés comme les uniques étalons de référence, et, en conséquence, sur les moyens que ceux-ci se donnent pour intégrer et contrôler leurs populations ; c'est le cas, par exemple, de la Thaïlande. Au même titre, la

mise en place de projets dans des Etats qui ne suivent pas le sillon de la mondialisation se fait dans une optique qui, loin de n'impliquer que les « populations cibles », devient un instrument de critique de la mauvaise gouvernance ; ceci a été flagrant après le cyclone Nargis en Birmanie.

Il s'agit donc, à grande échelle, d'installer un développement économique et politique pour organiser et classer le monde selon un modèle basé sur les lois du marché :

*« Traditional development theory holds that development is primarily a function of capital investment and that the greater the flow of capital from wealthy countries to poor countries, the more rapid the development of the latter. »*

Korten (1987 : 146)

Mais le discours économique et politique suffit-il à désigner les contours idéologiques du développement ? Il semblerait que non, au vu de l'énormité des moyens qui ont été mis en œuvre après le tsunami pour aider les Moklen, quelques milliers de semi-nomades du sud de la Thaïlande dont le mode de vie ne correspond pas aux canons fixés par l'Occident. En effet, ceux-ci ne constituent qu'une fraction économiquement négligeable de la population et occupent un territoire (la mangrove) peu intéressant du point de vue industriel ou touristique. Il sera question d'eux plus loin, mais il est d'ores et déjà intéressant de signaler qu'après le tsunami (et encore aujourd'hui) ils ont été le centre d'intérêt, non seulement des projets de développement, mais aussi d'églises évangélistes déterminées à les convertir au christianisme. Dans le cas du prosélytisme missionnaire, le but idéologique est évident, mais il est légitime de se demander si une telle profusion de moyens par les développeurs laïques pour une si petite population ne reflète pas un fond idéologique dont le côté « économique », tout en étant pertinent, n'est que l'aspect rationnel et l'outil principal justifiant toute intervention. En d'autres termes, est-ce que les facettes de l'altérité que le développement veut supprimer (la pauvreté, l'injustice sociale, comme perçues par le modèle occidental) forment vraiment l'objet des motivations qui président, à tous les niveaux, à la mise en place des projets ?

De plus, il convient de se demander pourquoi et comment une telle énormité d'actions, qu'elles soient missionnaires ou de développement, ont été favorisées par le gouvernement thaïlandais après le tsunami ; ne s'agissait-il pas de se débarrasser d'une population « différente » dont le « sous-développement » avait fait surface pendant la catastrophe ? Une réalité gênante pour un « tigre asiatique » prônant la modernisation.

Il convient de distinguer plusieurs échelles au sein du mouvement humanitaire et des politiques de développement. Les actions des ONG sur le terrain ne sont souvent que la partie émergée de l'iceberg idéologique qu'est le développement, entretenu par les instances internationales, principalement occidentales. Ainsi, les dites organisations non gouvernementales restent majoritairement financées (sur la base d'appel à projets de la part des bailleurs) par l'Europe (ECHO et Europaid), le fonds de développement américain USAID, son homologue australien AUSAID, etc., et doivent donc fonctionner selon leurs critères. Il n'y a finalement que très peu d'organisations qui fonctionnent uniquement sur des fonds privés. On imagine facilement alors que derrière l'action humanitaire et le développement, ne serait-ce que dans un pays comme la Birmanie où les enjeux politiques pour la communauté internationale sont nombreux et complexes, des idéologies, des visions du monde projetées par les grandes puissances actuelles filtrent inévitablement à travers la constitution des projets.

Quand nous assistons à la mise en place de projets dont les conséquences sont la marginalisation et la paupérisation des bénéficiaires, malgré le fait que les indicateurs utilisés par les ONG montrent des résultats positifs (nous verrons l'exemple du village de Tung Dap), nous sommes en droit de nous demander s'il n'y a pas un écart entre les conditions qui assurent un bien-être aux destinataires, comme perçu par eux, et les conditions assumées par l'humanitaire comme nécessaires. Ainsi, pour pouvoir mettre en place de tels projets, ne faut-il pas tout simplement ignorer la complexité de la réalité locale ?

L'observation de ce qui s'est passé dans le sud de la Thaïlande après le tsunami de 2004, et qui continue aujourd'hui encore, nous permet de nous questionner sur cet aspect particulier : l'ignorance qui caractérise les développeurs quant à l'environnement culturel dans lequel ils

agissent. S'agit-il d'un présupposé nécessaire à l'établissement de projets de développement ?

Cette ignorance semble être la condition qui permet cette vision « de haut en bas » caractéristique des projets mis en place. Ceci permet aux « droits » de devenir des « devoirs », intégrant ainsi tout le monde de la même façon, sans distinctions d'aspects particuliers d'une intégration préexistante. De cette façon, aucun choix n'a vraiment été laissé aux victimes, car chaque aspect de leur vie, de leurs pratiques sociales qui est en désaccord avec la vision occidentale ou urbaine du bien-être a été d'emblée considéré comme un champ d'action<sup>1</sup>.

Cette perception des besoins revient à penser que si une société « traditionnelle » (par opposition à une société dominante) n'est pas intégrée, c'est par manque de moyens et non pas à cause de facteurs culturels et identitaires définissant une idéologie différente de celle du monde libéral dans lequel elle est censée vouloir s'intégrer pleinement. Le développement veut lui donner les outils lui permettant de s'intégrer, mais un refus ou une résistance sont aussitôt écartés des possibilités qui s'offrent aux organisations. L'aide se veut participative, mais un refus est vu comme un manque et non comme une décision consciente et pertinente. C'est là que le « droit » devient « devoir ». De même, si elle est toujours ignorée dans son fond, l'idéologie des « cibles » est pourtant prise en considération par les développeurs : là où elle devient visible apparaissent les « freins culturels au développement », comme l'affirme un officiel du gouvernement thaïlandais cité par Kampe (1997a : 137).

*« The traditional lifestyle of the hill tribes provides an obstacle to development... they only know how to hold out their hands to get what they want...their conscience is still not developed to a satisfactory level. »*

---

<sup>1</sup> Pour ne citer qu'un exemple, qui sera développé plus bas, une ONG qui impose aux nomades moken la scolarité (qu'ils refusent idéologiquement), considérant qu'il est de leur devoir d'accéder à ce droit, et ignorant de ce fait les motivations qui meuvent cette population, a réussi en deux ans ce qu'aucun missionnaire ni gouvernement n'avait pu faire avant. La conséquence de ce projet est la sédentarisation de toute une flottille et sa paupérisation, étant donné que sans mobilité, ils n'ont pas accès aux ressources qui habituellement les nourrissent abondamment.

Et enfin, le développement, en broyant toute forme d'altérité dans les mâchoires d'un système de valeurs holiste et universel, en vient à traiter avec l'Autre, qui ou quel qu'il soit, toujours de la même façon. Même les différentes échelles, géographique, politique, ethnique et bien sûr, conceptuelle sont habilement confondues. Qu'il s'agisse de traiter avec le gouvernement birman pour négocier l'entrée des ONG sur le territoire après le passage de Nargis, ou de traiter avec – ou devrait-on dire des – Moklen, nous verrons que les méthodes employées et les valeurs projetées par le devoir de se développer, sont étonnamment analogues. Les freins culturels au développement apparaissent d'ailleurs autant dans les politiques de développement agressives que dans les politiques d'intégration forcée ou d'assimilation par les gouvernements d'Asie du Sud-Est notamment.

L'analyse et la comparaison des actions et réactions qu'ont suscitées ces deux catastrophes naturelles en deux pays bien différents (la Thaïlande, qui veut se montrer centralisée, libérale, démocratique et ouverte, et la dictature birmane, fédérale et fermée) nous éclairent sur bien des points quant aux objectifs du développement et aux moyens qu'il se donne pour les atteindre, ainsi que sur les conséquences qui surgissent au niveau local et sur la place qui est laissée aux populations qui pensent différemment. Ces deux exemples montrent bien que le but essentiel, qu'il soit conscient ou non, est bien celui d'une uniformisation idéologique et à ce titre, comme nous le verrons, les catastrophes naturelles sont le tremplin qui permet la mise en place et l'installation durable des moyens pour l'atteindre. Il s'agit là de conditions idéales : une détresse non créée par l'homme, un contexte non dangereux, une situation qui permet de mobiliser d'énormes sommes à long terme sont autant d'ingrédients qui expliquent les énormes machines humanitaires mises en route après le tsunami ou le cyclone. En ces contextes bien précis, la vision « de haut en bas » qu'ont les « développeurs » par rapport aux « candidats au développement », couplée au désir d'intégration et de contrôle qu'ont les Etats par rapport à leurs populations ainsi qu'à l'appât du gain que peut susciter une situation de changement chez certains promoteurs (immobiliers, touristiques, patrons...) sont les facteurs qui justifient et permettent d'enclencher des dynamiques visant à changer la vie des « autres ». Ils construisent

également les frontières (idéologiques, matérielles, politiques et culturelles) dans lesquelles se meuvent l'action humanitaire et ses projets. Développeurs et « bénéficiaires » se nourrissent les uns des autres et, pour notre exemple, les catastrophes constituent le point de départ à partir duquel les actions peuvent prendre pied là où elles n'existaient pas avant. Mieux encore, des zones dévastées, vierges en quelque sorte, ne permettent-elles pas de recréer le « monde », une genèse basée sur un idéal propre à la « culture » de l'humanitaire ?

## 1<sup>ère</sup> Partie

# De l'urgence au développement, les moyens et conséquences d'une ingérence

## 1 - La phase d' « Early Recovery », l'implantation des projets à long terme

Après le tsunami, tout était à reconstruire, ou mieux, à construire. C'est ce qu'ont constaté les différentes ONG, organismes de développements, organisations internationales et gouvernementales. La catastrophe a donné le signal de départ pour une énorme opération là où jamais le développement n'avait vu l'intérêt d'intervenir. Dès lors, il fallait se donner les moyens d'agir de façon efficace, dans un cadre facilement abordable. Les vagues avaient dévasté le littoral, détruisant les villages qui s'y trouvaient, qu'ils soient thaïs, moklen, musulmans, chinois..., et pour les projets de reconstruction un terrain vierge était laissé, prêt pour une nouvelle genèse selon les critères du développement.

Dans le delta de l'Irrawaddy littéralement rasé à certains endroits par le cyclone (et dans une moindre mesure dans la région de Yangon), après avoir longtemps rongé leur frein pour pouvoir entrer en Birmanie, plus d'une centaine d'ONG (169 exactement à la fin du mois d'octobre 2008) répondaient à l'urgence et à la reconstruction dans les terres laissées vierges après avoir été noyées par le déluge.

## [1] La veuve et l'orphelin

Qu'il s'agisse du tsunami ou du cyclone, un grand nombre de veufs, veuves et orphelins sont restés après le désastre. La réponse humanitaire a été le parrainage, dans le cas des enfants, et la création de communautés de femmes. Il s'agit là de sauver la veuve et l'orphelin, une expression bien occidentale qui se traduit directement dans l'aide humanitaire par la prise en charge « des plus démunis ». D'un côté la vision humanitaire, qui veut prendre en charge les individus indépendamment de leurs origines – et selon des modalités répondant à des standards occidentaux – et de l'autre, la société locale pour qui leur prise en charge est naturelle mais aussi nécessaire. Deux exemples peuvent illustrer ces propos.

Tout de suite après le tsunami, alors que les ONG se livraient bataille pour s'approprier des terrains d'action, plusieurs familles moken de Birmanie se sont rendues chez les Moken de Thaïlande dans le but de porter de l'aide aux victimes. Il s'agissait de faire en sorte qu'il n'y ait pas d'orphelins livrés à eux-mêmes et la réaction a été immédiate.

En Birmanie également, les résultats des évaluations internationales ont instantanément classé les veuves et les orphelins comme les populations « les plus vulnérables » après le cyclone. Les fantasmes occidentaux dépassent de loin la réalité, car premièrement, pour des raisons de résistance physique plus de femmes sont mortes et il existe plus de veufs que de veuves (mais on ne parle pas des premiers), deuxièmement les enfants ont été automatiquement pris en charge par leur famille et enfin, la plupart des personnes laissées seules par le cyclone se sont remariées.

Il convient ici de distinguer l'urgence, la reconstruction et le développement, car c'est ainsi qu'est perçue l'aide par ses acteurs. Par exemple, la Commission européenne possède deux programmes de financements bien distincts : celui d'ECHO (European Commission Humanitarian Organization) consacré à l'urgence, et le fonds de l'Union européenne destiné aux projets de développement, EuropeAid. La différence entre urgence et développement est claire, et les actions que l'on y mène y sont effectivement différentes. Dans la première phase, il s'agit de répondre à des besoins d'urgence (médicaux, sanitaires et de sécurité alimentaire), dans la seconde, d'améliorer une situation dont on considère a priori qu'elle nécessite une intervention extérieure, sur la base de valeurs dont l'autodétermination est l'objectif principal. Seulement, l'exemple du tsunami nous apprend qu'après l'urgence suit indubitablement le développement, preuve en est que quatre ans après

la catastrophe, que ce soit dans le sud de la Thaïlande, ou ailleurs comme en Aceh, les projets des ONG ne sont toujours pas finis. Mais comment se fait le lien entre ces deux phases qui pourtant semblent bien différenciées ? Notons ici que l'acceptation est implicite puisqu'une organisation humanitaire, quelle qu'elle soit, vit sur les besoins des populations, et de ce fait, si un projet de développement fait suite à un projet urgentiste, ladite organisation peut continuer à travailler et justifier d'une activité dans le pays. En Birmanie cela prend toute son importance étant donné les difficultés d'accès au pays et l'inexistence de relations internationales avec l'Occident ; dès lors les ONG deviennent le bras actif des politiques occidentales, elles se transforment en porte-parole silencieux de relations que les gouvernements refusent d'assumer directement. La question ne porte donc pas sur l'acceptation pratique de la succession entre ces deux phases, mais de l'idéologie qui s'applique. Car si le développement suscite la critique, l'urgence elle, ne repose a priori sur aucune idéologie (sauf, bien sûr, celle qui dicte que le droit d'ingérence des humanitaires est un droit inaliénable, fussent-ils sur un bateau de guerre, de façon ouvertement provocante face à une dictature). Il fallait donc un outil théorique (dans sa conception) et pratique (afin de dégager des fonds) pour légitimer le passage entre le sauvetage urgentiste et le développement des sociétés, autrement dit une « renaissance » pour que puisse s'appliquer la genèse humanitaire, universaliste et globalisante. Cette renaissance s'applique à travers les notions de *recovery* ou *early recovery*. Ainsi pour reprendre la terminologie anglo-saxonne, le processus de (re)création, autrement dit la 'genèse du monde' selon l'humanitaire se divise en trois actes : *emergency/early recovery/development*, l'*early recovery* permettant le lien entre les deux autres. La définition de l'*early recovery* permet de mieux comprendre la fonction de cet outil.

« *Early Recovery is recovery that begins early in a humanitarian setting. It is a multi-dimensional process, guided by development principles, that seeks to build upon humanitarian programmes and to catalyze sustainable development opportunities. Early recovery aims to generate to the extent possible self-sustaining nationally owned and resilient processes for post-crisis recovery. Early recovery encompasses livelihoods, shelter, governance, environment and social dimensions,*

*including the reintegration of displaced populations. It stabilizes human security and where the opportunity exists begins to address underlying risks that contributed to the crisis<sup>2</sup>. »*

Cette période se rapproche de l'urgence en ce sens qu'elle n'est pas l'objet d'une prise de position idéologique, elle suit elle aussi une catastrophe, qu'elle soit naturelle ou liée à une guerre, et s'en différencie car elle touche également au secteur de la reconstruction. Il apparaît déjà dans cette définition, que *l'early recovery* consiste à préparer le terrain pour le (« *sustainable* ») développement ce qui apparaît encore plus clairement dans les trois fondamentaux de *l'early recovery* présentés lors d'une réunion entre ONG à Genève, sur ce terme :

*Jennifer Worrell, Chief of the Early Recovery and Cross-cutting issues team, explained that the three aims of the CWGER [Cluster Working Group on Early Recovery] are to:*

- 1) Augment and build on humanitarian assistance to ensure that their inputs become assets for long-term development, foster the self-reliance of affected populations and rebuild livelihoods;*
- 2) Support spontaneous recovery initiatives by affected communities and change the risk/conflict dynamics;*
- 3) Lay the foundation for longer-term transition and development<sup>3</sup>.*

## **En Birmanie, un entrisme politisé**

Pour exemple, les activités de *early recovery* en Birmanie après le cyclone consistent à distribuer du bétail en petites quantités pour l'élevage, des semences de riz, des plants pour le jardinage, des bateaux et des filets pour la pêche de subsistance, ou encore à améliorer des

---

<sup>2</sup> Background paper for the Humanitarian and Resident Coordinators' Retreat, 8-10 May 2007. Session on Early Recovery, 9 May, 9:00-10:30. UNDP, 27-April-2007.

<sup>3</sup> NGO Consultative Meeting on Early Recovery, Friday 19 October, 2007, 10:00 - 12:00, International Environment House I, Geneva, Switzerland.

[http://ocha.unog.ch/humanitarianreform/Portals/1/cluster%20Approach%20page/clusters%20pages/Early%20R/NGO%20Consultative%20Meeting%20on%20Early%20Recovery%20-%20meeting%20report\\_revised.doc](http://ocha.unog.ch/humanitarianreform/Portals/1/cluster%20Approach%20page/clusters%20pages/Early%20R/NGO%20Consultative%20Meeting%20on%20Early%20Recovery%20-%20meeting%20report_revised.doc), consulté le 14 novembre 2008.

habitats temporaires donnés après le cyclone, selon une logique visant développer (*improve*<sup>4</sup>) la capacité de résilience des populations touchées. On imagine donc que les victimes « les plus vulnérables » des catastrophes, « les plus pauvres », l'étaient déjà avant ce changement brutal, ou alors qu'elles avaient un mode de vie particulièrement précaire. Ainsi, telle que l'indique la définition de l'*early recovery*, l'autosuffisance doit être enseignée et promue. En tenant un raisonnement simpliste, il s'y trouve une grande contradiction, et on se demande comment en promouvant cela la reprise économique peut-elle réellement avoir lieu. Non seulement l'autosuffisance n'est pas à même de développer économiquement une région, mais ce raisonnement est en plus antinomique avec la notion de « reprise » économique, puisqu'il sclérose l'économie plus qu'il ne favorise les échanges. Cette démarche est donc, de surcroît, propre à déstabiliser les économies locales fondées avant tout sur une grande mobilité et des échanges permanents entre villages. Néanmoins, ce que ne peuvent imaginer les développeurs est que les régions touchées par le cyclone Nargis par exemple étaient économiquement dynamiques et en développement. Quelles que soient les modifications apportées par les projets des humanitaires aux activités économiques, le passage d'un autre cyclone de la même ampleur laisserait les populations locales dans le même état de détresse. Ainsi il est clair que l'« action » est une nécessité, non pas obligatoirement pour les populations locales, mais pour les développeurs. Là où frappent les catastrophes, l'*early recovery* annonce l'air du changement vers un développement pensé par les ONG comme nécessaire et inéluctable.

---

<sup>4</sup> « The FSTP's general objectives are to improve food security (FS) in favour of the poorest and most vulnerable people and contribute to achieving the Millennium Development Goal » (2008 Food Security Program for the areas affected by cyclone Nargis in Burma/Myanmar, Guidelines for grant applicants EuropeAid, European Commission), p. 3, téléchargeable sur le site : <http://www.deltha.ec.europa.eu/calls%20for%20proposals%202007/2008update/Guidelines19nov.pdf>.



## [2] Birmanie : posséder son bateau ou être employé ?

Vaut-il mieux posséder son propre bateau de 5,5 mètres, ou être employé par un patron pêcheur sur un bateau de 10 mètres ? Les problèmes causés par les projets des ONG surviennent lorsqu'elles posent les questions en ces termes. Les techniques de pêche dans l'Irrawaddy sont extrêmement diversifiées du fait de la multitude des écosystèmes que compte cet environnement (eaux douces, eaux saumâtres, bras de mangrove, mer, etc.). Les systèmes socioéconomiques qui structurent la mise en œuvre de ces techniques diffèrent également. Schématiquement, un bateau de 5,5 mètres ne sera pas utilisé pour pêcher les mêmes ressources qu'un bateau de 10 mètres. S'ajoute à cela la variété des filets utilisés. La réponse humanitaire après le cyclone Nargis à notre question fut instinctivement de préférer la distribution de petits bateaux, propriété d'une famille, plutôt que de construire des bateaux de 10 mètres employant de 4 à 7 personnes (soit 4 à 7 familles) mais appartenant à des soi-disant « riches » propriétaires. Les filets dits de « subsistance » (activité familiale) pour la petite pêche ont également été choisis pour les distributions. Les effets collatéraux de ce genre de projets dans la région de Laputta furent les suivants. Des pêcheurs habitués à la pêche en mer ont reçu des filets de bras de rivière et des bateaux de 5,5 mètres, inutilisables dans les grosses rivières et leurs embouchures, là où ils vivent. Certains ont tenté de changer d'activité, parfois en changeant de lieu de vie, et se sont endettés pour compléter les filets distribués (très souvent sans plombs, ni bouées, etc.) et mettre de l'essence dans leur moteur ou encore pour se procurer la glace. Malheureusement, contrairement aux pêcheurs pratiquant d'habitude cette activité, ils ne connaissent pas d'intermédiaire pour endosser la responsabilité de leur dette ; et enfin, bien évidemment les milliers de familles vivant directement et indirectement de la pêche en mer attendent toujours que les patrons de bateaux de 10 mètres retrouvent leurs moyens de production. Au nom de l'autodétermination de l'individu et de l'autosuffisance, les ONG ont ainsi endetté de nombreuses personnes et partiellement déstructuré la pêche dans le delta.

En ce qui concerne la Birmanie, l'*early recovery* présente un autre avantage : il ne s'agit pas d'investir de l'argent dans un pays pour son développement, mais de permettre aux populations de survivre. Il justifie ainsi la longue phase d'urgence qui va se prolonger, bien après le bilan des six mois post-cyclone, car il est un fait que tout investissement massif de devises dans l'économie birmane effraye n'importe quel bailleur, publique ou privé, au regard des nombreuses sanctions qui affectent le pays. Mais la genèse du monde selon l'humanitaire est en marche et ne se laisse pas arrêter par une dictature, bien au contraire.

L'urgence qui justifie l'action a été un outil de pénétration dans ce pays où d'ordinaire les organisations ne sont pas les bienvenues, et sévèrement contrôlées. Ainsi, le Comité international de la Croix Rouge (CICR) qui était une des rares associations à pouvoir aller dans les prisons a perdu son *Memorandum of Understanding* (MOU) avec le gouvernement birman en 2006<sup>5</sup>, le MOU<sup>6</sup> de Médecins sans frontières (MSF) n'a pas été renouvelé pour travailler dans le Tenasserim (et l'agence Aide médicale internationale qui devait le reprendre ne l'a pas obtenu), et les exemples sont nombreux. Dans un contexte humanitaire s'aggravant particulièrement depuis 2006, le passage de Nargis fut providentiel : appuyé par *l'early recovery* nous verrons qu'il est conçu par les ONG comme un moyen de 'durer' après le cyclone, avec un objectif avoué, celui de « normaliser » les relations entre le pays et les organisations humanitaires<sup>7</sup>.

## Des enjeux économiques et fonciers

Quant au tsunami, il n'est plus à démontrer que l'urgence a tracé la voie royale pour l'implantation de projets de développement, en même temps que d'ouvrir la porte aux missionnaires ou encore aux entrepreneurs fonciers pour tirer de substantiels profits des terres abandonnées (de gré ou de force) par les populations locales au moment

---

<sup>5</sup> « *From 1999 until the end of 2005, ICRC delegates carried out regular visits to detainees in prisons and labour camps but since 2006 the authorities have not permitted the organization to continue this activity according to its standard procedures applied worldwide* ». Site Internet du ICRC : <http://www.icrc.org/Web/Eng/siteeng0.nsf/htmlall/myanmar?OpenDocument>, consulté au 13.11.08.

<sup>6</sup> Traduit ainsi sur le site de MSF : « *In Myeik, south of Dawei, MSF has run a malarial control and treatment project since 2002, including surveillance and emergency response for epidemic diseases. Four mobile clinics provide care in three townships of Thanintharyi. At the end of 2007, the project was handed over to another international non-governmental organization (Aide Médicale Internationale).* »

Cf. <http://www.doctorswithoutborders.org/news/country.cfm?id=2296>

<sup>7</sup> Voir la lettre de l'International Crisis Group, *Burma/Myanmar After Nargis: Time to Normalise Aid Relations*, disponible sur le site <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5734&l=1>.

de la catastrophe. Ainsi, le long de la route entre Phuket et Khura Buri (200 km), c'est-à-dire à proximité de la côte où se trouvent les Moklen, le paysage a complètement changé après le tsunami : les églises évangélistes se sont multipliées<sup>8</sup>, les terrains sur la côte ont été récupérés par des promoteurs immobiliers et des villages entiers ont été déplacés. Le tsunami a permis à des projets existant depuis longtemps (la conversion des Moklen au christianisme et l'appropriation des terres à haute valeur touristique), mais rendus difficiles par les dynamiques culturelles qui régissent le sud de la Thaïlande, de devenir accessibles par le biais des projets de reconstruction.



Figure 3 : Les catastrophes ouvrent la porte aux missionnaires  
(Ko Lao, Thaïlande 2005)

---

<sup>8</sup> Voir à ce sujet le film de Pipope Panichpakdi : *Waves of Soul*, Bangkok, 2005.

Il fallait en effet reconstruire des villages, mais il fallait le faire en suivant des règles bien précises, celles d'un Etat central distant, jusque-là subordonnées aux lois pluriséculaires basées sur le droit d'usage, qui garantissaient à la région son équilibre dynamique. Dès les premiers jours, les déplacements de villages avaient été décidés (United Nations, 2005), et la clé de voûte de la reconstruction était la propriété légale des terrains. Il y avait, d'un côté, les habitants traditionnels de la côte, dont les Moklen, installés depuis longtemps sur des terrains sur lesquels tout le monde leur accordait un droit de vivre, d'abord parce qu'il existe, parce qu'ils payaient des taxes foncières et enfin parce que la royauté les avait acceptés. Les terrains étaient depuis toujours gérés par un droit d'usage que personne, ou presque, ne contestait. De l'autre côté, il y avait le gouvernement et les entrepreneurs, désireux d'étendre leurs réseaux hôteliers sur toute la côte. L'équilibre des relations qui permettait au droit d'usage de faire foi a été rompu dès que le problème de la reconstruction a été abordé. En effet, pour reconstruire les ONG avaient besoin de titres de propriété légaux, et il était dès lors plus facile de déplacer les villages plutôt que de s'attaquer au problème de leur légalisation car ceci impliquait la compréhension des dynamiques régissant la région, et aussi le déploiement d'énergies considérables en négociations. La question ne s'est de toute façon pas posée, car la position du gouvernement était claire : il fallait re-localiser ceux qui n'avaient pas de titres de propriété. Pour les ONG ceci ne posait pas de problème, car leur mission étant de reconstruire, peu importait la localisation.

*« With regard to relocation and selection of new sites, the government is attempting to use this disaster as an opportunity to regulate and enforce land use planning and management as well as building codes and regulations. An exercise is being undertaken to determine whether or not families have legal tenure on the sites where they lived. [...] Families with legal tenure who wish to relocate will be given the option to transfer to new sites. Families who have legal tenure and wish to remain on the existing plots have a choice of a new house being built by the state at the budget of approximately 100,000 baths or receiving compensation by the state at a lesser remuneration. Discussions are currently underway for families who have legal tenure and wish to remain on the existing plots*

*on enforcement of strict building standards and regulations to reduce vulnerability. However, sites with legal land tenure that are deemed unsafe may have to be swapped with safer sites inland. » (United Nations, 2005)*



Figure 4: Un nouveau village Moklen, le monde reconstruit à l'image des ONG (Province de Phang Nga, Thaïlande, 2005)

Par une habile manœuvre du gouvernement exploitant la mise en place des projets de reconstruction et de leurs structures, les habitants perdaient ainsi du jour au lendemain le droit à leur terre et, pour bon nombre d'entre eux, l'accès à la mer qui leur permettait de vivre depuis des générations. En effet, le choix n'en était pas un : soit partir en recevant alors une aide conséquente, soit rester et recevoir moins, en attendant l'arrivée de standards qui obligerait à modifier, de façon onéreuse, les constructions (une mesure ridicule, au vu de la fréquence théorique des tsunamis dans la région). Sont alors arrivés au bon moment les projets, visant à donner une formation aux personnes

déplacées, de façon à ce qu'ils aient la possibilité de s'insérer dans le monde économique. Quatre ans plus tard, nous pouvons observer à Kokhloi ou Kao Lak que la côte est totalement occupée par des hôtels, et que, dans le cas de Kokhloi, les pêcheurs déplacés n'ont plus le droit de garer leurs bateaux sur la plage (devenue propriété privée des hôtels) et donc de pêcher en mer. La reconstruction, en intervenant sans la connaissance du fonctionnement local, a créé un état de précarité qui n'existait pas avant le tsunami et *l'early recovery* a permis une appropriation de terrains impossible avant. Il est clair, dans ce cas aussi, qu'un choix était donné aux victimes, mais était-ce vraiment un choix ? En acceptant l'offre immédiatement plus avantageuse, les pêcheurs pouvaient-ils imaginer qu'ils auraient de cette façon perdu l'accès à la mer ?

La reconstruction de maisons et la propriété foncière posent également des problèmes en Birmanie. Il apparaît déjà qu'elle sert dans certains endroits du delta les intérêts soit des compagnies de construction birmanes, soit ceux du gouvernement. Après le cyclone, de nombreux propriétaires ont perdu leurs actes de propriété, si tant est qu'ils en aient eu auparavant, en ce qui concerne ceux possédant seulement quelques acres. Il est encore trop tôt pour confirmer qu'il y ait eu une réattribution des terres, ou la re-localisation des maisons à des fins économiques. Néanmoins, des craintes ont été émises à la suite de contrats passés entre le gouvernement et plusieurs compagnies de reconstruction birmanes dont certaines sont connues pour leurs pratiques économiques « agressives » et pouvant donc largement légitimer des re-localisations pour s'approprier des terres ayant de la valeur<sup>9</sup>, sachant que dans tous les endroits où elles travaillent elles possèdent l'« exclusivité » de la construction, interdite aux ONG internationales.

---

<sup>9</sup> « *Some, though not all, of these companies have a track record of exploitative economic practices, particularly related to natural resource extraction and commercial agriculture, and there are fears that they may seek to exploit the situation, for example by displacing farmers from valuable land. This is a particular risk since many farmers in the delta have lost their land title records after Nargis – if they had any in the first place – or may be unable to fulfill government requirements that they cultivate their land on a continuous basis...* » (International Crisis Group, 2008 : 9).

## 2 - La création de « communautés » : l'atomisation sociale de la région

### Une cartographie imaginaire

Le concept de « communauté » a pris toute son importance dans le sud de la Thaïlande au moment où se mêlaient urgence et développement. Il s'agit là d'un outil théorique permettant, par le remplacement des véritables structures locales, de mailler le territoire dans lequel établir des projets, selon une grille qui les rende applicables. Ce concept constitue la clé de voûte qui soutient la subdivision d'un monde dans lequel il n'est plus nécessaire de tenir compte de la sophistication de réseaux préexistants, car ceux-ci sont considérés comme secondaires ou absents. Il s'agit en effet là de réseaux ethniques et traditionnels, considérés pour cette raison comme archaïques et immobiles, inadaptés à une globalisation assumée comme inévitable. L'utilisation du terme « communauté » permet de redéfinir les frontières internes, géographiques, culturelles et idéologiques du monde dans lequel agir, en le considérant a priori comme composé d'éléments dissociables, existant en tant que tels et reproductibles. C'est ce qui s'est passé après chacune des deux catastrophes. Villages, groupes de pêcheurs, groupes de femmes, de fidèles ou autres groupes de personnes ayant une caractéristique commune, les communautés sont devenues les cellules minimales à l'intérieur desquelles regrouper des personnes qui dès le départ ont été considérées comme répondant aux mêmes besoins et soumises aux mêmes valeurs. Il s'agit là d'un instrument qui permet d'uniformiser les groupes de personnes, dans lequel ce sont les individus qui comptent et non la façon dont ils interagissent entre eux, c'est-à-dire leur société et ses liens avec les autres.

« Le monde dans lequel l'anthropologue exerce aujourd'hui son métier n'est pas seulement caractérisé par les deux mouvements connexes et inverses que nous venons d'évoquer, l'intégration de toutes les économies au sein du système capitaliste mondial [...] et, d'autre part, la multiplication des États-nations, anciens ou nouveaux, qui ont une influence très inégale sur l'évolution du monde

contemporain et sont soumis de façon plus ou moins étroite à plus puissants qu'eux (en tête desquels les Etats-Unis, qui exercent désormais une hégémonie politique sur le reste du monde, hégémonie qu'ils justifient en se proclamant les premiers défenseurs de la Démocratie et des droits de l'homme, ces derniers étant avant tout définis comme attachés aux individus en tant que personnes plutôt qu'en tant que membres d'une communauté particulière, ethnique, religieuse ou autre). »

Godelier (2007 : 24)

L'économie, les techniques, les réseaux d'entraide, la vie rituelle, la stratification sociale... forment en réalité une structure organisée à l'intérieur de laquelle s'épanouissent les identités, se forment les idéologies et, donc, se définissent les particularités du bien-être des membres d'une société. Segmenter les sociétés en communautés et dissocier les composantes de leur identité en champs indépendants l'un de l'autre revient à nier leur existence en tant que telles ainsi qu'à l'intérieur d'espaces sociaux plus vastes, ce qui rend beaucoup plus aisé le choix des projets à mettre en place.

Au niveau des besoins, la notion de communauté permet d'identifier à l'intérieur de chaque groupe formé les facteurs qui ne répondent pas aux standards et sur lesquels il faut donc agir. En d'autres termes, les facteurs qui les rendent « non égaux » face aux autres. Il s'agit là d'un outil très efficace car, tout en permettant d'annuler les réalités ethniques et socioculturelles (subordonnées aux droits de l'individu, qui est de fait sorti de sa matrice identitaire), et donc de justifier des actions identiques en toutes circonstances, il permet une redéfinition et un partage du territoire et des domaines dans lesquels agir. Le territoire ainsi reconstitué devient une constellation de communautés aux caractéristiques variées, aux besoins répartis en une palette de standards et que les diverses organisations humanitaires ou de développement peuvent se partager selon leurs spécialités. Ces standards, il va sans dire, sont fixés bien loin de la réalité locale, et de telle façon à ce qu'ils ne soient pas dépendants de facteurs socioculturels (réseaux d'entraide, choix de « pauvreté » à travers l'idéologie de non-accumulation...), car considérés comme universels.

Les communautés ainsi créées n'ont aucune pertinence sociale ou culturelle car les liens qui unissent les individus qui les composent ne sont pas considérés comme pertinents dans leur définition. Par exemple, en créant des communautés de femmes chez les Moklen, on nie en réalité la forte solidarité unissant les nomades qui organisent leur travail en couple. Dans la morale occidentale, la société est subordonnée à l'individu lorsque l'on parle de ses droits. Les droits étant considérés comme universels, ceux-ci se transforment en devoirs au moment où ils sont exportés. En parlant de communautés, les individus de chacune d'entre elles sont considérés au même titre, sans aucune distinction : en vertu de l'égalitarisme prôné par les développeurs, tous les individus de tous les groupes sont définis de la même façon par rapport aux droits qu'on leur accorde et aux critères définissant leur bien-être. De plus, les groupes qu'on isole pour en faire des communautés sont souvent des groupes considérés comme vulnérables, mais dont la vulnérabilité apparaît en réalité au moment où ils sont isolés : femmes, enfants, nomades... Ainsi, à aucune réalité socioculturelle n'a été donnée une particularité qui en distinguerait les priorités en fonction de la façon dont elle-même les perçoit, car, en vertu de l'universalité des droits de l'homme, il est impensable d'accorder plus de poids à la société qu'à l'individu. Naturellement le but n'est pas ici de remettre en cause les droits de l'homme, mais plutôt de souligner le fait qu'une société, au-delà de ses individus<sup>10</sup> a le droit d'exister en tant que telle et selon les choix que ses membres ont effectués en puisant dans leur culture. Ce droit n'a pas été pris en considération au moment des décisions concernant les projets à mettre en place, preuve en est que les victimes, considérées pourtant comme participantes, n'ont jamais été présentes aux réunions qui se tenaient localement entre ONG pour décider de l'avenir des « communautés ». Ainsi, si chaque organisation engage du personnel local, il ne s'agit pas de représentants des populations concernées mais d'une élite appartenant à la représentation nationale

---

<sup>10</sup> Mais dont les choix découlent d'eux, effectués comme c'est le cas aussi des sociétés occidentales, dans un canevas de valeurs qui leur est propre. La société n'est pas considérée ici comme un super-individu doté de pensée, mais comme composée de personnes, dont les choix s'opèrent selon un canevas culturel bien précis.

dominante, titulaire de diplômes universitaires, et véhiculant une certaine idée de la société. L'opposition entre la population dominante et les populations locales est reproduite dans les structures mises en place dans les projets de développement ; les instituteurs de l'école « moken » de Ko Surin sont thaïs, en Birmanie ils sont karen, dans le delta de l'Irrawaddy ce sont les citadins de Yangon qui identifient les besoins des paysans et des pêcheurs. De la même manière, c'est l'Unesco, représenté par des Thaïs, qui est en charge de l'identité moken à Ko Surin et de cette façon, pour ne citer que quelques exemples, à l'idée de couple mise en avant par les nomades s'oppose la création de communautés de femmes, à la construction traditionnelle de bateaux s'oppose la confection de maquettes (souvent par des Thaïs et pas des Moken), à l'enseignement familial nomade s'oppose l'école officielle...

## **Les « communautés indigènes » versus les « villages civilisés », les Moklen deviennent des appâts**

Après le tsunami, aux yeux des développeurs, les Moklen ont cessé d'être un groupe ethnique organisé en réseaux villageois reliés entre eux par des intermariages, des cérémonies et un système d'entraide leur assurant une sécurité sociale efficace, pour devenir des communautés d'anciens nomades marins inadaptés à la vie sédentaire et dont le mode de vie ne répondait pas aux standards fixés par eux. Il est clair que si on n'observe qu'un village sans tenir compte de sa réalité sociale, des réseaux complexes qui existent, il est impossible de comprendre que le mode de vie des Moklen, à première vue non viable (absence d'activités économiques permettant l'enrichissement, absence de gestion financière, activités vouées à la subsistance, résultant en une apparente pauvreté) répond en réalité à des choix bien précis. Ce sont des choix qu'ils ont faits afin de réussir à reproduire leur société de façon nomade, sans disparaître sous le poids du monde qui les entoure et auquel ils participent. C'est grâce à ces choix, qu'ils peuvent par exemple jouer sur le fait d'être ou ne pas être thaïs, ou bouddhistes, selon les circonstances. Loin d'être statique, n'en déplaise à ceux qui voient dans la « communauté indigène » une société bloquée dans l'histoire, la société

moklen est en perpétuelle adaptation, selon des stratégies efficaces qu'ils ont élaborées au fil des siècles. Ils ont survécu à l'esclavage, à la discrimination, au tsunami. Pour ceci, ils s'appuient sur une forte idéologie de non-accumulation qui, loin d'être un handicap, leur permet de s'insérer dans le monde moderne sans perdre les pivots de leur identité : la mobilité et une grande liberté par rapport à l'économie de marché ainsi qu'à l'Etat.

### **[3] Thaïlande : le temple de Khura Buri raconté par un Moklen (extrait de Bourdon *et al.* 2007)**

« Les gens se disputent car le temple Samakhittam de Khura Buri [base opérationnelle pour des dizaines d'ONG] ne veut rien faire de l'argent qu'il reçoit alors que les gens veulent des bateaux. Le temple a reçu 35 millions de bahts et continue sans cesse à recevoir des dons, notamment des Occidentaux [l'ONG *Farang chai di* « Les Occidentaux ont bon cœur » par exemple] qui n'imaginent pas la corruption des moines. Si les moines sont bons comme ils le devraient, pourquoi ne laissent-ils pas les gens partir, rentrer chez eux en leur donnant les bateaux, même plus tard ? Non, les moines les font rester, et surtout les Moklen, pour attirer les ONG et gagner de l'argent. Toutes les organisations doivent passer par le chef du temple. Le temple ne laisse pas partir les Moklen et s'ils partent, ils ne peuvent pas revenir et n'auront ni argent, ni bateau, ni maison. On leur donne un peu d'argent tous les mois à condition d'être présents, on oblige les enfants à aller à l'école thaïe et les bonzes demandent ensuite de l'argent pour les cars de ramassage scolaire, ce qu'ils obtiennent sans aucune difficulté. »

« Pourquoi on ne voit rien ? Personne ne peut s'opposer au temple et le chef de district qui roule en Mercedes maintenant n'y voit que des avantages. L'aide ne sert qu'au développement du temple. On ne donne rien aux gens. Les gens sont des marchandises. On leur donne à manger, on développe des projets pour les femmes, on tente des reconversions, la sculpture, l'artisanat, toutes sortes de projets d'Occidentaux et en échange ils travaillent pour le temple. Il faut attendre le bateau et s'ils rentrent travailler chez eux sur l'île... pas de bateaux. Il doit toujours rester au moins une personne de la famille. C'est ainsi qu'on sépare les familles. Les enfants vont à l'école, ils sont obligés de rester. Il doit toujours rester au moins le mari ou la femme au temple. Ils n'arrêtent pas de séparer les familles. Les noms sont marqués, toutes les organisations ont les noms, ils n'ont pas besoin de rester. Je suis déçu car toutes les organisations vont au temple mais jamais sur place pour connaître les vrais problèmes des victimes. On pourrait savoir ce qu'il faut faire vraiment et qui a vraiment besoin de quelque chose. On dit que seuls ceux qui sont au temple ont des problèmes, comme cela pas besoin d'aller voir sur place. On leur dit qu'il n'y a pas de problèmes sur l'île. »

Le fait de subdiviser de façon arbitraire (c'est-à-dire d'une façon qui ne répond pas aux critères des Moklen) leur espace social en communautés villageoises isolées empêche d'avoir une perception correcte du milieu social dans lequel les projets sont établis et permet donc de légitimer le remplacement de structures existantes et efficaces, de fait rendues invisibles, par des structures en accord avec les valeurs de la société dominante.

De plus, sémantiquement, l'utilisation du terme « communauté » rappelle implicitement des petits groupes isolés, exclus, vulnérables, incapables de s'insérer dans l'Histoire et ne pouvant compter que sur leurs membres, tous partageant une même caractéristique qui les rend « différents des autres ». Les Nations unies, dans le rapport qu'elles ont établi moins d'un mois après le tsunami, ont tout de suite fait la différence entre « *Sea Gypsies community* » et « *fishermen village* ». C'est donc bien l'identité culturelle des personnes concernées, leur existence sociale, leur rôle dans le système régional que remet en cause ce terme.

Dans le cas des Moken, Moklen et Urak Lawoi', le terme « communauté » est renforcé par des termes tels « indigène », ou « sea gypsies », qui soulignent encore leur caractère vulnérable et isolé. Dès les premiers jours après le tsunami (11-13 janvier 2005), une mission conjointe entre différents organismes des Nations unies<sup>11</sup> a évalué les dégâts dans le but de proposer une ligne à suivre lors de la reconstruction. Il est intéressant à ce sujet de remarquer que lors de la mission, censée avoir, en trois jours, une image de la réalité dans laquelle la catastrophe a eu lieu, la majorité des lieux visités ont été des « *sea gypsies communities* ». Ce sont eux qui offraient le plus grand potentiel pour des projets à long terme. Ainsi se posaient les bases et se révélaient les enjeux qui planaient sur le tsunami en Thaïlande : la mise en place de projets à long terme, allant bien au-delà de la reconstruction, et la redistribution des terrains.

---

<sup>11</sup> United Nations Country Team Report (2005).

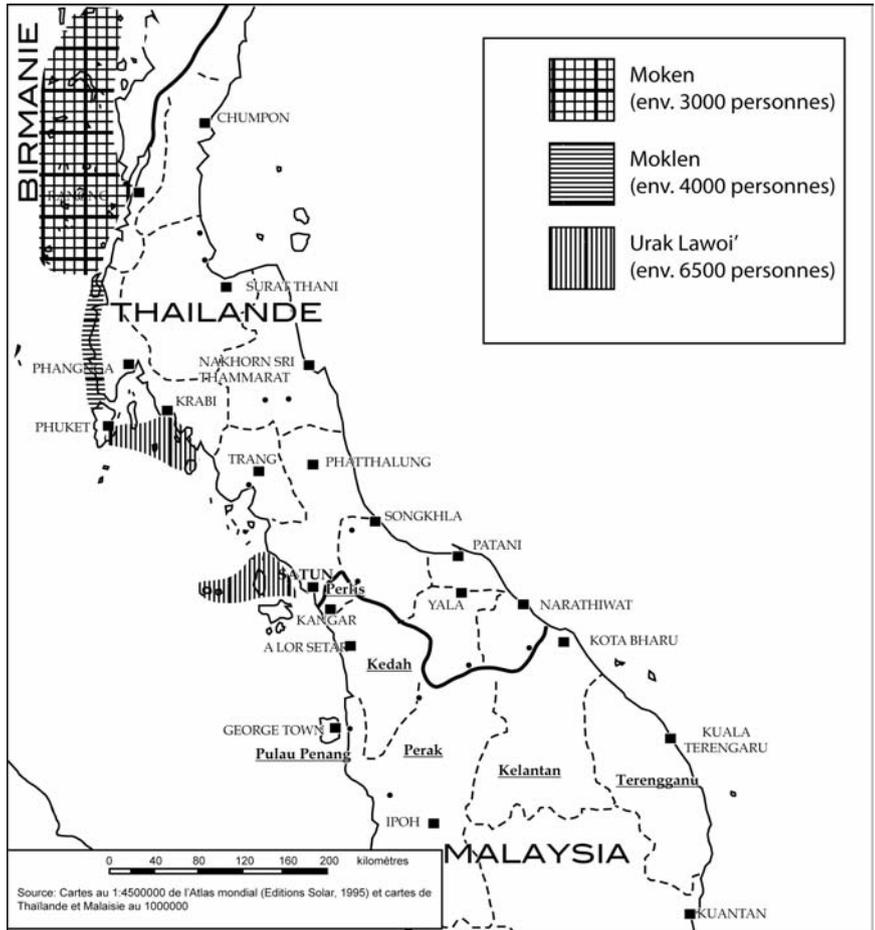


Figure 5: Les populations nomades du sud de la Thaïlande et de la Birmanie.

Trois jours d'enquêtes ont suffi pour déterminer les besoins des nomades et les moyens d'y répondre :

« *The sea gypsy groups of the Moken, Moklen and Urak Lawoi are considered to be traditionally marginalised. [...] Potential areas to be covered by the assessment could be elaborated from UNESCO's current socio-economic monitoring project on Ko Surin and Ko Lipe. Issues to be addressed would need to be expanded but could potentially be derived from the following for Ko Surin namely : **Short term** – Building new houses, supply of household goods, tools, boats (including row boats), diesel engines, counseling ; **Medium Term** – ID cards, citizenship, health fund/access/promotion, security of livelihood, security of tenure, education, occupational diversity ; **Long Term** – Capacity building, strengthening of culture and networking amongst indigenous sea faring communities with Thailand and also the Andaman Sea (Myanmar, India and potentially Indonesia and Malaysia). Of course, environmental rehabilitation and management would be an underlying theme. »*

United Nations country report (2005)

Nous voyons ici que derrière le terme communauté apparaît un concept permettant d'oublier les caractéristiques culturelles d'une ethnie et les façons qu'elle a choisies pour se reproduire culturellement et pour résister à un monde qu'elle a vu changer depuis toujours et auquel elle a toujours su s'adapter de la meilleure façon. Dans le cas des Moklen, à la communauté pauvre s'oppose dans la réalité l'ethnie qui refuse l'accumulation et la richesse, à la communauté inadaptée et statique s'oppose une société dont le dynamisme permet une adaptation continue aux changements et le choix des bons compromis à faire.

Pourtant, le fait qu'ils existent encore en 2008, dans un des endroits les plus touristiques d'un pays à l'économie libérale, et qu'ils continuent à ne pas accumuler et à être nomades n'est-il pas la preuve de l'efficacité et de la pertinence de leurs choix culturels ? Ce n'est pas là la vision de l'altérité que met en avant le développement lorsqu'il emploie le concept de communauté : il s'agit dès lors d'une forme de discrimination qui, servie par la notion d'égalitarisme, tend à positionner les Moklen dans un nouvel état d'infériorité qu'ils ne manipulent pas eux-mêmes et dont ils ne peuvent donc pas contrôler les effets. Car, en effet, avant le tsunami, les Moklen étaient déjà dans une apparente infériorité sociale par rapport à leurs voisins, mais il s'agissait là d'un choix dont le but

était de permettre l'existence de ce peuple différent sans que personne ne les considérât comme une menace. Il s'agissait là d'un état « d'infériorité » dont les modalités étaient tout à fait contrôlées, au niveau de la société et non de l'individu. En réalité, le droit d'être considérés par les autres comme inférieurs existe ; si les Moklen en tirent une partie de leur indépendance par rapport aux structures administratives, ceci ne signifie en aucune façon qu'eux mêmes se sentent inférieurs. Et, s'ils sont considérés comme inférieurs dans certains domaines (ils sont considérés par les Thaïs comme arriérés, sales, incapables de gérer l'argent<sup>12</sup>...), leurs chamanes et leur vie rituelle sont traités avec le plus grand respect. En effet, certains Thaïs vont honorer des autels moklen pendant certaines cérémonies, ou participent indirectement à d'autres cérémonies par le don de riz qui deviendra nourriture rituelle chez les nomades, ou encore, il n'est pas rare de voir des voitures luxueuses garées devant la maison du chamane, car leur propriétaire s'y trouve en consultation... Et puis, rappelons-le, il n'y a eu que peu de morts chez les Moklen lors du tsunami, ce que tout le monde s'accorde à attribuer à leur savoir traditionnel. Un autre exemple de ceci peut être donné en Inde, où les castes inférieures continuent à porter sur leurs documents l'inscription *backward classes* et même à la revendiquer, car elle leur permet d'avoir un certain quota d'emplois dans l'administration (Godelier, 2007 : 63). Ces exemples existent et sont parlants, mais pour les comprendre il faut accepter d'oublier, le temps de l'observation, certaines vérités caractéristiques de nos cultures, comme l'individualisme et l'égalitarisme appliqué à l'individu uniquement. En effet, c'est justement l'application hors contexte de ces préceptes qui est à la base des incompréhensions qui sont survenues entre les ONG et leurs populations cibles, entraînant des conséquences dont uniquement les populations ont fait les frais. Que ce soit après le tsunami ou le cyclone, la compréhension du contexte dans lequel a lieu l'aide a été explicitement ignorée, et l'assomption a été faite que les besoins sont les mêmes pour tout le monde<sup>13</sup>, et que la société est subordonnée à l'individu.

---

<sup>12</sup> Mais, au vu des projets de développement dont ils sont la cible, il est à se demander si ce n'est pas aussi la vision des humanitaires et des développeurs.

<sup>13</sup> Il nous a été donné d'entendre, au cours d'une discussion avec des représentants de l'Ordre de la Croix de Malte en novembre 2005, que ce serait une perte de temps de vouloir comprendre la réalité locale, car ceci laisserait moins de temps à l'action.

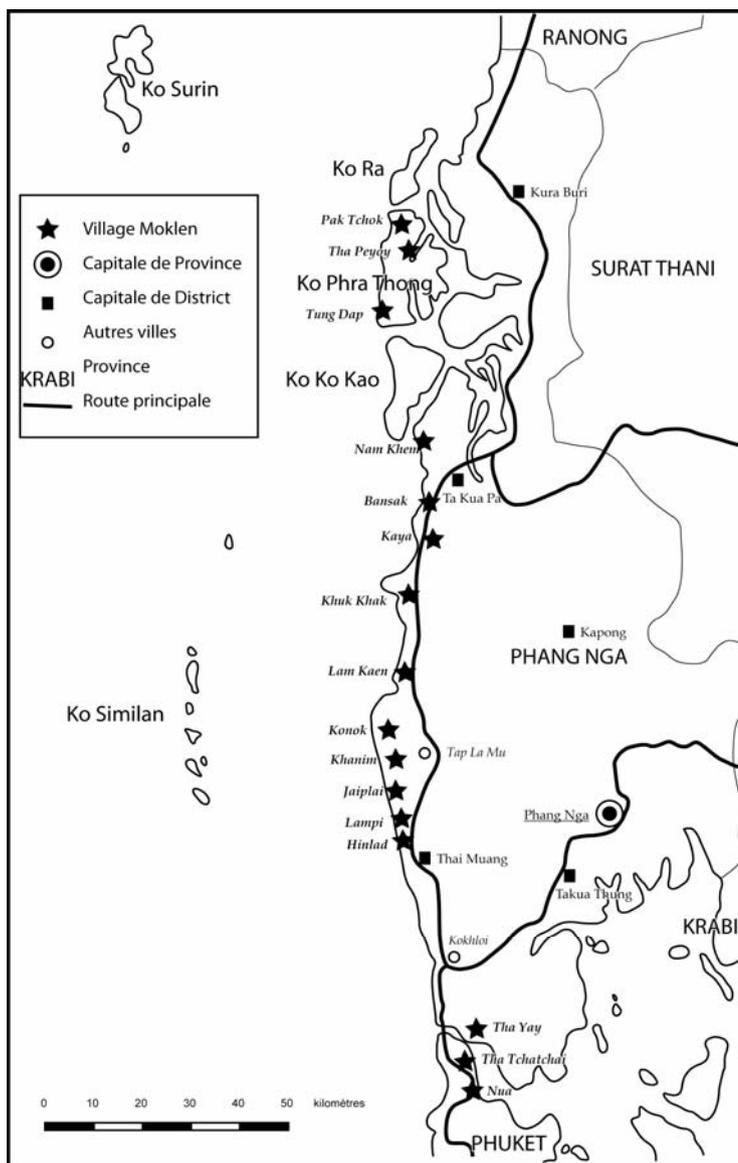


Figure 6: Emplacement des villages moklen et des lieux cités dans la province de Phang Nga.

## **Le morcellement de la société moklen en communautés : l'exemple de Tung Dap**

Le rapport des Nations unies résultant d'une étude de trois jours menée à deux semaines du tsunami montrait déjà l'évolution qu'allait prendre l'aide humanitaire : la majorité des endroits visités étaient des villages moklen, suivis de localités touristiques. Il apparaissait déjà clairement que ces quelques nomades allaient être l'objet d'un grand nombre de projets de développement à long terme. Des centaines d'ONG (petites, grandes, privées ou internationales) ne subsistent aujourd'hui que les principales, et leurs activités sont en grande partie vouées au développement des Moklen. Ceci n'a rien d'étonnant, car ces nomades « vendent » bien : leur renommée a été faite lors du tsunami, quand ils ont montré que leur savoir traditionnel les a sauvés des vagues ; à cette renommée s'ajoute le fait que leur mode de vie présente des particularités qui peuvent immédiatement être perçues comme des handicaps, ce qui justifie une intervention auprès d'eux, sur l'arc de plusieurs années. Pour ne pas parler de la vision interne d'un gouvernement qui voit là des citoyens à mettre dans le moule thaïlandais, mais dont le mode de vie doit changer pour qu'ils puissent le représenter pleinement. Ces « communautés » sont donc devenues des « appâts », comme se définissaient les Moklen eux-mêmes, attirant les projets et les finances qui les accompagnaient. De nombreuses réunions se sont tenues au cours de la première année, pour parler des façons de développer ce peuple dont, pourtant, personne ne connaissait guère plus qu'un nom. Il s'agissait de Morgan, de Moken, de Chaolay, de Sea Gipsies (autant de noms par lesquels les nomades étaient appelés), des nomades pas clairement identifiés, parfois considérés comme une seule société, parfois comme plusieurs, vivant en une quinzaine de communautés dans lesquelles il fallait mettre en place des projets participatifs, visant entre autres à leur faire prendre conscience de leur possibilité d'autodétermination.

Le village de Tung Dap a été un des plus visés par la reconstruction et le développement (Ferrari, 2009a), malgré le fait qu'il n'ait pas été touché par les vagues. Neuf personnes y sont mortes, aucune maison n'a été détruite, et les dommages matériels se sont limités aux bateaux et

équipements de pêche (filets, nasses). Néanmoins, soixante-douze organisations (pour une centaine d'habitants) l'ont choisi pour implémenter des projets variés, allant de la construction de toilettes, à la distribution de jouets pour les enfants, en passant par le jardinage et la christianisation. A moins de cinq ans de ça, le village n'existe plus dans les réseaux moklen ; les autres Moklen disent ne pas connaître d'endroits de ce nom, et plus de la moitié de ses habitants l'ont déserté, préférant s'installer dans un bidonville en face de l'île, plutôt que de rester dans ce village envahi chaque jour par des représentants d'ONG. En deux ans seulement, le village de Tung Dap est passé de village moklen à communauté d'anciens nomades, isolé du reste des autres villages, véritable centre expérimental pour des projets « participatifs ». A titre d'exemple, en 2005, les Moklen s'y sont vu proposer un nouveau concept : voter oui ou non à la proposition que leur faisait un organisme de développement<sup>14</sup> pour la construction d'une route. Naturellement, après plusieurs hésitations sur la forme (une incompréhension sur cette nouvelle façon de leur imposer quelque chose) tout le monde a voté oui, ce qui revient à ne pas contredire les étrangers. La participation était bien là, mais en réalité, quel choix ont eu les Moklen, pour qui les prises de décision se font de façon tout à fait différente, loin des yeux des étrangers ? L'organisation, au nom de l'autodétermination et de la participation, ainsi qu'au nom d'un système décisionnel qui lui est cher, a imposé pacifiquement la construction de la route menant à un quai, de façon à ce qu'il ne faille pas passer par les chenaux de mangrove pour rejoindre le village. Or, les seuls véhicules motorisés jouissant de la route étaient justement ceux des organisations, qui pouvaient dès lors acheminer plus facilement le transport de matériel et de personnel. En effet, jusque-là, pour rejoindre le village (situé sur l'île de Phra Thong) il fallait passer par un enchevêtrement de chenaux de mangrove, ce qui rendait plus long le voyage, surtout à marée basse lorsqu'il faut parcourir quelques centaines de mètres à pied dans la mangrove. Aujourd'hui encore, les Moklen empruntent les mêmes chenaux pour se déplacer, car cela leur permet de parquer leurs bateaux devant les maisons, et d'acheminer ainsi facilement les produits de leur pêche. Les

---

<sup>14</sup> Direction suisse pour le développement et la coopération.

représentants des ONG, eux, peuvent arriver au village les pieds secs et les habits propres. Par contre, lorsque les Moklen du même village ont demandé la construction d'une route vers le village voisin de Tha Peyoy, ceci a été refusé, faute de budget. Les Moklen avaient demandé une petite route pour qu'ils puissent se rendre au dispensaire médical même à marée basse, pour que leurs enfants puissent aller seuls à l'école en vélo et pour que les véhicules n'empruntent qu'un chemin au lieu d'écraser toute la savane entre les deux villages et s'étaient portés volontaires pour construire eux-mêmes la route si le matériel leur était fourni...

En novembre 2005, dans le même village, l'Ordre de la Croix de Malte avait comme projet de construire des sanitaires fermés pour chaque famille. Projet participatif faisant loi, l'ONG fournissait le matériel et les Moklen construisaient. Dans ce cas, leur avis ne leur a même pas été demandé (il allait de soi qu'ils voulaient abandonner le puits pour des douches fermées...), mais une date butoir avait été programmée, en coïncidence avec l'inspection du directeur du projet. Il s'agissait là de l'époque de la pêche à la méduse, qui se présente un mois par an et qui permet aux Moklen de Tung Dap de se faire assez d'argent jusqu'en janvier, début de la pêche au calmar. Au lieu de refuser, les Moklen ont joué un rôle passif, retardant la réception des briques et ciment au profit de la pêche. Pour eux, comme ils l'expliquaient, il n'y avait aucune raison de construire des locaux fermés pour se doucher, étant donné que même à l'intérieur de ceux-ci ils se laveraient drapés d'un *sarong* pour éviter que les esprits voient leur nudité. Les membres de l'ONG, mis au courant par nous des priorités auxquelles faisaient face les Moklen, n'ont rien voulu savoir, rétorquant qu'eux aussi avaient des priorités : l'inspection du directeur, qui avait mis l'argent du projet à disposition. Les Moklen ont été forcés d'abandonner la pêche à la méduse le temps de la construction, et la « communauté » a de cette façon participé à son développement.

En même temps, intervenait l'IUCN (World Conservation Union) qui, considérant les Moklen comme n'étant pas adaptés à la vie sédentaire, a monté un projet pour les former à la culture de potagers.

*« Being a sea-faring community, they had very little knowledge of land-based livelihoods, so the World Conservation Union undertook a*

*series of participatory needs assessment exercises, after which it was agreed that they would benefit from being trained in home gardening. Several families were then persuaded to plant vegetables in their home gardens, something they had never done before. »*

IUCN : « Environmental Stories » : 7

Il est question là, comme l'indique l'organisation, d'une activité que les Moklen n'ont jamais entreprise auparavant, car ils la refusent idéologiquement étant donné qu'elle est opposée aux principes nomades qui régulent leur existence. Encore une fois, il ne s'agit en aucun cas d'une incapacité de leur part, mais d'un choix ; preuve en est qu'ils ont longtemps pratiqué l'essart pour cultiver du riz sur brûlis, une forme de culture en accord avec leur nomadisme. Comme le texte l'indique, et comme nous l'avons observé sur le terrain, il s'est agi en un premier temps de persuader les habitants de pratiquer cette activité et, comme c'est souvent le cas, ceci s'est passé sous forme de jeux « communautaires » ayant pour but l'apprentissage de la nécessité de cultiver de tels potagers. Ce genre de jeux participatifs a souvent eu lieu avant l'implantation de projets, c'est là une des techniques utilisées par les ONG pour convaincre les « cibles » de la nécessité de leur intervention (la Croix Rouge thaïlandaise avait mis en place en 2005 un jeu pour expliquer aux Moklen de Tung Dap qu'ils sont une communauté, *chumchom* en thaï). Une fois les potagers installés, les efforts se sont concentrés dans la maximisation de la productivité, une nouvelle entorse à l'idéologie moklen de non-accumulation. Cette idéologie a d'ailleurs été la cible de plusieurs projets, comme celui proposé par l'organisation thaïlandaise Seub Foundation, qui a imposé aux Moklen des formations, sous forme de jeux de rôles, lors desquelles ils apprenaient qu'en économisant 3 000 bahts par an, au bout de neuf ans ils auraient 81 000 bahts (environ 1 600 euros). Le jeu, que nous avons observé en 2005, avait lieu sous la forme d'une simulation de banque. Mais qu'est-ce que la valeur monétaire pour les Moklen ? Et que représentent les 81 000 bahts de l'exemple ? En réalité, la non-possession d'argent<sup>15</sup> est structu-

---

<sup>15</sup> Nous évitons dans ce cas l'emploi du terme pauvreté (que les Moklen emploient en une acception neutre) car il pourrait amener à des jugements de valeur.

relle chez les Moklen ; justifiée largement dans la littérature orale, elle est à la base d'un système d'entraide sociale basé sur le don et le contre-don et qui est pratiqué entre tous les villages. Les modalités de ce système impliquent que tout surplus d'argent doit être immédiatement redistribué aux alliés sous la forme d'un don qui constitue lui-même un contre-don d'un don reçu auparavant. Des sommes de l'ordre de 81 000 bahts sont loin d'être rares : elles sont fréquemment gagnées à la loterie et, si elles représentent les dépenses de plus de six mois pour une personne, elles ne durent guère plus de deux à trois jours avant d'être redistribuées. Les Moklen utilisent l'un des miroirs du capitalisme (la loterie) pour perpétuer un système basé sur la non-possession d'argent. Il est clair que le système fonctionne uniquement car il y a un véritable refus de l'accumulation : d'un côté il ne faut pas garder l'argent et de l'autre côté, il faut être potentiellement dans le besoin afin d'être disponible pour un don qui, de fait, renforcera les alliances préexistantes. Dans ce contexte, le jeu de la banque n'a aucune pertinence et risque même de briser des réseaux et d'isoler ceux qui s'y plient les rendant de fait pauvres (dans un besoin qu'ils ne peuvent plus combler). C'est ce qui s'est passé dans le village de Tung Dap qui, de fait, est devenu une véritable communauté, isolée du reste des réseaux moklen.

En s'insérant dans le monde du marché, convaincus par les soixante-douze ONG qui se sont partagé leur village (lequel, soulignons-le, n'avait pas été détruit par le tsunami) tout en gardant leurs activités de subsistance, les Moklen de Tung Dap ont quitté leurs réseaux et se sont éloignés des autres Moklen. Ils vivent aujourd'hui comme auparavant, sans gagner ni plus ni moins, mais doivent dépenser de l'argent pour acheter ce qu'ils construisaient ou récupéraient avant les interventions (matériel pour des nasses et des filets). Ils ne sont individuellement pas plus pauvres qu'avant, mais ils se considèrent pauvres, contrairement à avant, et sont de fait exclus du reste de la société moklen. Les habitants des autres villages disent d'ailleurs aujourd'hui ne pas connaître Tung Dap...

Pour continuer la dynamique créée par l'apparition des « communautés », et une fois le village isolé du reste des réseaux, et

christianisé par les missionnaires évangélistes du Phuket Christian Center<sup>16</sup>, les habitants de Tung Dap se sont vus transformés en « ambassadeurs des minorités ». Encore une fois, ceci s'est fait dans la vision dualiste d'un monde formé de sociétés évoluées, développées, civilisées, et de minorités archaïques, sous-développées, vulnérables, dont il faut néanmoins conserver l'« exotisme ». Les habitants ont donc été amenés en voyage dans le nord de la Thaïlande pour qu'ils y rencontrent leurs « semblables », les populations montagnardes avec qui ils ne partagent absolument rien d'autre que leur différence et leur position au plus bas de l'échelle d'évolution sociale. Le souvenir que les Moklen ont ramené est celui d'une assurance que les temps où les minorités pouvaient vivre à leur façon sont révolus, ayant vu que là-bas aussi rien ne pouvait être fait sans les ONG ou les missionnaires. Quelques semaines plus tard, deux habitantes du village se sont vu proposer de partir pour l'Amérique du Sud pour y rencontrer d'autres minorités, au nom de la solidarité mondiale entre les peuples, proposition qu'elles ont néanmoins refusée.

## Les communautés après le cyclone

Nous avons vu que le concept de communauté subdivise le paysage (physique et culturel) en unités non pertinentes du point de vue local mais qui permettent d'implanter des projets dans lesquels les choix culturels, les identités particulières n'ont aucun lieu d'être prises en considération, selon le principe que la société est subordonnée à l'individu. Mais en créant des communautés, ce n'est pas seulement au territoire d'être subdivisé selon de nouveaux critères ; la caractéristique commune partagée par les membres (minorité ethnique, femmes, pêcheurs...) devient un aspect dissocié du reste de leur réalité culturelle. C'est l'identité elle-même qui est désassemblée en secteurs qui, dans la réalité, n'ont pas de pertinence lorsqu'isolés des autres.

---

<sup>16</sup> La même église affiche aujourd'hui sur sa page Internet ses projets d'aide aux victimes du cyclone, une nouvelle manne pour un prosélytisme se nourrissant de la détresse des gens.

N'en déplaise à notre vision occidentale de l'équité des genres, dans les villages de pêcheurs de l'Irrawaddy, que représente-t-elle et quelle est sa position, quelle est la pertinence de projets basés sur des communautés de femmes ? D'après les enquêtes menées dans les villages touchés par le cyclone, les femmes se retrouvent effectivement dans une position de vulnérabilité d'autant plus grande que leur vie est liée à celle de leur mari : elles transforment le poisson ramené à terre (séchage, triage, etc.), ou investissent une partie de l'argent du foyer pour convoier les poissons vers les grandes villes et en retour rapporter des produits à revendre. De la même manière, les pêcheurs qui ont perdu leur femme pendant la catastrophe se retrouvent dans une position de faiblesse économique. La différenciation des genres dans les activités de reprise économique envisagées par les ONG est une menace de déstructuration socioéconomique propre à favoriser l'exploitation directe, elle propage la division capitaliste du travail – pêcheurs en coopératives, femmes travaillant dans une même compagnie de transformation des poissons – jouant le jeu des grands investisseurs de la pêche au risque de 'tuer' une organisation familiale du travail. Mais les populations n'ont pas besoin qu'on prenne en compte des déséquilibres passagers dont les effets ont été en grande partie contrés par des initiatives des victimes qui ont de suite entrepris de nombreux intermariages entre veufs et veuves, projet qui, certes, ne trouverait guère de financements dans une ONG.

La terminologie employée par les acteurs de l'humanitaire permet de définir les communautés selon des critères tels que les plus « pauvres », les plus « vulnérables », un concept qui a aussi été utilisé après le cyclone en Birmanie, lors de l'appel à projets 2008 de la Commission européenne:

*« The FSTP's general objectives are to improve food security (FS) in favour of the poorest and most vulnerable people and contribute to achieving the Millennium Development Goal (MDG 1) on poverty and hunger through a set of actions which ensure overall coherence,*

*complementary and continuity of the Community interventions, including in the area of the transition from relief to development*<sup>17</sup>. »

Et la Commission européenne de souligner une page plus loin, dans la partie « méthodologie » :

*« Given the nature of the FSTP, project beneficiaries should be the most vulnerable populations, those with fewer assets, lacking opportunities and socially excluded (i.e. landless, farmers with limited land for cultivation, women heads of household, farmers with limited assets/poor soil quality, households with many children, disable people, migrant population, etc.). Pro-poorest targeting will be amongst the criteria of selection of the proposals.*

*Cross-cutting issues such as gender equality, environment, etc. should be integrated in the project design*<sup>18</sup>. »

Ce paragraphe illustre parfaitement d'une part l'idéologie de l'aide, et d'autre part le manque de connaissances du terrain et des populations ciblées, mais ce qui importe est de définir des communautés. Ainsi, les principales victimes du cyclone Nargis ont été les femmes et les enfants, et de ce fait peu de foyers sont restés à la charge de veuves. En réalité les veufs sont beaucoup plus nombreux, et dans les trois ou quatre mois qui suivirent la catastrophe, la dynamique sociale prenant le dessus, la plupart des veufs et veuves se remarièrent. Et notons pour l'anecdote que sont inéligibles les projets dont l'objet serait l'étude des systèmes sociaux et économiques du delta<sup>19</sup>.

Sur le terrain, les ONG ont fait des catégories de pêcheurs, agriculteurs et travailleurs journaliers [*daily workers*], et une fois la réalité ordonnée en communautés, les priorités peuvent être établies, les plus « pauvres » et « vulnérables » étant les derniers. C'est donc les travailleurs journaliers qu'il faut aider, *i. e.* leur redonner un travail, ce qui d'un point de vue économique devrait se concrétiser par une aide à

---

<sup>17</sup> 2008 Food Security Program for the areas affected by cyclone Nargis in Burma/Myanmar, Guidelines for grant applicants EuropeAid, European Commission, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>19</sup> « The following types of action are ineligible: [...]social or economic research or studies and/or similar survey. » (*ibid*. p. 10).

leurs employeurs, par exemple à travers la distribution d'outils de production. Seulement ces derniers n'appartiennent pas à la même communauté, et les propriétaires terriens font eux partie des « plus riches » qu'il ne convient pas d'aider. Bien sûr, les projets de développement sont décidés sans compter sur le fait que les communautés puissent avoir des échanges entre elles, que des pêcheurs puissent être agriculteurs et inversement, qu'un propriétaire de petit bateau de pêche familial ira également travailler dans les champs. L'objectif est au contraire de « libérer » le travailleur journalier, dont la situation est jugée économiquement précaire puisqu'il dépend d'un autre. Mais c'est compter sans la réalité de l'organisation sociale qui régit la région, car ces mêmes travailleurs dépendent le plus souvent d'un *lo'nganshin* (ce qui en birman signifie « maître du travail ») qui peut être soit le propriétaire terrien soit un propriétaire de bateau. Or ce terme, *lo'nganshin*, recouvre une signification plus importante qu'un simple « patron ». En effet, le *lo'nganshin* est le garant de ses employés, à qui il continue de donner du riz en saison creuse s'il n'a pas pu s'assurer qu'ils aient trouvé du travail. Cette forme d'organisation socioéconomique séculaire a permis l'appropriation de territoires aussi difficiles d'accès et à exploiter que les terres perdues dans le delta - et ce dans de nombreux pays d'Asie<sup>20</sup> - et garanti à travers la relation d'endettement une cohésion sociale et une sécurité économique. Ce qu'essayent de promouvoir les ONG, c'est-à-dire l'individualisation des moyens d'une stabilité économique, est une menace directe pour les réseaux d'entraide traditionnels, et le résultat pourrait être totalement le contraire de celui escompté.

Il est ainsi clair qu'une société basée sur d'autres valeurs que celles occidentales possède un potentiel de projets à long terme beaucoup plus grand, car, outre les infrastructures, elle permet de justifier des actions se plaçant au niveau de l'idéologie. Il faut « éduquer » les communautés au monde moderne pour qu'elles puissent « y résister ».

---

<sup>20</sup> Boutry 2009.

## Un cercle vicieux : les ONG et les *kyé'zu'shin* dans le delta de l'Irrawaddy

Dans le delta de l'Irrawaddy, les systèmes socioéconomiques dominants se structurent dans le cadre posé par la relation au *kyé'zu'shin*. *Kyé'zu'shin* signifie bienfaiteur, littéralement « maître des bonnes actions ». Ce lien entre un homme et son bienfaiteur touche à tous les aspects de la vie : économique, religieux, social. Nous pourrions résumer ceci en disant qu'un homme doit en quelque sorte sa vie à son *kyé'zu'shin*, il est en réalité le « maître des dettes ». Cependant, si cette relation est la plus poussée en termes d'endettement (aussi économique que spirituel, puisque les bienfaits rentrent dans le cadre de la voie bouddhique vers la libération du cycle des renaissances), à l'intérieur de la relation au *shin* [maître/seigneur] se trouvent d'autres sous-ensembles, qui d'après nos observations peuvent être déclinés principalement en *ngwe shin*, littéralement « maître de l'argent », et *lo'ngan shin*, « maître du travail », dans le champ propre aux relations économiques. Pour les populations du delta de l'Irrawaddy, les activités de pêche tout comme la riziculture sont profondément structurées par ce système d'interdépendance. Pour ne citer que la pêche, le *ngwe shin* est celui qui prêtera de l'argent à un propriétaire de bateau, devenant à son tour le *lo'ngan shin*, celui qui donne du travail à ses hommes d'équipage. Ces deux relations d'interdépendance dépassent cependant largement le cadre économique. Un *shin* prêtera de l'argent pour les cérémonies bouddhiques, les funérailles, etc., à ses dépendants, en échange de leur fidélité comme employés ou pour la revente des produits.

Cette notion de *kyé'zu'shin* est essentielle dans l'organisation sociale, économique et culturelle birmane. Plus encore, cette relation d'endettement est très probablement une des conditions prévalant dans l'appropriation de nouveaux territoires<sup>21</sup>, à l'instar du delta de l'Irrawaddy qui

---

<sup>21</sup> Dans les processus de colonisation d'environnements inconnus par les Birmans (ici le delta, milieu aquatique et mouvant, ou encore les îles de l'archipel Mergui dans l'extrême sud de la Birmanie), les relations d'endettement réciproque, ou d'interdépendance différenciée, apparaissent essentielles. Il s'agit, en effet, d'organiser l'exploitation des ressources, qui plus est dans un contexte ethnique diversifié, pour la « rentabiliser » et l'intégrer progressivement dans le système économique dominant (Boutry, 2009).

ne fut réellement « colonisé » par les Birmans qu'à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. L'endettement à différentes échelles, du petit pêcheur au « prêteur » en passant par le propriétaire d'un bateau de quinze mètres (les plus grands en dehors des chalutiers de la flotte nationale), permet de structurer l'exploitation des ressources et agit comme un lien social permettant de contourner les obstacles économiques, ceux intrinsèques à la pêche<sup>23</sup> – notamment l'impossibilité de contrôler l'accès aux ressources – ou encore ceux dictés par le contexte politique birman – le frein à l'enrichissement en dehors des classes les plus élevées. Ce système représenté par le *kyé'zu'shin*, d'une part s'inscrit totalement dans la logique bouddhique puisqu'il participe à l'acquisition de mérites dont le but est de sortir du cycle des renaissances, et d'autre part est l'unique garant d'une mobilité sociale et économique. Par exemple, un pêcheur pourra devenir propriétaire s'il parvient à gagner la confiance d'un *ngwe shin* [prêteur] par ses talents et son expérience. En revanche, un simple marin qui deviendrait propriétaire par le don d'un bateau se retrouverait dans une logique d'endettement sans pour autant trouver un *ngwe shin* qui accepte de lui prêter de l'argent pour pallier les frais d'essence, de réparation, etc. Car ces frais ne peuvent être systématiquement couverts par les fruits d'une production par défaut aléatoire et incontrôlée telle que la pêche maritime ; une situation que l'on commence à observer dans les villages du delta, notamment dans le district de Laputta, où interviennent des dizaines d'ONG mues par le désir d'aplanir les inégalités sociales et économiques. Les conséquences sont pourtant à l'opposé de celles espérées, encore eût-il fallu que les intervenants prissent la peine de s'intéresser à la réalité. Dès lors, se pose la question : désire-t-on réellement remettre en marche une économie locale ? On voit ici qu'au contraire, en filigrane apparaît le dessein de transformer les relations socioéconomiques pour y introduire des notions de développement qui contribuent à l'extension et à la perpétuation du modèle occidental, autrement dit de créer un système de plus pour le nourrir.

---

<sup>22</sup> Adas, 1974.

<sup>23</sup> Boutry, 2007b.



Figure 7: "Route" Emmanuel Ross : les ONG plantent leurs drapeaux  
(Laputta, Birmanie 2008)

Encore une fois, sous l'impulsion d'une morale basée sur le bien-fondé de l'Occident, mieux vaut agir (mal) que de ne rien faire, et en ce sens le microcrédit est une invention qui ne cesse de se recycler dans les rouages de la machine humanitaire. Les « sans-terres » du delta de l'Irrawaddy en sont les cibles depuis plus d'une dizaine d'années, c'est-à-dire bien avant le passage du cyclone ou du tsunami, suite notamment à l'implantation d'une antenne de l'UNDP (United Nation Development Program) dans cette région en 1994 ayant entre autres programmes un projet de microcrédit fondé sur des constations criantes de vérité... et de simplicité :

*« The poor have tremendous capacity to help themselves, if they have the opportunity to do so. The availability of, and access to reasonable credit*

*is the key to this: if people can generate sufficient surplus from their farms or small businesses, they can repay the credit and reinvest the remainder. Experience has shown that credit programmes targeted at the poor, and especially at women, can have a significant effect on improving incomes and living standards.*

*UNDP Myanmar's HDI microfinance project targets those who would not normally qualify for credit through the banking system: women, the landless, and other marginalised groups<sup>24</sup>. »*

Et c'est justement parce que ces « groupes », l'équivalent ici de ce que nous avons discuté sous le terme « communautés » – femmes, sans-terres – sont « marginalisés » par rapport au système bancaire birman (comme 90 % de la population birmane d'ailleurs), que ce système de *ngwe shin*, comparable au *taukè*<sup>25</sup>, fonctionne et se révèle essentiel aux sociétés du delta.

Là encore, ces groupes de femmes et de sans-terres, présentés ainsi, peuvent apparaître isolés, comme une couche de la société avec laquelle il serait possible de traiter séparément. Et en les traitant de la sorte, c'est-à-dire en les proposant au microcrédit, le rapport de dépendance au « maître de l'argent » [*ngwe shin*] ou au « maître du travail » [*lo'nganshin*] est transféré à l'ONG, ce que révèle une constatation du groupe d'évaluation du Tripartite Core Group<sup>26</sup> suite au passage du cyclone :

---

<sup>24</sup> <http://www.mm.undp.org/HDI/MICRO.html>.

<sup>25</sup> Le *taukè* est un patron-client traditionnellement d'origine chinoise ; il s'agit d'un système existant dans toute la péninsule Malaise. Chez les Moken, Moklen et Urak Lawoi', il achète leurs produits à bas prix et leur prête l'argent nécessaire pour le riz, l'alcool, l'essence... Les nomades sont endettés mais s'assurent par cet endettement une grande liberté par rapport à l'économie de marché, à l'intérieur de laquelle ne pourrait pas s'épanouir leur idéologie de non-accumulation. D'ailleurs, traditionnellement les Moken donnent au *taukè* une de leurs femmes en mariage, ce qui accroît l'interdépendance entre les deux. Il s'agit là d'une « interdépendance inégalitaire » (pour reprendre les termes de A. Geistdoerfer, 1997) à l'intérieur de laquelle tout le monde trouve son compte ; aux nomades la liberté et une protection de la part du *taukè*, fidèle, et à celui-ci de bonnes affaires et des ressources à bas prix.

<sup>26</sup> Groupe composé de représentants du gouvernement birman, de l'ASEAN et des Nations unies destiné à organiser et faciliter les actions humanitaires depuis le passage du cyclone Nargis.

« Prior to Nargis a number of development agencies have supported community based savings and credit operations. Microfinance programmes are confronted by both the demand by members for the withdrawal of their savings and the fact that members with outstanding loans are unable to repay them because their asset base has been destroyed or damaged. The micro-credit schemes, thus, require immediate funds for asset replenishment to enable them to re-start credit operations<sup>27</sup>. »

Mais comme il l'a été souligné auparavant, le succès de ces projets est mesurable par des instruments conçus par les développeurs eux-mêmes et ainsi ne peuvent pas prendre en compte le transfert qui s'est opéré entre un système socioéconomique et religieux local, ramifié dans toutes les couches de la société, à une entité exogène, l'ONG. Ces ONG, qu'elles distribuent des crayons pour les enfants ou des maisons, sont toutes considérées par les Birmans comme des *a'hlushin*, des « maîtres de la donation ». Elles entrent ainsi malgré elles dans le système qu'elles tentent de briser, et le simple fait de leur donner une place au sein de ce système revient à les cantonner dans une réalité éphémère : n'importe quelle donation fait d'un Birman un *a'hlushin* sans pour autant l'élever au statut de *kye'zu'shin*. En revanche, celles qui pratiquent le microcrédit ne peuvent être qualifiées ainsi, pour la simple raison que l'argent doit être remboursé, et entrent de ce fait dans la catégorie des *ngwe shin*, les prêteurs. Les ONG proposent des prêts sans aucun doute à un taux d'intérêt moins élevé que les *ngwe shin* birmans, néanmoins, elles n'en remplissent pas totalement le rôle, puisqu'en aucun cas le contrat social entre l'ONG et l'endetté n'est honoré. L'ONG ne prêtera pas l'argent nécessaire à une cérémonie de mariage, encore moins à une initiation bouddhique, ce dont pouvait s'acquitter le *ngwe shin*. Par ailleurs, une fois la relation d'interdépendance brisée entre le *ngwe shin* et ses anciens endettés, celui-ci n'a plus aucun intérêt à perpétuer le contrat social si en retour il n'y trouve plus de contrepartie économique, une fidélisation, que seule ne peut compenser l'acquisition de mérites dans le contexte bouddhique.

---

<sup>27</sup> PONJA, p. 143.

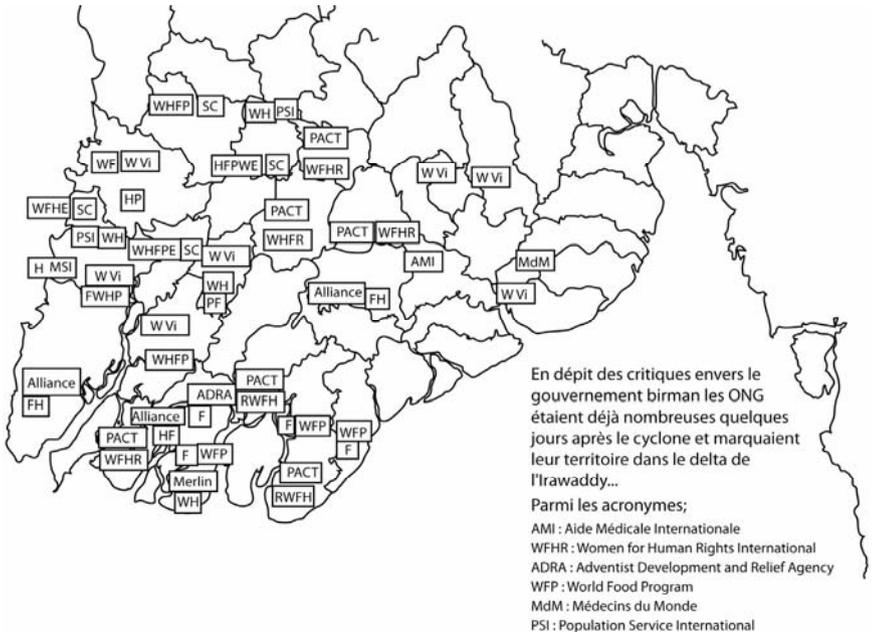


Figure 8 : L'appropriation du delta de l'Irrawaddy par les ONG au 8 mai 2008.  
 D'après WFP Maps, VAM Unit 2008.

Par ailleurs, les ONG ne se contentent pas d'atomiser les sociétés en communautés, elles morcellent également le territoire en zones d'action, elles se partagent, en Birmanie, le delta de l'Irrawaddy en plantant des drapeaux et en mettant en garde les autres ONG que la partie nord de Middle Island est « à Malteser », la moitié sud « à Save the Children ». La question est alors : à qui « appartiennent » les échanges économiques, sociaux, culturels, entre le sud et le nord, entre les capitales de districts et les villages côtiers, etc. ? Aux projets des ONG devant cibler un nombre précis de « bénéficiaires directs » dans une zone précise (découpée en *village tract* auxquels sont attribués des codes) s'opposent précisément les systèmes traditionnels tels celui du *kyé'zu'shin*, permettant d'organiser l'exploitation des ressources par des réseaux d'emplois, familiaux, de connaissances, à travers des aires étendues, autorisant donc la mobilité.

Ainsi, en négligeant ces systèmes, notamment en ayant décidé que les propriétaires de bateaux, ou les grands propriétaires terriens [*lo'nganshin*] étaient « riches », ou tout du moins hors de la catégorie des plus vulnérables, les ONG cloisonnent la reprise des activités économiques dans des zones qu'elles se sont attribuées pour leur action. Les travailleurs journaliers et saisonniers dans le delta se déplacent d'un village à l'autre, souvent sur des distances importantes, en fonction des saisons et des activités qu'ils pratiquent (certains Birmans travaillant dans les rizières des terres intérieures se rendent à la saison sèche jusque dans les villages les plus près de la côte pour y être embauchés sur les bateaux de pêche maritime). En ciblant ainsi les travailleurs journaliers comme la communauté la plus vulnérable, l'objectif des projets humanitaires est de donner un emploi durable, moins soumis aux saisons, des activités d'autosuffisance comme l'élevage à une échelle familiale, autant d'objectifs qui ont pour conséquence l'immobilité, non seulement géographique, mais également sociale. Les voyages des travailleurs birmans sont aussi l'occasion pour eux de renouer des liens avec leur famille ; ils participent également de cette façon à la colonisation d'endroits toujours plus reculés dans le delta et à la dynamique économique et démographique des villages. En effet, le développement de nouveaux villages tient souvent à ces migrations à travers le delta, créant des regroupements de pêcheurs par exemple autour des maisons isolées des riziculteurs, qui au fur et à mesure s'installent de manière définitive. La mobilité est également souvent le prétexte pour former des alliances par le biais de mariages entre les différents villages, entretenant ainsi les réseaux économiques. De fait, la « sédentarisation » de ces Birmans sous le prétexte d'améliorer leur viabilité économique [*sustainability*], induit par une vision exogène et caractérisée par l'absence de compréhension des mécanismes socioéconomiques qui régissent la colonisation du delta, conduit finalement à exercer un contrôle plus grand sur l'économie et les populations, au risque de bouleverser les activités économiques et d'obtenir l'inverse du résultat voulu.

### 3 - Standards et indicateurs comme canevas d'un monde à refaire

Les « communautés » sont donc un concept opératoire de la machine humanitaire, servant un découpage « standard » de la réalité. Pour passer à l'étape suivante, celle de reconstruction, il faut maintenant s'attarder sur les outils utilisés pour aborder *les* réalités locales, bien souvent sous la forme d'une seule et même réalité idéale (Godelier, 2007). Car construire à partir d'un terrain vierge (celui laissé par les catastrophes), aussi idéale que soit la situation, nécessite la production de concepts de références, les standards, et d'outils de mesure, les indicateurs, servant certaines valeurs morales plus ou moins partagées par l'ensemble du « système », la conception d'un ordre humanitaire.

« La conception de cet ordre humanitaire est fondée sur ce que nous appelons l'axiome humanitaire : l'obligation de sauver la vie des victimes d'un conflit armé ou d'une catastrophe naturelle. Cette obligation morale se retrouve dans toutes les grandes cultures. C'est la raison pour laquelle personne ne conteste sa validité à ce niveau d'abstraction. Les principes humanitaires, inscrits dans le droit international humanitaire, sont fondés sur le principe de l'humanité qui a pour conséquence l'obligation d'assistance et de protection des victimes potentielles (les populations civiles en général) et actuelles (combattants comme populations civiles). »

(Wolf-Dieter Eberwein, 2006 : 4<sup>28</sup>)

Il est en effet particulièrement périlleux de remettre en question l'obligation d'intervenir auprès des victimes de conflits ou de catastrophes naturelles, et nous ne nous y risquerons pas non plus. Notre propos se concentre au contraire sur deux points : l'application de cette morale à travers des valeurs elles-mêmes traduites en standards, et la

---

<sup>28</sup> Wolf-Dieter Eberwein, « Le Paradoxe humanitaire ? Normes et Pratiques », *Cultures & Conflits*, 60, hiver 2005, [En ligne], mis en ligne le 23 février 2006. URL : <http://www.conflits.org/index1916.html>. Consulté le 23 octobre 2008.

continuité de cette morale d'intervention humanitaire dans l'application des projets de développement.

Cette obligation morale est ainsi traduite dans le manuel *Sphere* qui pose les bases d'intervention de l'humanitaire et du développement :

*« Sphere is based on two core beliefs: first, that all possible steps should be taken to alleviate human suffering arising out of calamity and conflict, and second, that those affected by disaster have a right to life with dignity and therefore a right to assistance. »*

(The Sphere Project, 2004 : 5<sup>29</sup>)

Ces valeurs morales sont à leur tour traduites en standards :

*« The standards are based on the principle that populations affected by disaster have the right to life with dignity. They are qualitative in nature, and are meant to be universal and applicable in any operating environment. The key indicators, as measures to the standards, can be qualitative or quantitative in nature. They function as tools to measure the impact of processes used and programmes implemented. Without them, the standards would be little more than statements of good intent, difficult to put into practice. »*

(The Sphere Project, 2004 : 8)

Et enfin, ces valeurs morales une fois transformées en standards qualitatifs deviennent scientifiques car quantifiables, donc applicables, grâce aux indicateurs permettant de mesurer leur impact sur les populations locales. Par ailleurs, comme l'affirme cette définition, de bons standards doivent pouvoir s'affranchir des particularités locales. Ils sont donc le fruit d'une idéologie universelle<sup>30</sup>. Cette idéologie n'est pas tant liée au devoir d'intervention contenu dans le Droit humanitaire

---

<sup>29</sup> *The Sphere Project 2004: Humanitarian Charter and Minimum Standards in Disaster Response*, published by the Sphere Project, Genève, 344 p.

<sup>30</sup> Et si cette universalité ne s'avère pas applicable, il convient d'en donner les raisons : *« The standards for the different sectors do not stand alone: they are interdependent. However, there is inevitably a tension between the formulation of universal standards and the ability to apply them in practice. Every context is different. In some instances, local factors may make the realisation of all standards and indicators unattainable. When this is the case, the gap between the standards and indicators listed in the handbook and the ones reached in actual practice must be described, and the reasons for it and what needs to be changed must be explained. »* (The Sphere Project 2004, p. 8-9).

international (DIH), qui s'applique à tous les types d'acteurs (Etats, ONG nationales et internationales), mais aux choix qui sont faits pour l'appliquer. Le problème se pose quant à la pertinence de concevoir un système universel (s'ajoutant inmanquablement au processus de globalisation) et l'origine, les choix, de cette idéologie – impliquant une hiérarchisation où les intervenants souscrivant à ce système sont en position de supériorité d'assistance (technique, économique, culturelle, morale) par rapport aux « cibles » de l'intervention.

Notons ici que si l'universalité des standards posés par *Sphere* est critiquée, ainsi que l'ensemble du projet<sup>31</sup>, ces critiques ne remettent pas en cause les choix fondamentaux de ces standards. Elles visent surtout à souligner l'impossibilité de faire respecter les standards de manière quantitative, pouvant entraver la liberté d'action des ONG, ce qui est parfaitement justifiable. En revanche, les modalités de l'action, autrement dit l'application des valeurs sur lesquelles repose l'intervention humanitaire, continuent de s'ériger en doctrine.

Pour contourner la réalité donc, les acteurs de l'humanitaire s'appuient sur des concepts ou standards, ainsi qu'une rhétorique permettant d'effacer les particularités culturelles des populations qu'ils ont choisi d'« aider », et d'autre part les questionnements que les scientifiques (ethnologues, historiens, psychologues, sociologues...) soulèvent pour tenter de mettre en valeur et comprendre la complexité des sociétés humaines et de leurs interrelations. La capacité séculaire des populations à absorber des « chocs » (historiques comme l'esclavage, culturels comme l'arrivée massive de migrants issus de la population dominante, etc.), à créer du social, à se segmenter et se recomposer est volontairement ignorée. Le développement ne peut pas s'accommoder de la complexité des contextes sociaux et culturels, des jeux d'échelle entre les interrelations des populations au niveau local, régional, national et international. Il s'agit au contraire de construire un « moule » dans lequel on pourrait délimiter des normes – et quel meilleur

---

<sup>31</sup> Voir notamment Wolf-Dieter Eberwein, 2005, ainsi que François Grünwald et Véronique de Geoffroy, (2000), *Les Dangers et incohérences des approches normatives pour l'aide humanitaire, synthèse des réflexions soulevées*. Groupe URD, consultable sur le site [http://www.projetqualite.org/documents/0006\\_fra\\_les\\_dangers\\_et\\_incoherences.pdf](http://www.projetqualite.org/documents/0006_fra_les_dangers_et_incoherences.pdf).

laboratoire d'essai que des minorités ou des populations déstabilisées. Ce cas est particulièrement illustré par la notion tant utilisée de « communauté » et ses diverses déclinaisons comme les *community based projects*, mais aussi par l'emploi de termes avantageusement malléables comme ceux de « pauvreté », « violence », etc. Ainsi le système humanitaire se crée ses propres règles et s'autocontrôle, grâce à ces notions qui ont pris la forme d'indicateurs, un outil d'identification, de mesure et d'expertise des sujets qui inspirent l'action humanitaire et le développement.

En effet, les indicateurs (de pauvreté, de santé, de longévité, etc.) servent dans un premier temps à cerner l'objet dans un contexte large et inconnu, ou en termes humanitaires à identifier les populations cibles ou « bénéficiaires » à faire rentrer dans des catégories dans lesquelles l'action est possible (les communautés). Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une « création » de l'objet, tant les définitions des standards et indicateurs, certes discutées parmi les décisionnaires du développement, évoluent et se modifient toujours dans le cadre fermé d'une conception quasi unique du monde, elle-même fondée sur un modèle libéral. Ces définitions ne s'enrichissent guère des travaux scientifiques et se préoccupent d'autant moins de leur pertinence du point de vue des populations locales. Ainsi que nous l'avons souligné, sous le prétexte de pauvreté (en réalité idéologie de non-accumulation) et de développement, certaines ONG ont réussi à rendre pauvres les Moklen (population semi-nomade du sud de la Thaïlande).

Enfin, pour entériner l'idée qu'il existe une idéologie implicite à la culture de l'humanitaire et du développement, il suffit de recontextualiser les grands principes de l'Indice de développement humain (IDH), ceux sur lesquels se basent le droit humanitaire et la classification des pays en fonction de leur développement : la scolarisation, le pouvoir d'achat et la longévité.

## Les conséquences d'une scolarisation forcée

La scolarisation, dans les sociétés occidentales et plus généralement dans les sociétés sédentaires, est devenue synonyme d'éducation et de savoir. Cependant, pour une population nomade comme celle des

Moken par exemple<sup>32</sup>, apprentissage, éducation et acquisition des savoirs passent par le nomadisme, la vie en famille, l'écoute de la littérature orale, la construction d'un bateau, etc. Le tsunami de 2004 ayant révélé les Moken aux yeux du monde, ils furent à leur tour inclus dans les programmes de développement (alors qu'ils font partie des rares à avoir échappé totalement au tsunami en l'anticipant selon certains signes, ceci grâce à leur littérature orale), et une ONG américaine<sup>33</sup> a ainsi cru nécessaire de créer des écoles sur les îles du sud de la Birmanie pour leur apprendre à lire et parler birman.

Il faut comparer deux exemples, celui des Moklen qui ont été scolarisés, mais qui étaient prêts à l'être, et celui des Moken de l'île de Nyawi, qui ont fortement subi les effets néfastes d'une scolarité imposée abruptement « pour leur bien ».

Les Moken, comme les Moklen, se transmettent le savoir oralement : il s'agit là d'un choix et non d'une ignorance. De plus, les Moken comme beaucoup de nomades, ont certains représentants qui savent lire, faute de quoi, ils se réfèrent au *taukè*. Cette « ignorance » est un choix qui est en effet exprimé dans la littérature orale et joue en faveur de leur idéologie de non-accumulation, mais aussi de la souplesse dont ils doivent faire preuve pour s'adapter à leur entourage qui change progressivement, sans rentrer en compétition avec lui. Un texte oral a la particularité d'être malléable et de pouvoir évoluer de façon dynamique, au fur et à mesure des événements historiques. Les concepts restent les mêmes, mais leur forme s'adapte. Ainsi, chez les Moklen, le centre du monde qui est présent dans le mythe fondateur de l'ancêtre Sampan (Ivanoff, 2004 et Ferrari, 2009a) est passé en trente ans du « nombril du monde » (un trou de crabe géant au milieu de la mer, faisant partie de la cosmologie malaise) à la forêt d'*Himapan* (une forêt mythique de la cosmologie indienne, reprise dans l'imaginaire officiel thaïlandais par le

---

<sup>32</sup> Population de nomades marins d'origine austronésienne peuplant le sud de la Thaïlande et de la Birmanie. Voir les travaux de Jacques Ivanoff, notamment. Ivanoff, J. (2004), *Les Naufragés de l'Histoire. Les Jalons épiques de l'identité moken*, Les Indes savantes, Paris.

<sup>33</sup> Foundation for the People of Burma.

biais du *Ramakien*<sup>34</sup>). L'histoire est restée la même, l'ancêtre Sampan se rend dans les deux cas au centre du monde, se détachant néanmoins du monde malais et rejoignant la Thaïlande à laquelle les Moklen ont été intégrés par l'école et la nationalité il y a une trentaine d'années. La souplesse de la littérature orale permet de l'adapter aux situations, en en modifiant la forme pour en garder le précieux contenu. Les Moklen ont su s'adapter à la scolarisation et à la nationalisation. Ils ont eu le temps, car ils étaient déjà « semi-sédentaires », ce qui leur a laissé le temps d'intégrer cette nouvelle donne à leur identité. Il n'en va pas de même pour les Moken de l'île de Nyawi en Birmanie, qui ont vu arriver après le tsunami l'ONG américaine Foundation for the People of Burma, convaincue que l'école, l'électricité et l'eau étaient nécessaires aux nomades. L'ONG avait toutes les informations nécessaires, fournies par nous, mais cela ne l'a pas fait modifier sa ligne de projet, car l'idéologie est plus forte que la donnée scientifique. Ceux qui ont bénéficié du projet ne sont pas les Moken, mais les pêcheurs birmans installés dans la région, qui ont pu en profiter pour installer une pompe à la source d'eau, qu'ils vendent désormais aux Moken, tout comme l'électricité. Les rencontres et échanges du soir ont disparu, et les Moken se voient imposer un maître d'école karen, qu'ils craignent comme un sorcier. De plus, pour la première fois, ces nomades subissent des manques alimentaires, car les parents, forcés de rester à terre pour l'école de leurs enfants, ne sortent plus en mer se procurer de la nourriture. En deux ans, par l'introduction de la scolarité, l'ONG a réussi à détruire ce groupe qui a progressivement abandonné ses embarcations, les rendant de fait « pauvres parmi les pauvres » (Ivanoff, 2009).

---

<sup>34</sup> Il s'agit de la version thaïlandaise du *Ramayana* indien, dans laquelle sont contées les aventures de Phra Ram (Rama), qui, aidé par les dieux, représente la figure royale, légitimant son côté « divin ». Tous les enfants apprennent le *Ramakien* à l'école.



Figure 9: Flottille moken en 2004 et sédentarisation des Moken en 2008 après le passage de *Foundation for the people of Burma*.

Que faire face à des nomades qui, conscients de leur mortalité, refusent de se soigner, conscients de leur marginalité, refusent l'école et développent une littérature orale, n'ayant pas d'argent, refusent d'en posséder ? Que faire d'autre que leur imposer, « pour leur bien », les standards du monde développé ? Néanmoins, à la différence de ce que faisaient les colons anglais, l'installation des projets est, le plus souvent, clamée comme « participative », c'est-à-dire que la population a concouru à la prise de décision de façon démocratique, et même à la réalisation du projet. Et, dans ces termes, elle l'est : les Moken enverront toujours une personne en avant, pour servir d'interface avec les étrangers et éloigner ainsi le danger en le concentrant vers un seul individu, expert en la manœuvre. Cette personne ne va certainement pas se battre, ce n'est pas dans la mentalité nomade, mais plutôt aller à la rencontre des exigences de l'étranger, qui verra là une acceptation.

Ce que nous mettons en avant ici est que le choix de la scolarisation dans le domaine de l'éducation résulte d'une idéologie occidentale, une vision du monde sédentaire qu'il convient de faire partager à l'ensemble des populations. L'illettrisme, même chez une population à tradition orale, sans écriture, est considéré comme un handicap dans le monde capitaliste moderne. « Si les Moken savaient parler le birman et compter (ce que beaucoup d'entre eux savent faire), ils pourraient défendre leur économie au même titre que la population birmane dominante ». Cependant, les Moken ont choisi de déléguer à un intermédiaire, le *taukè*, pour l'ensemble du groupe, auprès de qui s'endetter réciproquement pour continuer leur existence nomade et garder consciemment leur indépendance par rapport à l'économie dominante. Un choix garantissant le nomadisme et une grande capacité d'adaptation aux évolutions du marché, les contraintes économiques étant finalement principalement endossées par l'intermédiaire. C'est d'ailleurs ce système qui permet aux Moken de ne pas devenir des citoyens de seconde zone, libres des contraintes libérales ou dictatoriales. En effet, même scolarisé, un Moken ne sera jamais considéré au même niveau qu'un Thaïlandais ou un Birman, à cause de perceptions à tendance raciste qui existent dans cette région du monde et qui sont véhiculées, justement, par l'école. Ce système, sans l'école, permet la création d'une « niche économique » profitable tant à la minorité qu'à la majorité : il s'agit là de créer des

interactions, à travers un inégalitarisme voulu par les deux sociétés, permettant de produire des biens, des valeurs et des identités fortes. Un Moken arraché à ce système devient vulnérable, et tendra, comme nous l'avons observé, à devenir un citoyen de seconde zone. Il s'agit là d'un « choix nomade » (Benjamin, 1985), reposant sur une compréhension des relations interethniques et de l'histoire (Ivanoff, 2009 ; Ferrari, 2009b).

Les Moklen le montrent, l'école n'est pas incompatible à la perpétuation de leur identité, à condition que celle-ci ne soit pas imposée mais résulte d'un choix qu'ils font pour résister. Les Moklen ont vu arriver l'école comme moyen d'intégration et ont contourné l'obstacle en connaissance de cause. Comme le montre l'exemple de la *Foundation for the People of Burma*, il n'en va pas de même pour les Moken.

De plus, qu'est-ce que le savoir ? En quoi le savoir que les Moken se transmettent oralement est-il moins pertinent que le savoir scolaire ? Face aux vagues, le savoir des Moken a sauvé la vie de tous les membres de leur société et, en Thaïlande, aussi celle d'Occidentaux scolarisés qui, curieux, se précipitaient là où la mer s'était retirée pour regarder les poissons, inconscients de la façon dont celle-ci allait revenir. En contexte sédentaire et libéral, surtout urbain, l'école est sans aucun doute nécessaire : il est peu probable de trouver un travail sans être scolarisé, et sans travail il n'y a pas d'argent. L'homme sédentaire doit travailler pour survivre, et pour ceci il doit avoir un bagage de connaissances qui lui permettent d'évoluer dans ce monde. De toute évidence, la connaissance d'un tsunami (avant le désastre en tout cas) ne fait pas partie de ce bagage indispensable, alors que pour un Moken il s'agit là d'un savoir qu'il faut transmettre et qui est transmis, une question de vie ou de mort. Nous ne pouvons pas considérer l'école comme idéologiquement neutre : ce qui y est enseigné est soigneusement choisi par des commissions, et les enfants, au cours de leur formation, reçoivent un bagage idéologique. Un enfant ne naît pas français dans l'âme, mais uniquement sur le papier ; il le devient ensuite par l'enseignement que ses parents puis l'école lui fournissent, notamment par le biais de l'histoire, la géographie, la littérature, l'éducation civique.... De même, un Thaïlandais devient tel grâce aux concepts prodigués par son entourage et par l'école. En Thaïlande, l'école a été instaurée pour inculquer un sentiment nationaliste envers les pays voisins, notamment

la Birmanie. C'est le roi Rama VI (1910-1925) qui, en premier, a mis en place un système scolaire basé sur la « diabolisation » de la Birmanie et l'existence du Laos et du Cambodge comme pays inférieurs, colonies même de la Thaïlande (W. Osatharom, 2005). Dans les années qui ont suivi le coup d'Etat de 1932, notamment dans les années 1950-1960, les dictateurs en place ont inventé un concept, le *khwampenthai*<sup>35</sup> visant à définir ce qu'est un Thaïlandais et, donc, ce que n'est pas un Thaïlandais. L'école est alors devenue l'outil par excellence pour inculquer ce principe, variant dans le temps selon les circonstances. Ainsi, pendant la guerre froide, on y apprenait combien le communisme est mauvais et à combattre, comment les autres peuples sont inférieurs aux Thaïlandais dont les rois-seigneurs de guerre ont construit le pays, la religion et l'identité. Aujourd'hui, l'enseignement s'est quelque peu nuancé, mais on diabolise toujours la Birmanie et les Birmans (ce qui justifie en partie le traitement infligé aux travailleurs immigrés), et les pays communistes (Laos et Vietnam) sont montrés comme des pays dirigés par des personnes ignorantes de la réalité du monde, qui les maintiennent dans un état presque primitif. L'école y est aussi un moyen d'inculquer un sentiment national aux minorités ethniques : comme nous le verrons plus loin, les premières actions pour résoudre ce que la Thaïlande appelait les « *Hill Tribe problems* » sont passées par une école qui, dirigée *manu militari*, avait pour but, outre la sédentarisation, d'inculquer la « thaïtude » chez ces populations.

L'école est donc loin d'être un outil anodin, elle forge les mentalités dans un moule, certes nécessaire en contexte urbain et libéral, bien au-delà de ce qui est prôné comme nécessaire : apprendre à lire et compter. Mais, là aussi, c'est sous-estimer un peuple comme les Moken que de penser qu'ils ne savent pas compter et, à moins qu'on ne veuille qu'ils arrêtent d'être moken, le calcul des intégrales, de chiffres imaginaires ou de la trigonométrie leur sont de loin moins utiles qu'une connaissance approfondie de la mer et de leur histoire (qui, comme toutes les histoires, est perçue par leur filtre). Leur insertion dans le monde global se fait,

---

<sup>35</sup> Nous reprendrons ce concept, que nous traduisons par « thaïtude » plus en détail dans les paragraphes suivants. Contentons-nous de signaler qu'il est basé sur l'existence de trois piliers, la langue, le bouddhisme et le respect du roi, définissant ce qu'est un Thaïlandais.

selon leur choix, par l'intermédiaire du *taukè*, ce qui leur assure une certaine liberté.

Ainsi, il convient de s'interroger : pourquoi scolariser les enfants de l'Irrawaddy ? Pour qu'ils puissent œuvrer de façon autonome à leur construction personnelle, s'autodéterminer ?

Certes l'ONG World Concern distribue, sûrement à raison, des livres imagés sur le danger d'envoyer ses enfants travailler à l'étranger, ce qui reflète la représentation idéaliste qu'ont les Birmans de manière générale, de la santé économique des pays voisins (Thaïlande, Malaysia, Chine). Cependant cette situation a été largement aggravée par les dévastations causées par le cyclone : des enquêtes dans le sud de la Thaïlande<sup>36</sup> ont montré qu'une partie des prostituées birmanes qui y travaillent viennent de Yangon et de l'Irrawaddy, et sont arrivées après le cyclone. L'éducation chère à l'Occident, à travers la scolarisation, n'aurait suffi à contrer cette émigration, étant donné la force des représentations qu'ont les populations locales. Au contraire, la relance massive de l'économie par la distribution d'outils de travail (et non par une distribution massive de nourriture) aurait été sans doute plus efficace pour enrayer ce phénomène.

Dans l'éventualité d'une scolarisation systématique des enfants du delta de l'Irrawaddy, quel serait l'avenir de la construction et de la reproduction sociales ? S'agit-il de transformer tous les enfants en écoliers et laisser les paysans adultes s'occuper des terres ? Ou encore de laisser le « nouveau » Moken, petit pêcheur, partir avec ses hameçons et lignes, seul pendant que sa femme et ses enfants attendent sagement à la maison, comme le montrent les missionnaires de l'île d'Elphinstone dans les cahiers qu'ils distribuent ? Vision naïve et à court terme, puisqu'elle supposerait que les enfants enfin « instruits » réintègrent leur milieu paysan ou nomade. En Birmanie pour le moment, l'avenir d'un étudiant à l'université se pense en général en termes d'émigration vers les mêmes pays où les moins qualifiés terminent en « cage<sup>37</sup> ». Et même si leur diplôme ne sera pas apprécié à sa juste valeur – si ce n'est simplement

---

<sup>36</sup> Enquêtes menées dans le cadre du projet Frontières et Mobilité de l'Irasec, dont les résultats seront publiés dans un *Occasional Paper* dans le courant de l'année 2009.

<sup>37</sup> Asia Watch and Women's Rights Project, 1993.

ignoré – la représentation, encore une fois, domine, à plus forte raison lorsque le système birman enseigne sa vision nationaliste et fermée du monde (Campbell, 2008). Il s'agit d'un cercle vicieux, car en catégorisant la réalité en référents immuables (éducation, pouvoir d'achat), la réflexion du développement renie les interactions entre les domaines du politique, de l'économique, du social, du culturel et des représentations qui forment une société, elle-même, propre du genre humain, primant sur l'individu. Toujours est-il que les écoles sont construites dans les grands villages, là où les élèves sont assez nombreux, et que les enfants des petits villages reçoivent une éducation correspondant à quatre ans d'école primaire et sont par la suite obligés d'aller dans les villes alentours. Réalité implacable et insupportable pour les faiseurs d'un monde où idéalement tous les individus seraient à égalité et tendraient vers un même modèle. En revanche, ce qu'oublie la plupart des intervenants du développement, c'est qu'avant le cyclone, la riziculture et la pêche produisaient suffisamment de richesses pour attirer toujours plus de gens vers le sud. Alors, où se trouve le véritable intérêt d'« améliorer la soutenabilité économique » des foyers que l'on considère « vulnérables », si ce n'est d'imposer une vision idéale du monde à travers des outils comme l'éducation et le pouvoir d'achat dont nous savons en plus qu'ils sont loin de véhiculer l'égalité sociale.

## **L'imposition du pouvoir d'achat et la déstructuration sociale**

Le simple emploi de la notion de « pouvoir d'achat » induit l'adhésion à un système capitaliste libéral, tout du moins à une idéologie d'accumulation conforme à l'idée selon laquelle plus on possède – *i. e.* plus on est riche – plus le pouvoir d'autodétermination est élevé. En réalité, le pouvoir d'achat permet une classification, une catégorisation du plus vulnérable (le receveur) au plus riche (le donneur) ; il s'agit là d'une échelle de valeurs qui a l'avantage de cadrer les buts des ONG. C'est ainsi poser les relations sociales en termes de conflits entre ceux qui peuvent le plus (les plus utiles à la société) et ceux qui peuvent le moins (les inutiles). C'est cette vision de la société qui est mise en avant, où la

#### [4] Thaïlande : des dons qui endettent les Moklen

La méconnaissance de la réalité locale a amené en Thaïlande, parmi les conséquences, à un endettement des récipiendaires de l'aide. La distribution de bateaux inappropriés en est un exemple.

En effet, de nombreuses ONG ont distribué des bateaux après le tsunami, et des listes de récipiendaires ont été rédigées de façon à partager le terrain entre les organisations et empêcher des donations en double. Dans une grande partie des cas, des contrats stipulant l'interdiction de revendre les bateaux avant cinq ans ont été signés entre ONG et récipiendaires, suivant une procédure préexistante.

Néanmoins, cette distribution soigneusement structurée n'a pas pris en compte le facteur essentiel : quelles sont les activités – pêche en mer ouverte ou en mangrove – privilégiées par les récipiendaires ? En effet, un bateau de 19 ou 21 *kong* (1 *kong* = 0,42 m) adapté à la mer ouverte est difficilement manœuvrable dans les étroits chenaux de mangrove et, inversement, un petit bateau de 13 *kong* facile à manœuvrer est dangereux en mer ouverte et ne permet pas l'installation d'un moteur pour monter les lourdes nasses à calmar. Le critère définissant le type de bateau à distribuer aurait donc dû être celui de l'utilisation qui en est faite (encore fallait-il la connaître), mais il n'en a pas été ainsi : le principe d'égalitarisme fait loi et dès lors tout le monde doit recevoir le même matériel. Au village de Tung Dap, qui avant le tsunami hébergeait des Thais et des Moklen, ces derniers ont été menacés par les Thais afin qu'ils choisissent de recevoir des grands moteurs, même s'ils ne sont pas adaptés à leurs petits bateaux. Dans un autre village moken une ONG canadienne a distribué de grandes embarcations dont les habitants n'avaient aucun usage puisqu'ils pratiquaient uniquement la pêche en mangrove. Cette façon d'agir ne leur a pas laissé d'autre choix, une fois le bateau reçu, et étant donné l'impossibilité de revendre les bateaux, que de s'endetter pour pouvoir continuer à pêcher. Et, en un moment où les structures traditionnelles d'endettement liées à un patron-entrepreneur sont érayées par l'action d'ONG qui les critiquent et pratiquent le microcrédit, c'est un cercle vicieux qui s'enclenche et qui a comme résultat l'inverse de celui escompté par les donateurs.

« *cash economy* » est valorisée au détriment de la solidarité. Or, dans certaines sociétés, la solidarité existe devant la « *cash economy* » : un Moken n'a pas besoin d'être riche pour être solidaire, contrairement à un Occidental.

De fait, l'enrichissement permettra à l'individu de sortir progressivement de la catégorie « cible du développement » pour atteindre celle des « développeurs ». Ce choix est quelque part logique, car il est défini

par des sociétés ayant érigé le système économique libéral en modèle, un modèle devant lequel tous les citoyens, en théorie, peuvent se sentir égaux. Cependant, si nous prenons encore l'exemple des Moklen, ces semi-nomades ont fait le choix de la non-accumulation des biens et des richesses comme stratégie identitaire qui, comme nous l'avons écrit plus haut, a des implications à tous les niveaux de l'organisation sociale.

Prenons ici l'exemple de la reconstruction du secteur de la pêche après le cyclone en Birmanie. Le delta est un environnement complexe où se côtoient de multiples écosystèmes d'eau douce, saumâtre et salée, de mangrove, etc. Les pratiques de pêche y sont donc très diversifiées, allant de la pêche qualifiée par la Food and Agriculture Organization (FAO) et la plupart des ONG comme activité de subsistance à la pêche hauturière à l'aide de chalutiers supérieurs à 15 mètres (activité aux mains des grandes compagnies de Yangon), en passant par une pêche de moyen tonnage, avec des équipages employant de trois à huit personnes, ciblée autant sur des produits de consommation nationale (pâte de crevette surtout et poisson acheminés sur les marchés locaux) que sur des produits d'exportation (gambas, poissons *Hilsa*, etc.). Notons enfin que seule la pêche de moyen tonnage permet de générer assez de revenus pour organiser des transports réguliers du poisson vers les villes et Yangon et construire les infrastructures nécessaires à la conservation et au stockage des produits localement. Non seulement là où la pêche de moyen tonnage n'a pas repris les acheteurs ne viennent plus, ou beaucoup moins souvent, mais bien évidemment, la main-d'œuvre autrefois engagée localement ne trouve plus d'emploi<sup>38</sup>. En résumé donc, la pêche dite de subsistance profite directement des infrastructures développées autour de la pêche de moyen tonnage. La première phase de l'aide en Birmanie a consisté à distribuer des kits de pêche de subsistance (bateau de 4-5 mètres avec un filet individuel : épervier, filet poussé, etc.), un projet encouragé par la FAO. Néanmoins, alors qu'une faible proportion d'habitants du delta ne vit que de ce type de pêche, la

---

<sup>38</sup> Si ce n'est pour participer aux distributions de nourriture, c'est-à-dire directement par les ONG, distributions qui en novembre étaient prévues jusqu'au mois de mars dans certains endroits de l'Irrawaddy, notamment dans le township de Laputta.

grande majorité s'en sert pour compléter les revenus ou l'apport protéinique à leurs repas. Inversement, la pêche de moyen tonnage est une activité à part entière, qui a particulièrement été touchée par le cyclone car les pêcheurs habitent plus près de la côte, puisqu'ils pêchent dans les embouchures des grandes rivières qui sillonnent le delta ainsi qu'en mer, non loin du littoral. L'autre facteur important est la propriété. Alors que les petits bateaux sont la propriété d'une famille qui les exploite à son propre compte, les plus gros sont la propriété d'un pêcheur qui emploie un équipage dans son village. Les premiers, agriculteurs-pêcheurs, ont été immédiatement identifiés comme la « communauté » la plus vulnérable, alors que les seconds sont considérés comme des « exploitants<sup>39</sup> ». La suite est cousue de fil blanc : les ONG, après avoir distribué des kits de subsistance aux familles concernées, se sont trouvées face à leur vision du monde, renforcée par celle des bailleurs, à savoir faut-il aider les « exploitants » ? La solution envisagée fut de distribuer un kit de subsistance aux pêcheurs habituellement employés par la pêche de moyen tonnage. Nous en avons déjà parlé, l'emploi dans le delta fonctionne selon des relations d'endettement différencié qui confère une souplesse au système économique, et donc en termes de société également. Les patrons, *lo'nganshin*, contribuent souvent aux événements sociaux et religieux de leurs employés. L'autonomisation des plus pauvres, en leur fournissant un outil de travail, pénalise non seulement le *lo'nganshin*, mais également l'ex-travailleur journalier. Si ce qu'il possède comme outils de production lui permettra sans aucun doute de produire suffisamment pour sa famille, une fois le lien d'interdépendance brisé avec le *lo'nganshin*, la mobilité sociale que ce dernier garantissait disparaîtra avec lui. Encore une fois, par des représentations préconçues les politiques adoptées par la majeure partie des ONG en Birmanie est contreproductive, puisqu'elles constituent un frein à la reprise économique en identifiant systématiquement des besoins séparés, pour répondre à une volonté de changer le monde qui les entourent.

---

<sup>39</sup> L'aide s'est avant tout portée sur les riziculteurs bien avant que ne soient pris en compte les pêcheurs, et ce pour d'autres raisons d'ordre culturel, c'est-à-dire par rapport à la « culture » de l'humanitaire, une culture sédentaire avant tout, donc terrienne.

« Quand, dans la société primitive<sup>40</sup>, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. »

P. Clastres (1974 :169)

## La longévité, une quête universelle ?

Cette partie est délicate à aborder, car elle touche à un des domaines les plus discutés, évoqué voire expliqué par toutes les religions : la mort. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans des considérations philosophiques sur le sujet, mais uniquement de tenter une brève comparaison de certains points qui constituent la conception de la vie et de la mort chez un Occidental dont la matrice est judéo-chrétienne et individualiste, et chez un Moklen ou un Moken, par exemple. Il est évident qu'on débat de ce sujet selon le moule de croyances dans lequel on est né, et que l'explication qu'on en donne est en accord avec notre propre culture. Un Moken est conscient des dangers qu'il encourt en mer tous les jours et il abordera la mort de façon différente par rapport, par exemple, à un employé de bureau. En Occident, que l'on soit athée ou religieux, la mort représente une fin, du moins sur cette terre si l'on croit au paradis et à l'enfer ; dans le bouddhisme *theravada*, dominant en Thaïlande et en Birmanie, la mort ne représente pas forcément une fin dans ce monde : après un passage plus ou moins long, en fonction des mérites obtenus et des péchés commis, dans l'enfer temporel (contrairement à celui chrétien, intemporel) du royaume des morts, on se réincarne. Il n'y a pas là l'idée d'un Dieu tout puissant qui inflige un châtement pour l'éternité. Les plus méritants auront peu de réincarnations et pourront alors rejoindre le paradis, ou ils deviendront des divinités sur terre, ou encore

---

<sup>40</sup> Clastre utilise le terme « primitive » non pas comme péjoratif, mais comme adjectif qualifiant la société qui n'a pas d'Etat.

atteindront le *nibbâna* (l'Illumination). Pour un Moken ou un Moklen, la mort est toujours présente, qu'elle soit collective ou individuelle<sup>41</sup>. Le temps, même, est un concept qui n'est pas linéaire chez eux. Il est composé de temps mythiques et rationnels, dont la séparation n'existe que dans le présent, par les biais de cérémonies rappelant les ancêtres. Ceux-ci, qu'ils soient mythiques ou généalogiques, continuent à vivre dans un monde qui est parallèle mais bien présent, aux frontières perméables. Chez les Moken, la mort est assimilée à la sédentarité : les esprits des morts sont réduits à errer dans des « entre-deux mondes », estran, sommet des montagnes ou lisière de la forêt, sans s'en éloigner. La mort est un passage du nomade au sédentaire et elle implique toute la société, car ses individus n'ont pas d'existence en dehors de celle-ci, même une fois morts. Cette immortalité qu'on retrouve appliquée à l'individu dans la majorité des religions (paradis, réincarnation..) est présente aussi chez les Moklen, mais au niveau collectif : il s'agit d'une immortalité de la société, une immortalité rendue réelle par les ancêtres. La société moklen, en effet, si elle est constituée de vivants, est néanmoins maintenue solidaire par les ancêtres, morts, ainsi que par les enfants, garants du futur. Ces niveaux sont réunis lors de la cérémonie du quatrième mois (Ferrari, 2009a), où sont rappelés tous les ancêtres, de ceux mythiques voyageant dans la forêt, à ceux familiaux, représentés dans chaque maison par deux conteneurs : un bol en céramique et un conteneur en feuilles de pandanus. La mort de l'individu n'est pas celle de la société : celle-ci sera toujours là, grâce aux enfants qui maintiendront les ancêtres en vie par le souvenir et les rituels. L'équilibre démographique est la clé du succès du nomadisme, un aspect fondamental pour sa survie. Pour cette raison, la mort des individus, au même titre que leur naissance, est nécessaire. La mort, le départ, d'un individu assure la survie de la société, et elle ne représente pas une fin en elle-même tant que la société est là pour faire vivre ses ancêtres. Preuve en est que là où les Moklen expriment des préoccupations par

---

<sup>41</sup> Les Moken répètent souvent l'expression « Moken mataï ka », signifiant, en moken, les Moken sont morts. Il s'agit là de la disparition de leur identité, du nomadisme, perçue comme une mort. D'ailleurs, chez les Moken, les esprits des morts errent dans des lieux entre deux éléments, sur l'estran ou au sommet des montagnes, sans en sortir. La mort est la sédentarité, et la sédentarité est la mort.

rapport à la mort, c'est quand le nombre de personnes qui meurent n'est pas contrebalancé par les naissances. Ceci ne veut pas dire que la mort ne fasse pas peur aux nomades, qui l'évoquent constamment, mais la gravité de la mort d'un individu est de loin subordonnée à celle de la société, car c'est celle-ci qui donne sa pertinence et son essence culturelle (le nomadisme) à l'individu. Tant que la société existe, une personne morte continuera d'exister comme un ancêtre, devenant ainsi immortelle.

Quand on parle de longévité, il s'agit de prolonger la vie et retarder la mort. La médecine est à la base de cette démarche et il est naturel que quiconque a la possibilité de prolonger sa vie s'en donnera les moyens. Les Moklen l'ont toujours fait, par des plantes médicinales et par la médecine occidentale soignant les symptômes, les causes étant à la charge du chamane.

Comparons, par deux exemples, deux façons de percevoir le soin et la prolongation de la vie. Lors d'une mission de Médecins du monde en 2005, le médecin qui était parti sur le terrain avait examiné des Moken sur différentes îles et leur avait administré des soins et prescrit des médicaments à prendre quotidiennement. Lors de sa tournée de retour, il a voulu rencontrer ses patients, et s'est rendu compte qu'aucun d'eux n'était présent, ceci pour la bonne raison que le chamane les avait mis en garde : la médecine occidentale ne soigne que les symptômes, car les causes sont à rechercher dans une responsabilité individuelle ou collective que lui seul, l'autorité en la matière, peut soigner. Il s'agit là de contrats avec les esprits à ne pas rompre. Les médicaments n'avaient pas été pris, car le temps aussi prend une autre forme chez les Moken, et un médicament à prendre tous les jours n'est donc pas viable. Il n'en va pas de même en Occident, au point que des philosophies comme le transhumanisme ont vu le jour aux Etats-Unis, prônant la possibilité d'une immortalité donnée à terme par le progrès scientifique (nanotechnologies, intelligence artificielle, téléchargement de données du cerveau vers un ordinateur...) et accessible aux plus fortunés (*sic.*), qui se soumettent aujourd'hui à la cryogénie après leur mort. Ces deux exemples montrent bien que la maladie, les soins, la mort, sont abordés de façon différente selon la réalité culturelle, jusque dans l'interprétation des causes et des effets.

Il existe de multiples représentations de la mort, parfois bien différentes, mais dont l'explication tend la plupart des fois à évoquer une forme d'immortalité, que ce soit au paradis ou en enfer, par la réincarnation, ou encore par le culte des ancêtres ou le transhumanisme. Mais dans la société moklen, comme nous l'avons vu, cette immortalité se rapporte à la société, dont la balance démographique est essentielle et implique la mortalité de l'individu, rendu lui-même immortel par l'immortalité de la société. Dans une société sédentaire et individualiste, concevoir la vie comme éternelle n'est pas un danger pour la société elle-même, car la balance démographique y joue un rôle moins essentiel. Au contraire, la tendance d'une société sédentaire est de s'accroître. Une société nomade, quant à elle, doit constamment se décomposer et se recomposer pour survivre, la mobilité implique elle-même une décomposition en sous-groupes, dont les espaces de nomadisme doivent être suffisamment importants pour assurer une exploitation durable des ressources, ce qui est le cas des Moken. De plus, comme nous l'avons mentionné, personne ne veut mourir, surtout en sachant que le remède pour son mal existe<sup>42</sup>.

Il ne s'agit pas ici de porter un jugement sur le fait d'apporter des soins, mais simplement de souligner le fait qu'il existe des cas de figure dans lesquels la longévité n'est pas regardée comme un but à atteindre, car celle-ci est contrebalancée dans un système où la collectivité est placée à un niveau supérieur par rapport à l'individu et où un nombre modéré d'individus assure son succès. Dans le cas des Moklen ou des Moken, nomades, c'est la balance démographique qui est fondamentale : il s'agit là de sociétés qui, contrairement à celles occidentales ne sont pas individualistes, et c'est une erreur de penser que l'individu y est plus important que la collectivité.

Stipuler que la longévité est un facteur clé à atteindre, c'est ne pas prendre en considération les ethnies à la population peu nombreuse, ni leur perception de la vie et de la mort, de l'essence humaine.

---

<sup>42</sup> Nous ne parlons pas là d'immortalité, car cette « longévité infinie » a fait justement l'objet de questionnements tout au long de l'histoire de sa représentation, de la Bible, au Coran, aux œuvres de Mary Shelley, ou Jorge Luis Borges.

Nous n'affirmons naturellement pas qu'il ne faut pas construire ou mettre à disposition des infrastructures médicales, au contraire, mais il s'agit là d'un choix à donner : il y a une grande différence entre mettre à disposition un hôpital et, sous couvert d'aide humanitaire ou de développement, tenter d'inculquer des valeurs externes concernant un sujet tellement délicat. Preuve en est qu'en 2008 la Croix Rouge thaïlandaise a essayé de monter un projet pour enseigner aux « communautés » les principes et l'importance de la médecine : dans plusieurs villages moklen le projet a dû être abandonné, car personne ne s'est présenté aux rendez-vous fixés.

Affirmer qu'un concept, même s'il touche le monde entier, est universel c'est négliger l'existence d'une altérité qui règle elle-même, par sa propre cosmologie et ses propres priorités, sa survie identitaire. C'est malheureusement l'un des fondements de ce qui constitue la démarche conduisant au développement, qui, de fait, tente de tuer l'altérité.

Les aspects culturels et identitaires des populations sont tout aussi importants que ceux techniques et, dans le cas de sociétés non libérales, ceux-ci sont étroitement entremêlés, inséparables. Toucher un des aspects de l'existence c'est toucher l'existence toute entière et l'utilisation de termes comme « sous-développé » annule de fait l'existence d'une culture qui relie tous ces éléments de l'altérité en leur donnant un sens et une pertinence.

Ainsi, notons en conclusion de ce paragraphe que ce n'est qu'au point n° 5 du code de conduite du manuel *Sphere* que le respect de la culture est pris en compte.

## 4 - Des cultures dévalorisées par leur valorisation

En définissant des outils (communautés, *early recovery*...) et les domaines de l'identité à isoler et sur lesquels agir, les acteurs du développement font donc des choix. Ces choix sont basés sur les conditions de leur propre existence, élevées au rang de valeurs universelles. Parmi les principales, citons l'existence d'Etats démocratiques aux frontières bien définies comme seules structures définissant l'identité, la

subordination de la société à l'individu quant aux droits (ce sur quoi sont basés les droits de l'homme) et la subordination de l'individu à la société quant aux devoirs, la valeur monétaire comme vecteur de la sécurité et de la pérennisation d'un individu ou d'une société, l'éducation scolaire comme moyen d'acquérir la connaissance et de stratifier la société. Ces valeurs forment un tout, sur lequel est basée l'organisation des Etats libéraux.

En quelque sorte, une communauté est vouée à recréer cet état de choses en son sein et à former, avec les communautés environnantes, ce monde idéal dont les contours sont définis par la perception occidentale de la société. Les sociétés occidentales (comme toutes les sociétés dans le présent et dans le passé) en s'organisant ont répondu aux questions de leur origine, des liens qui les unissent, de la façon de se gouverner, des façons d'expliquer la nature et la surnature, de leur existence par rapport aux autres. En répondant au cours de l'histoire à ces questions, par l'établissement des sciences, de systèmes politico-religieux<sup>43</sup>, de critères définissant la stratification sociale, de symboles, de codes moraux, etc., elles ont dessiné les contours de leur monde idéal, comme l'ont fait toutes les sociétés. Par contre, et ce n'est pas le cas de toutes les sociétés, une des facettes de ce monde idéal est celui de la certitude de leur supériorité (et là la politique et la religion se rejoignent, un seul Dieu à faire connaître à tous les peuples, une seule vision de la société, à faire partager à tous les peuples). Dans le passé le colonialisme, aujourd'hui la globalisation, l'Occident a toujours tendu à l'extension de ses frontières idéologiques pour finalement construire un monde à son image, c'est-à-dire contrôlé par ses préceptes et servant ses intérêts. Un monde qu'il peut comprendre pour mieux le dominer. Il s'agit d'un monde formé d'Etats dans lesquels sous chaque drapeau s'épanouit une culture qui n'est pas remise en cause (sauf si elle ne répond pas aux critères créés par l'Occident), dans lequel s'opposent des visions binaires justifiant, selon les cas, les actions à entreprendre. Ainsi à la démocratie s'oppose la mauvaise gouvernance, au soldat s'oppose le terroriste (et donc à Guantanamo s'oppose la prison birmane), au pays développé s'oppose le pays non-développé, au civilisé s'oppose le sauvage, au sédentaire

---

<sup>43</sup> Godelier (2007).

s'oppose le nomade... Une non-adhésion à ces préceptes signifie donc un refus qu'il faut combattre ou un manque qu'il faut combler, mais en aucun cas une solution alternative.

Dès lors, dans le cas du développement, les choix effectués quant aux domaines de l'existence sur lesquels agir ne sont pas anodins, car ils sont basés sur le fait que, si la situation avant l'intervention ne répondait pas à cette vision idéelle du monde, c'est tout simplement parce que les moyens manquaient pour l'atteindre. Et les moyens ne sont pas que financiers, mais aussi idéologiques : l'éducation s'oppose au savoir traditionnel, perçu comme un folklore à sauvegarder mais qui ne remplace en aucun cas l'éducation scolaire (c'est-à-dire l'apprentissage de connaissances servant l'idéologie des sociétés au pouvoir).

A la fin, dans la vision qui précède à la création des communautés, que reste-t-il de l'altérité ? Soyons clairs, les processus artificiels qui mènent à la création des communautés ne détruisent que théoriquement les réseaux sociaux et les identités ; il serait prétentieux de penser qu'en quelques mois ou quelques années, et par une vision universaliste de la société, des projets de développement réussissent à remplacer les bases idéologiques d'une identité. Néanmoins, dans la théorie, c'est ce qui se passe. Le but annoncé n'est clairement pas celui de détruire des cultures, étant donné que les projets sont censés, sur le papier, être en accord avec celles-ci (du moins quand il n'y a pas de « freins culturels au développement »), mais il y a un refus d'accepter la validité, l'existence même, de modèles qui fonctionnent (et leur perpétuation en est la preuve) sur d'autres critères que ceux d'un monde global basé sur l'accumulation, la dépendance à un Etat, la propriété privée...

Nous arrivons ici au point délicat concernant la culture des « communautés ». En effet, nous l'avons vu, il existe un fossé entre les façons dont s'articule la réalité culturelle et la façon dont celle-ci est appréhendée, segmentée, interprétée, voire même ignorée par les développeurs. De quelle façon est perçue la culture ? Les codes de conduite de tous les projets de développement se déclarent en accord avec la culture locale, tout en refusant les points fondamentaux (idéologie, cosmologie, choix et leurs motivations), qui sont considérés plus comme des handicaps que comme des atouts : dès lors, qu'est-ce qui est entendu comme culture ? Nous avons énoncé le fait que

l'acceptation des facettes de l'identité touchant à une idéologie contrastant avec celle libérale était d'emblé écartée des choix qui s'offraient aux développeurs. Pourtant, dans les *community based projects* une grande place est accordée à la culture. Des concepts comme la valorisation culturelle sont l'apanage d'un grand nombre de projets. Il est clair à ce point que la culture est considérée comme un élément à part, indépendant des autres éléments de l'identité mais tout aussi en péril que celle-ci. L'ennemi de la culture, paradoxalement, est défini comme étant l'entrée dans le monde moderne, ce qui montre bien qu'une culture « autre » est perçue comme statique et « en retard » jusqu'au moment où on l'aide à s'intégrer. Ceci, car on oppose culture et tradition d'un côté et avancées libérales de l'autre : si les premières ne sont pas en accord avec les deuxièmes, naissent les problèmes. Dans le cas des minorités, il s'agit donc de changer les habitudes et les priorités de leurs représentants tout en préservant les aspects visibles, et vendables, de leur culture.

## La culture mise en vente, l'exemple du bateau moken

Ainsi, le bateau moken, *kabang*, dont la construction, en ce moment de l'histoire, est le symbole même de leur nomadisme, de leur idéologie de non-accumulation, la structure permettant la mobilité et le noyau autour duquel s'organise la famille ne va plus être fabriqué. D'une part, sa construction requiert la coupe d'arbres, considérée comme non durable (ce qui est ridicule au vu du nombre d'arbres utilisés<sup>44</sup>), d'autre part le temps employé à sa construction n'apporte aucun avantage économique. De plus, ces bateaux sont ceux qui permettent une extraordinaire liberté de mouvement, l'organisation de la famille, la production de biens alimentaires et d'échange ; ils sont l'étalon de référence de la mobilité moken. Ils posent de fait le problème de la

---

<sup>44</sup> Sur l'île de Surin, les Moken n'ont pas le droit de couper d'arbres pour leurs bateaux, en sachant qu'un bateau dure une vie entière pour une famille et que l'environnement de l'île de Surin n'a jamais été mis en danger par les Moken, qui y ont laissé une nature vierge. Il n'en va pas de même pour les autorités du parc, qui ont dû déboiser pour installer leurs quartiers. Ceci est le cas dans une majorité de parcs nationaux en Thaïlande.

nationalité : ils permettent aux Moken de passer librement la frontière birmano-thaïe, se déplaçant ainsi à l'intérieur de leur espace social (la frontière n'a pour eux de pertinence que dans la définition de leur liberté), ce qui leur accorde un statut difficile à gérer des deux côtés. En Thaïlande, la construction des bateaux a donc été remplacée d'abord par l'utilisation des bateaux thaïs, puis par la confection de maquettes de *kabang* destinées aux touristes : une activité économique visant à préserver la culture. D'autres activités proposent des cours en plein air où les étudiants s'immergent dans le terrain pendant une semaine et reçoivent des enseignements de la part des Moken : là aussi, la partie consacrée au bateau se fait à partir d'une maquette. Sans oublier l'exemple des OTOP (One Tambon One Product<sup>45</sup>), où l'on peut acheter des maquettes de *kabang* construites non pas par des Moken mais par des Thaïs. La culture est ainsi folklorisée et vidée de sa substance pour n'en conserver que la forme. Elle devient ainsi acceptable, car vendable. Dans l'exemple du bateau, l'objet autour duquel s'articule l'identité et qui explique, par le biais de la littérature orale<sup>46</sup>, les raisons idéologiques du nomadisme, devient un objet vidé de sa signification, trahissant même son symbole étant donné qu'il est voué justement à l'accumulation d'argent et à la sédentarité. La folklorisation de la culture a lieu dans tous les domaines. Le savoir traditionnel, la littérature orale, la connaissance de l'environnement et les façons de le rendre durable sont autant de facteurs, dont l'importance est considérée mais dont la substance culturelle est finalement remplacée par une vision en accord avec les principes mis en avant dans les autres domaines du développement. La culture n'est donc plus un concept opératoire, régissant les vies des gens, liant l'idéologie à ses motivations, un concept dynamique se transformant selon certains canevas, rendu vivant par ceux qui la transforment au cours du temps. Elle devient un ensemble de savoirs et concepts séparés de la réalité pratique, mais qu'il ne faut pas pour autant oublier. On veut d'un côté dynamiser ce qui est considéré comme statique, la vie « pratique », et de l'autre côté fixer ce qui en

---

<sup>45</sup> Chaîne de commerces nationaux visant à la vente de produits typiques de chaque *tambon* [district].

<sup>46</sup> Cf. l'épopée de Gaman dans Ivanoff (2004).

réalité est dynamique, la culture. Ces deux aspects sont perçus comme indépendants par le développement, le premier étant assumé comme plus important car il produit les éléments concrets de la survie. En réalité, la culture est bien plus qu'un ensemble d'aspects folkloriques relevant de l'histoire. Pour reprendre l'expression de Godelier (2007), il s'agit de « l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents domaines de la vie sociale, ainsi que les valeurs attachées à ces manières d'agir et de penser ». En gardant les représentations et les savoirs, tout en ignorant les principes qui donnent forme à l'idéologie, c'est un concept sans substance qui est mis en avant. Par des exemples comme celui des bateaux ou comme l'utilisation du savoir traditionnel (qui a sauvé les Moken du tsunami car ils ont pu en anticiper l'arrivée) et dans le dessein de promouvoir des projets, la culture devient l'outil que la minorité doit pouvoir mettre en avant pour réclamer ses droits. Il s'agit d'un outil de *marketing* en quelque sorte ; garante d'un certain exotisme, elle doit garder ses distances avec le monde moderne, représenter le souvenir d'un temps passé et romantique pour pouvoir marquer sa différence avec un monde moderne qui la condamne. Nous tombons là dans une contradiction évidente : d'un côté il faut sortir les minorités de la différence qui les excluraient du monde moderne et de l'autre côté, il faut marquer leur différence par des éléments qui vont les fixer dans le temps. Ainsi, la culture n'est prise en considération qu'au moment où elle est vidée de sa substance et peut donc devenir un folklore vendable, un appât pour les touristes. En Thaïlande, les routes sont parsemées de panneaux de signalisation bleus, ceux qui indiquent les attractions touristiques, et les « communautés » y sont représentées par un symbole représentant des poteries et des vanneries, les restes de ce que fut une culture, intégrée avec succès dans le monde libéral et n'ayant gardé que sa forme à défaut de sa substance.

## 5 - Autodétermination ou nouvelle dépendance ?

Nous avons jusqu'ici discuté les outils théoriques et une forme d'idéologie sous-jacente aux actions humanitaires et de développement, notamment en cas de catastrophes tel le tsunami de 2004 ou le cyclone

Nargis, et des conséquences qu'elles ont pu apporter. Par l'utilisation de concepts théoriques tels *l'early recovery*, les communautés, les indicateurs ou encore les standards à atteindre, une idéologie explicitée par une formation discursive acceptée comme universelle permet d'articuler les éléments d'une domination d'inspiration occidentale sur une altérité qui pourtant régit de façon pertinente la vie de millions de personnes. A l'intérieur de cette formation discursive, les conséquences négatives des projets ne peuvent exister que difficilement, étant donné que ses instruments de mesure, les indicateurs, sont conçus pour « calculer » la réussite ou non du projet, mais d'un point de vue individuel, voire collectif si, par collectivité, on entend une « communauté ». Les indicateurs ne peuvent pas prendre en considération des concepts comme l'identité, l'ethnicité, le régionalisme, la perpétuation d'une société, la culture dynamique ou encore la somme des effets de plusieurs projets indépendants. Les prendre en compte est-il antinomique avec la loi de l'humanitaire ? Oui, car cela montrerait les envers des projets, et les destructions identitaires qui peuvent en découler. Pourquoi donc ce silence sur cette réalité ? On n'arrête pas une affaire qui marche, soutenue par une idéologie forte. Il s'en suit que la disparition de l'identité d'une ethnie, ou la paupérisation « imaginaire » des membres d'une société, ne pourront pas être reconnues comme conséquences du projet<sup>47</sup>. Ceci car elles ne sont pas quantitatives et, de toute façon, elles sont de loin subordonnées à un succès purement pratique et mesurable dans la ligne libérale de la définition de la qualité de vie. Dans ce canevas, la distinction même entre ce qui est positif et négatif ne peut pas être faite, car ceci dépend évidemment du système de valeurs et de l'idéologie de celui qui juge. Par exemple, un projet visant à intégrer la valeur monétaire dans un village moklen sera couronné de succès au moment où les Moklen commenceront à économiser de l'argent, à en dépenser et à rentrer dans les structures économiques dominantes (achat de matériel, paiement de taxes pour l'eau ou l'électricité, ouverture de compte en banque, endettement « officiel » avec banques ou commerces

---

<sup>47</sup> Certaines ONG ont néanmoins des projets qui vont dans cette direction, mais est-ce bien nécessaire, étant donné qu'une identité dépend des personnes qui la possèdent, et qui ont donc le plein pouvoir décisionnel sur celle-ci ?

au lieu du *taukè*...). Mais qu'en est-il au niveau de la société, quand on s'aperçoit que ce village est de ce fait exclu de réseaux économiques basés justement sur la non-accumulation, et dès lors abandonné par les autres villages, comme ce fut le cas pour Tung Dap? Derrière un projet réussi par l'autodétermination de ses « cibles », se cachent de nouveaux citoyens de seconde zone. Ainsi, des éléments non-chiffrables sont d'emblée écartés des critères à prendre en considération et c'est une erreur car ce sont justement ces éléments qui déterminent en grande partie le bien-être social et la qualité de vie<sup>48</sup> d'un individu.

Cette autodétermination recherchée à l'intérieur du canevas économique libéral et ce développement censé améliorer la vie des destinataires, sont en fait des démarches idéologiques construites à l'extérieur et qui peuvent avoir l'effet inverse si elles sont appliquées dans un contexte où la qualité de vie est définie par des valeurs et une cosmologie différentes. Dans un contexte comme celui du sud rural de la Thaïlande ou du delta de l'Irrawaddy, le développement amène certes un autre mode de vie (toute action a sa réaction), mais pas nécessairement en améliorant la qualité de vie de ses cibles, étant donné que celle-ci dépend d'autres facteurs, organisationnels, relationnels, symboliques, imaginaires, religieux...

Il n'en va pas de même dans un contexte urbain, où les valeurs sont souvent à l'opposé de celles de contextes considérés comme sous-développés. Ceci est d'autant plus vrai en Thaïlande, où au Bangkokien obnubilé par son enrichissement personnel et son ascension sociale, à la manière libérale, s'oppose un Moklen à la forte idéologie de non-accumulation, ou encore un Moken préférant vivre dans un bateau, sans école officielle et sans maison fixe. Cet écart entre l'« homme des villes » et l'homme rural et surtout le nomade est considérable. En effet, comme le souligne Ivanoff (2009), à un citadin dont le bien-être dépend de la

---

<sup>48</sup> En 1994 l'OMS a défini la qualité de vie comme « la perception qu'a un individu de sa place dans l'existence, dans le contexte de la culture et du système de valeurs dans lesquels il vit, en relation avec ses objectifs, ses attentes, ses normes et ses inquiétudes. Il s'agit d'un large champ conceptuel, englobant de manière complexe la santé physique de la personne, son état psychologique, son niveau d'indépendance, ses relations sociales, ses croyances personnelles et sa relation avec les spécificités de son environnement. » (OMS Working Group, 1994).

quantité de travail qu'il fournit, des règles qu'il suit et de la nature de ses relations sociales, s'oppose le Moken qui ne « travaille » pas, qui vit sur des bateaux et qui n'accumule pas de biens. Il est évident que cette réalité est insupportable à l'« homme des villes », car elle peut lui montrer que le chemin qu'il a suivi dans son évolution n'est pas unique et, surtout, que d'autres chemins existent pour vivre heureux et libres. Reconnaître, autrement que de façon romantique, qu'un Moken est libre et heureux c'est réfuter le principe d'universalité du développement. D'où le « sous-développé » ou le « sous-civilisé », des gens en quelque sorte inconscients, voire même irresponsables, qui n'ont « pas encore » rejoint le stade d'évolution des « hommes des villes ». Ils sont perçus comme s'ils étaient des « petits frères » pour qui il est temps de grandir, mais à l'exotisme certain, qu'il faut tenter de conserver. Il s'agit évidemment là d'une vision morganienne<sup>49</sup> réfutée dans le discours, mais appliquée dans les faits, permettant de justifier le développement qui va extraire les « sous-développés » d'une vie primitive qui les empêche de s'adapter au monde moderne, avancé et civilisé. Mais est-ce bien la vérité ? Pour se convaincre que non, il faut comparer comme l'a fait Ivanoff (2009) deux cas de figure impliquant la même population. Les Moken de Ko Surin, en Thaïlande, ont fait le choix de rester malgré l'imposition du parc national, ce qui leur a valu de nombreuses difficultés (Hinshiranan 1996). Ils ont en effet dû subir des relations forcées avec une administration se refusant à les considérer comme des habitants légitimes de l'île. Il n'en va pas ainsi pour le même peuple en Birmanie où les relations avec les pêcheurs birmans, nouveaux colonisateurs des îles, ont été régulées culturellement (Boutry, 2007a). Des stratégies basées sur une exogamie culturelle ont été mises en place, ce qui permet une collaboration entre les deux populations mise en place de façon efficace. Celle-ci, de plus, pose un nouveau lien entre les Moken et l'Etat birman. Ces exemples, que nous ne développerons pas ici (cf. Ivanoff, 2009), montrent que l'ethnicité est un facteur fondamental à prendre en considération et que les populations répondent en

---

<sup>49</sup> Morgan, 1877. Sa vision évolutionniste de la société n'est pas acceptée scientifiquement, mais est sous-jacente aux discours nationaux de développement.

poursuivant un but, celui du maintien de leur personnalité ethnique (au sens de Kardiner et Linton, ou encore Boutry et Ivanoff, 2009).

Selon leur propre représentation du monde, les Moken, les Moklen, les Urak Lawoi' ou les pêcheurs, sont parfaitement autosuffisants et intégrés à leur environnement culturel, malgré l'idée que s'en font les humanitaires et les développeurs. Leur autodétermination vient de la nature (active ou passive) des interrelations qu'ils entretiennent ou n'entretiennent pas avec les autres groupes ethniques (dont l'« homme des villes »), forgées au cours de l'histoire et de l'évolution différentielle des sociétés<sup>50</sup>. Naturellement, ils ne sont autodéterminés que dans leur monde, et pas aux yeux d'un « homme des villes » ou d'un Occidental, qui refusent la possibilité de l'existence d'autres schémas de société. C'est pour cette raison que le développement est entendu pour intégrer les populations : pas de la façon dont elles le sont déjà, mais en accord avec les principes socioéconomiques qui définissent les Etats modernes, et qu'il est insupportable qu'elles ne suivent pas pour exister. En effet, ces populations renvoient une image qui pourrait paraître celle d'un passé que nos peuples ont abandonné (le nomadisme, l'absence de structures étatiques...) en effectuant des choix. En voyant cela, on pourrait penser qu'ils ont besoin d'être « aidés » à « rentrer dans l'histoire », et nous retombons là dans la vision morganienne qui soutend les projets de développement. En effet, il ne s'agit évidemment pas de choix qu'ils n'ont pas encore faits, mais d'autres choix qu'ils ont faits au fur et à mesure de ceux des populations environnantes.

Le développement obéit aux mêmes lois qui régissent les politiques d'intégration des minorités dans l'espace national par les gouvernements locaux. Un Moken, non seulement « sauvage », pourrait passer pour l'esclave d'un *taukè* (intermédiaire) birman. Ce même Birman est lui considéré comme un « sauvage » des îles par ceux du continent, et esclave de son environnement, selon un principe de relativité que l'on pourrait remonter très loin. Cependant, là où les gouvernements emploieront des moyens radicaux pour « élever » leurs citoyens, les

---

<sup>50</sup> Nous entendons par là le chemin que celles-ci ont pris pour atteindre leur état actuel, et non un parcours morganien menant au stade ultime de la civilisation à l'occidentale.

ONG interviendront de manière beaucoup plus « insidieuse » pour protéger certains principes. Ainsi, le gouvernement birman a longtemps tenté de mettre les Moken dans des camps militaires ou des « villages modèles », sans succès, alors que là où telle ONG américaine aura mis en place une école et les prémices d'une infrastructure économique (eau, électricité), les Moken deviendront effectivement sédentaires. Ce sont d'ailleurs ces mêmes principes qui sont à la base de la création des outils théoriques que nous avons énoncés plus haut. Il s'agit bien d'un cercle vicieux, car par l'application de ces outils théoriques et la réorganisation de la vie selon des critères exogènes (ce que nous appelons la genèse du monde selon l'humanitaire), se créent des dépendances là où on cherchait l'autodétermination. Ceci est souvent appelé la « perfusion humanitaire ». En effet, il s'agit d'une autodétermination à l'intérieur du canevas libéral et non pas d'une autodétermination *absolue* (c'est-à-dire dans la cosmologie de la société même) que recherchent les développeurs. Celle-ci existe déjà, mais selon des modalités complexes qui échappent à la logique des projets. Il est évident que si un peuple comme celui des Moklen existe encore aujourd'hui, c'est justement parce qu'il s'est donné les moyens de son autodétermination selon sa propre idéologie, son propre imaginaire et en perpétuant son identité, ce qu'il a de plus précieux. Ces moyens ont été acquis par eux de façon à être intégrés efficacement et dynamiquement à leur entourage, en s'adaptant progressivement, selon leur propre idéologie et leur propre système de valeurs à l'espace social étendu (le sud de la Thaïlande, voire même la Thaïlande entière) duquel ils font partie.

L'inévitabilité du développement, tellement prônée par les développeurs, arrive au moment où il est inoculé dans la société. Celle-ci, loin d'être inadaptée à son environnement socioéconomique, se retrouve alors dans un système où les acteurs sont plus ou moins les mêmes, mais où les règles changent drastiquement. Les relations sociales et économiques traditionnelles, qui ont régi la région jusque-là, sont alors déplacées de leur contexte régional vers l'Etat (où vers l'ONG qui, par exemple, pratique le microcrédit). Elles sont réorganisées de telle manière que des organismes ou des systèmes « officiels » prennent la place de systèmes traditionnels pertinents. C'est le cas du *tau-kè*, un système socioéconomique qui assure pourtant à ses protégés une relative liberté et une élasticité dans l'organisation sociale. Ce sont ces systèmes

qui assurent le continuum entre d'un côté la société traditionnelle, régionale et de l'autre le monde urbain et international. Remplacer ces structures par des structures « officielles » induit donc un nouvel état de dépendance dans lequel il faudra en effet se développer pour continuer d'exister, ou alors appliquer des stratégies pour le contourner.

## 6 - Des stratégies différentes pour répondre au même problème

C'est ce que font les Moklen en ne prenant que le minimum nécessaire de ce que leur apportent les ONG depuis le tsunami pour que leur société soit adaptée à son environnement tout en ne mettant pas en jeu les fondements idéologiques de leur identité. C'est ce qu'ils ont toujours fait, par un syncrétisme qui n'est pas que religieux, mais aussi culturel et économique, et qui leur a permis de perpétuer leur culture et de résister à l'esclavage, l'école, la nationalité et le tsunami. Ils vendent alors leur poisson sur le marché, mais le font en recréant le système du *taukè* par une économie villageoise proche de celle des musulmans, dans laquelle une famille s'occupe de vendre, souvent presque à perte, le poisson des autres. Ou encore, ils ont réintégré très rapidement leurs villages, malgré les pressions institutionnelles visant à dissuader les habitants de vivre sur la côte. Ce dernier point est intéressant, car le même principe appliqué aux Moklen et aux pêcheurs musulmans des environs de Kokhloi<sup>51</sup> n'a pas donné les mêmes résultats. Ces derniers, comme nous l'avons souligné plus haut, ont en effet accepté d'être relogés plus loin perdant par là l'accès à la mer (la côte ayant été ensuite rachetée par des hôtels) et devant ainsi changer leurs activités et se tourner vers une pêche d'eau douce peu productive. Ceci montre bien que l'ethnicité joue un rôle fondamental et que chacun, par des facteurs qui dépendent de sa « personnalité ethnique », vit le développement d'une façon différente. Les Moklen en intégrant une partie visible du

---

<sup>51</sup> C'est là que nous avons observé le phénomène, qui a dû néanmoins se produire un peu partout.

développement (les poubelles qui, par leurs logos, montrent comme des drapeaux l'appropriation d'un territoire par une ONG, la construction de salles de bain fermées, les maisons en dur...) tout en gardant leur identité cachée<sup>52</sup>. Les pêcheurs musulmans perdent leur terrain d'activité et gagnent de meilleures maisons, mais, à cause de la faible productivité de la pêche en eau douce, ils doivent petit à petit rejoindre le cercle des « hommes des villes » ou devenir des citoyens de seconde zone. Les promoteurs immobiliers profitent du climat de chaos et des écarts entre les systèmes de propriété traditionnels d'un côté et légaux de l'autre (révélés par les ONG qui voulaient reconstruire) pour s'approprier de nouvelles terres. En effet, la loi du plus fort et du plus faible qui sous-tend à l'humanitaire a ouvert la boîte de Pandore du sud en traçant la voie à une nouvelle forme de business qui, tout en remplaçant les réseaux maffieux qui protégeaient les Moken, a permis cette appropriation « légale » de terrains inaccessibles avant. Les ONG trouvent un moyen pour s'implanter à long terme et des populations nomades à développer et intégrer ; leurs indicateurs leur disent qu'elles réussissent, et c'est là le principal. L'Etat, enfin, voit là un moyen de pénétrer plus profondément ce sud qui lui résiste par ses fortes particularités régionales.

La nécessité d'agir est au cœur de la démarche de l'humanitaire, tout comme la nécessité de trouver des réponses à un retour rapide à la normale après les catastrophes, en dépit des réalités locales et des organisations sociales qu'il entend aider. L'humanitaire se doit d'être utile et visible s'il veut légitimer son existence, d'autant plus dans des situations politiques complexes comme en Birmanie. En effet, les accords passés avec le gouvernement birman impliquent qu'ils soient suivis d'une action concrète. Le second enjeu est économique : trouver des projets originaux, prouver leur utilité au point de les rendre indispensables conditionne un financement par les bailleurs. Ces deux conditions doivent être nécessairement remplies par n'importe quelle agence ou

---

<sup>52</sup> Les poubelles ne sont utilisées que lors des inspections des ONG, le reste du temps la récupération est la règle, dans les salles de bain fermées on se lave habillés, car les esprits peuvent voir – voire même on continue de se laver au puits, endroit de socialisation –, les maisons ne sont pertinentes que comme réceptacles pour les ancêtres de la famille...

ONG pour exister en Birmanie (mais aussi ailleurs, car de ça dépendent les financements). En conséquence, une structure socioéconomique préexistante et capable de répondre (au moins en partie) aux besoins des habitants du delta de l'Irrawaddy après le cyclone ne peut que susciter la frustration des acteurs du développement.



## 2<sup>ème</sup> Partie

# Des enjeux que les catastrophes révèlent

## 1 - Les racines de la démarche

La question qui se pose est celle de la provenance de cette idée d'inévitabilité, à forte connotation évolutionniste, qui entoure le développement, ainsi que son amalgame avec l'humanitaire, qui l'élève au rang de « bonne action ».

En Occident, les démarches du développement sont justifiées par un imaginaire commun qui s'enracine dans les systèmes politiques et religieux dirigeant la société. D'un point de vue économique, donner du « bien-être » (financier, il s'entend, qui est confondu avec celui social, car du point de vue occidental les deux s'amalgament) à une société revient à lui permettre d'accroître son pouvoir d'achat et donc à agrandir le cercle des adhérents au modèle libéral. Le « retour aux sources » que l'on peut observer dans la plupart des sociétés occidentales est définitivement l'apanage du « développé », une démarche conscientisée et acceptée à partir du moment où la dite société a opéré son développement. Nous percevons ainsi un principe, celui de détruire les sociétés traditionnelles avant de leur demander de renaître ; ceci a trois enjeux : l'affirmation d'un pouvoir de la part des développeurs, la reconnaissance de leurs bienfaits et, naturellement, l'argent. Ainsi, d'un point de vue moral, le développement répond à une nécessité d'aider son prochain, car il offre les moyens théoriques de le faire sans

nécessairement comprendre ceux que l'on aide<sup>53</sup>. Ceci est d'autant plus vrai que l'humanitaire est aujourd'hui un secteur économique à part entière, très fructueux de surcroît. La question de la professionnalisation des ONG agite d'ailleurs le microcosme de l'humanitaire, comme une prise de conscience tardive des raisons qui meuvent aujourd'hui cette machine. Dans une certaine mesure, cette professionnalisation est la seule issue pour un contrôle raisonnable de l'humanitaire et de ses actions (bien qu'il s'agira rarement d'évaluer l'impact des ONG sur les populations mais plutôt de s'assurer que l'argent du bailleur est dépensé correctement).

« Nous postulons [...] que la professionnalisation va de pair avec la préoccupation croissante d'améliorer la performance, avec le "output", pour reprendre un terme de Boerzel et Risse. La performance inclut la dimension "technique" (meilleurs soins thérapeutiques ou meilleure qualité nutritionnelle des dons distribués aux bénéficiaires dans un cas d'urgence, etc.). Mais elle inclut aussi la dimension déontologique. Dauvin, de son côté, craint que cette professionnalisation ait pour conséquence un mode d'opération « managériale » qui entraînerait une perte de ce qu'on appelle au CICR [Comité international de la Croix-Rouge] "l'âme de l'humanitaire". La professionnalisation technique est indispensable en fonction de la logique de marché à laquelle doivent se plier les ONG<sup>54</sup>. »

Et en effet, la professionnalisation dénote un besoin croissant de contrôle donc de performances, techniques et déontologiques comme le souligne Eberwein, bien que nous croyions que le principal argument soit le dernier cité, c'est-à-dire pour répondre à une logique de marché. Cependant, une fois institutionnalisé en profession, le développement devient « légal », idéologiquement parlant, ce qui revient à reconnaître la

---

<sup>53</sup> Ceci répond probablement à une forme de « nettoyage » de la conscience collective, étant donné que tout le monde, d'une façon ou d'une autre, est conscient du fait que sans pauvreté et injustice sociale le modèle libéral ne peut fonctionner. On ne peut pas prétendre pouvoir s'acheter des chaussures de marque à bas prix, sans que les personnes qui les fabriquent soient sous-payées.

<sup>54</sup> Wolf-Dieter Eberwein, 2005 : 8.

nécessité d'imposer les valeurs occidentales du développement et implicitement la nécessité de trouver des « sous-développés ». C'est d'ailleurs ce qu'impliquent de meilleures performances techniques et déontologiques, autrement dit les performances de ce système prosélyte de la pensée libérale dont le succès devrait se mesurer jusque dans les endroits les plus reculés et « sauvages » de la planète.

D'un point de vue culturel, ce n'est pas un hasard si la démarche vient de l'Occident. Elle fait suite à d'autres démarches conceptuellement similaires (la christianisation, la colonisation) qui, par le biais d'un système de valeurs jugées universelles, avaient l'avantage d'allier leur imposition pour le bien des récipiendaires (une valeur partagée par tous les donateurs) à des avantages politiques et économiques dont profitent largement les distributeurs.

D'une façon générale, dès que l'on se réfère à un niveau plus haut que celui des organismes humanitaires ou de développement, qui « appliquent » sur le terrain les préceptes de l'idéologie qui est à leur origine, on se retrouve face à une autre forme d'idéologie. Celle-ci est en relation directe avec le pouvoir et la politique, dont les organismes de développement sont en quelque sorte les « filiales » voire même, consciemment ou inconsciemment, les « bras armés » (parfois, ceci dépasse le sens figuré, comme dans le cas du développement des populations montagnardes du nord de la Thaïlande, qui sera traité plus bas). Il ne s'agit pas d'une forme d'idéologie diamétralement opposée à la première, mais elle se réfère plus largement à d'autres aspects : le contrôle du territoire, le contrôle des populations et l'hégémonie économique. En d'autres mots, c'est le renforcement des Etats-nations qui est à la clé à ce niveau.

L'Occident et ses relais (comme par exemple la Banque Asiatique de Développement, BAD) se servent du développement pour exporter son modèle de gouvernance, car celui-ci, basé sur la finance, nécessite la collaboration la plus vaste possible pour fonctionner. Des matières premières inaccessibles ou un grand nombre de consommateurs potentiels non atteints ne sont pas acceptables dans ce modèle. N'oublions pas que le développement, aux temps de la décolonisation et du « *fair deal* » du président américain H. Truman (1949) était conçu comme un concept servant les intérêts du monde capitaliste contre celui

du communisme. Il devait « fidéliser » des alliés qui rentreraient dans le jeu de l'économie de marché, mettant à disposition leurs matières premières et prêtant allégeance au bloc de l'Ouest contre la promesse de devenir, par le développement, des acteurs de cette économie. Le discours de Truman était clair, la pauvreté « constitue un handicap et une menace, tant pour eux [les pauvres] que pour les régions les plus prospères<sup>55</sup> » et « tous les pays [...] profiteront largement d'un programme constructif qui permettra de mieux utiliser les ressources humaines et naturelles du monde. L'expérience montre que notre commerce avec les autres pays s'accroît au fur et à mesure de leurs progrès industriels et économiques. » Naissait là l'« économétrie », permettant de classer les pays en fonction de leur PIB (celui-ci est encore présent dans le calcul de l'IDH).

Dans les décennies suivantes, il est devenu de plus en plus normal de définir les pays du monde non plus en fonction de leur diversité culturelle, mais selon deux grandes catégories : pays développés et pays sous-développés (avec toutes les nuances : pays en voie de développement, pays nouvellement développés...), ceux-ci se définissant selon des critères économiques (PIB), puis socioéconomiques (IDH). C'est la nouveauté qu'a apportée le président Truman lors de son fameux discours ; il a réussi, en balayant l'impérialisme colonialiste, à donner un nouveau sens au terme « développement » grâce à l'introduction du concept de « sous-développement ». En effet, jusqu'à ce moment, le développement était quelque chose « qui arrivait » sans que l'on puisse rien y faire, un concept « intransitif » (pour reprendre la terminologie de Rist, 2007) reconnu par différents auteurs ou institutions, de Lénine (1899) aux Nations unies (1948)<sup>56</sup>, en passant par des théoriciens comme Schumpeter (1911) et Rosenstein-Rodan (1944). A partir du discours de Truman, qui impliquait la participation de tous les pays et des Nations unies, ainsi que la position suprême des Etats-Unis par rapport au reste du monde (ils avaient le PIB le plus haut et étaient

---

<sup>55</sup> Discours sur l'état de l'Union du président Truman, 20 janvier 1949.

<sup>56</sup> Résolutions « Développement économique des pays insuffisamment développés » (198-III) et « Assistance technique en vue du développement économique » (200-III) de l'Assemblée générale des Nations unies, 1948.

donc les plus développés), le développement est devenu un concept « transitif ». En effet, il est devenu un état final, un but auquel le monde entier tend, mais qu'il est possible, voire préférable, de provoquer. Le rôle des pays développés étant celui de développer les pays sous-développés, le développement est devenu en 1949 un principe d'organisation sociale, impliquant que le sous-développement est « un état qui existe naturellement », sans causes apparentes (Rist, 2007). Le monde ainsi divisé en deux, sans les connotations violentes du colonialisme, existe désormais sous la forme de pays potentiellement égaux, potentiellement développés (selon les moyens qu'ils se donnent eux-mêmes et que les autres pays leur donnent), mais où l'égalité se gagne en se pliant aux règles du marché régulateur. En fin de compte, est né un système qui, de la même façon que pour le salut chrétien, offre un état supérieur à ceux qui sont prêts à s'engager totalement dans sa voie.

« Le discours du président Truman était destiné d'abord à ses compatriotes qui ne pouvaient être insensibles à cette manière de présenter l'histoire du monde ; elle était en effet d'autant plus vraisemblable qu'elle correspondait, sur le mode profane, à la vérité proclamée par l'Eglise. Mais cette audience dépassait largement les Etats-Unis puisqu'elle reposait sur une croyance partagée non seulement par le monde chrétien mais, d'une certaine manière, par tous les adhérents d'une religion de salut. En profitant de cette homologation de structure avec le discours religieux, la nouvelle croyance au "développement" assurait sa crédibilité, que renforçait encore la métaphore naturalisante, inscrite depuis si longtemps dans la conscience (ou la non-conscience) occidentale. Voilà sans doute pourquoi ce moule discursif sera sans cesse réutilisé dans de nombreuses autres déclarations censées affirmer la nécessité du "développement" comme unique solution aux problèmes de l'humanité. »

(Rist, 2007<sup>57</sup>)

---

<sup>57</sup> Voir aussi sur ce sujet Perrot, Rist et Sabelli (1992).

## 2 - En Thaïlande, un outil de contrôle du territoire et de la population

Il faut se poser la question du point de vue des gouvernements et de celui de la population. Dans quelles conditions sont mis en place les projets de développement au niveau national ? Et quelle est la réponse de la population ? Car si, en Occident, le développement économique est le résultat de faits historiques, entremêlés avec des imaginaires et des concepts religieux bien précis régulant les sociétés, il n'en va pas de même dans les pays « sous-développés » ou « en voie de développement » comme la Thaïlande.

L'histoire de la Thaïlande n'est pas celle d'un pays occidental. Les cosmologies qui guident les sociétés qui s'y côtoient n'ont pas grand-chose en commun avec celles occidentales et la diversité ethnique et culturelle, ainsi que le régionalisme, y sont bien plus prononcés. Le nomade et le sédentaire se côtoient, la barrière entre les deux est d'ailleurs fine, les rôles dans la société sont répartis plus ou moins ethniquement et régionalement : aux Chinois le commerce (et maintenant la politique), aux paysans du nord et du nord-est une grande partie de la riziculture, au sud malais l'hévéa, l'huile de palme et l'anacardier, aux Thaïs la bureaucratie et une religion qui doit beaucoup à l'Inde. L'histoire de la Thaïlande est celle d'un jeune Etat-nation, reposant sur un passé de multivassalités qui gérait les relations entre les régions et le centre du royaume. Ce qui rend la Thaïlande différente des nations voisines est qu'elle n'a jamais été colonisée, préférant, selon la version « officielle », céder une partie de son territoire pour garder une certaine autonomie. Il s'agit là d'un pays qui englobe de multiples identités : le nord-est est ethniquement lao, le nord descend d'un royaume, le *Lan Na* (littéralement « les millions de rizières »), où se côtoient de nombreuses populations montagnardes d'origine notamment tibéto-birmane, le sud est ethniquement à dominante malaise, avec une importante présence chinoise et même qui contrôle le marché, Bangkok subit une forte influence chinoise... Il a fallu dès lors créer des outils permettant de contrôler ce pays et sa population afin qu'elle se reconnaisse dans le moule thaïlandais au-delà de sa diversité culturelle. Est alors né le concept de *khwampenthai*, que nous pourrions traduire par

« thaïtude », mis en place par les dictateurs des années qui ont suivi le coup d'Etat de 1932, notamment Pibul Songkhram (au pouvoir de 1938 à 1942 et de 1948 à 1957, qui a changé le nom du Siam en Thaïlande, créant la nation actuelle) et Sarit Thanarat (au pouvoir de 1957 à 1963). Il s'agit là d'un concept aux multiples facettes, compliqué à saisir, prônant une certaine supériorité, de laquelle découle une certaine tolérance, de la part du peuple thaïlandais, capable d'adopter des éléments choisis du monde occidental, tout en gardant sa différence et, en quelque sorte, sa supériorité morale et raciale basée majoritairement sur trois piliers : le bouddhisme, la langue et le respect du roi. La mise en place de la « thaïtude » et de son moyen de diffusion, l'école, permet naturellement un classement des populations en fonction de leur adhérence à ces préceptes. Ainsi, un Bangkokien bouddhiste parlant le thaï officiel du centre et un musulman du sud parlant le malais ne sont pas égaux, ce qui explique peut-être les monumentales statues de Bouddha qui ont été érigées dans l'extrême sud, ou encore le thaï standard, dépourvu de l'accent du sud, que parlent les gens des provinces frontalières lorsqu'ils ne s'expriment pas dans leur langue<sup>58</sup>. Dans ce contexte, que dire des peuples forestiers du nord ou des nomades marins du sud ? L'exemple de l'île de Surin, où très peu de Moken possèdent la nationalité thaïlandaise (malgré leur reconnaissance par la princesse mère en 1986), est assez parlant. Comme l'a écrit J. Ivanoff (2009), les nomades terrestres, transfrontaliers, se retrouvent au plus bas de l'échelle de cette évolution morganienne qui mène à la « thaïtude » dans le pays, alors que les cultivateurs de riz, sédentaires, se retrouvent en haut. Entre eux, il y a les essarteurs et les autres cultivateurs sédentaires. Encore plus bas, en dehors même de cette échelle<sup>59</sup>, se trouvent les Moken. N'occupant pas

<sup>58</sup> Ce n'est qu'en 2004, après que les trois provinces de l'extrême sud eurent fait leur retour sur la scène internationale, par une série de violences, qu'un comité *ad-hoc* composé de trente personnes a autorisé l'utilisation du *jawy*, le dialecte malais parlé localement, dans l'apprentissage de la locution de la langue thaïe.

<sup>59</sup> J. Ivanoff (2009) considère que les « hommes des villes » sont eux aussi en dehors de cette échelle morganienne, à l'extrémité opposée des Moken. Existants depuis peu, ils sont les fruits mêmes du développement économique de la nation et de la « thaïtude », mais peuvent néanmoins se permettre d'aller au-delà de celle-ci par leur éducation et le fait qu'ils ne dépendent pas d'un territoire pour leur survie (comme les Moken d'ailleurs). Ce sont eux qui peuvent aujourd'hui prendre en main la nation toute entière.

un territoire, n'étant pas bouddhistes, n'ayant même pas la nationalité thaïlandaise, ils ne sont pas prêts pour la « thaïtude ». Quant aux Moklen, qui sont plus « terriens » que les Moken, ils répondent potentiellement à cette « thaïtude ». En effet, ils ont reçu la nationalité thaïlandaise après l'intervention de la princesse mère, devant ainsi adopter l'école et le bouddhisme. Ils étaient tout à fait préparés à cela, et ont intégré les nouvelles données dans leur culture et leur identité. Selon les Moken et Moklen, les deux peuples sont très semblables, voire presque identiques, mais selon les concepts de la « thaïtude », il y en a un qui peut être thaïlandais et l'autre pas.

Au moment où naissait la « thaïtude », la Thaïlande a suivi la tendance occidentale en initiant de vastes plans de développement, conçus pour exister à long terme, tout en faisant du communisme son ennemi naturel. Il s'agissait d'un côté d'élever la place de la Thaïlande dans le monde global et libéral, suivant la promesse faite par Truman, et de l'autre côté de contrôler son territoire et sa population pour finalement être un Etat-nation digne de ce nom. Il fallait entrer dans la lancée globale, avec des frontières bien définies par une verticalité qui n'avait plus rien à voir avec les multivassalités qui formaient son « *geobody* » (Tongchai Winichakul, 1994).

En 1961 a été implanté au niveau national le premier NESDP (National Economic and Social Development Project) visant à industrialiser la Thaïlande en commençant par développer les structures fondamentales (industries de substitution, produits d'exportation...) pour pouvoir atteindre le but. De nos jours, le plan continue et en est à son dixième volet (Piya Kittaworn *et al.*, 2005). C'est dans ce grand plan que se sont inscrites les grandes mesures adoptées localement, toujours posées dans le moule d'un fort nationalisme et d'un anticommunisme qui, même après la guerre froide, continuent d'être présents et enseignés dans les écoles. Concernant les populations qui ne correspondent pas aux critères de la « thaïtude », les efforts d'intégration ont commencé naturellement par l'éducation, l'outil principal pour la diffusion des trois piliers de la « thaïtude ». Après un timide début en 1935, avec l'établissement d'une école dans le village montagnard de Nai Lao Ta (Tawin Chotichaipiboon, 1997), les premières actions visant à intégrer les « *hill tribes* », composées d'une mosaïque de peuples montagnards du nord, souvent essarteurs, ont véritablement commencé en 1957 sous

l'égide du Committee for the Welfare of Remote Populations mis en place par le ministère de l'Intérieur thaïlandais. Les actions visaient essentiellement à promouvoir l'éducation, et surtout l'apprentissage de la langue à ces peuples « inférieurs » car non thaïlandais. Les actions ont continué et, en 1968, le Committee for Hill Tribes a commencé à tourner ses actions vers la sécurité nationale : de nombreux villages ont été déplacés vers les plaines, tandis que du personnel militaire et policier a été assigné dans les villages pour y mener des programmes de « développement » visant l'inculcation d'un sentiment de « thaïtude » chez les montagnards, accusés d'être réceptifs au communisme. De nombreuses agences de développement ont ainsi commencé à travailler dans ces villages. Quatorze ans plus tard, en 1982, les attentats terroristes par les groupes communistes avaient diminué et la nouvelle préoccupation du gouvernement concernant les *hill tribes* touchait à l'éradication de l'opium. A ainsi été créé le Committee for the Solution of National Security Problems involving Hill Tribes, dont le but était le remplacement de l'opium par des cultures de substitution. Ceci faisait partie du cinquième NESDP (1982-1986), dont les objectifs, au nom du développement, étaient entre autres ceux de diminuer la croissance démographique des « groupes tribaux », produire des « citoyens thaïlandais de qualité », réduire la production d'opium et réhabiliter la forêt. En 1987, sous la troisième armée, le COHAN (Center for the Coordination of Hill Tribe Affairs and Eradication of Narcotic Crops) a ainsi été mis en place, essentiellement pour trouver des solutions aux « *Hill Tribes problems* ». Depuis 1989, une fois la menace communiste dissipée et l'opium éradiqué, le gouvernement a finalement souligné l'existence de problèmes environnementaux en relation avec les montagnards, alors suspectés de nuire à cette forêt qui les a pourtant fait vivre depuis des siècles. Notons à ce sujet qu'en trente ans, de 1961 à 1993, la forêt a diminué dans le nord de 35 %, contre 60 à 70 % dans les autres régions dont le sud, où le développement impliquait justement une déforestation au profit de l'hévéaculture (cf. Tawin Chotichaipiboon pour les chiffres). Ainsi, au fil des décennies, ces montagnards ont été consécutivement une menace communiste contre la sécurité nationale, responsables de la production de narcotiques et enfin une menace pour l'environnement.

« *Narcotics control programs, funded by the UN (and USAID), have served as the main vehicle for Thai government control of the highlands since their inception in the early 1970s.* » (Gillooly 2004 : 124)

Pourquoi tant d'acharnement sur des populations isolées dans les montagnes, et qui ne représentent qu'environ 1,3 %<sup>60</sup> de la population totale de la Thaïlande ? Est-ce que les motivations liées à la sécurité nationale et à la protection de l'environnement sont crédibles ? Il paraît en fait peu probable qu'à eux seuls ils aient constitué une telle menace... Les Moken aussi avaient été soupçonnés de communisme, mais l'hypothèse n'a pas connu un grand succès, étant donné que ceux-ci considèrent ce terme comme synonyme de « brigands ». Les montagnards, eux, occupent une portion du territoire national, il faut donc qu'ils soient thaïs. Tout au long de l'histoire de leur développement, les montagnards sont passés successivement par des politiques d'intégration et d'exclusion, selon les régimes politiques en place. On les a retrouvés tour à tour sujets d'une volonté d'intégration, déplacés dans les plaines et coupés de leurs territoires, ou encore chassés du pays ou insérés dans des « colonies » fermées (des camps) et considérés comme non-thaïs. En 1997 ils ont reçu le droit d'exploiter la forêt aux alentours de leurs villages, mais uniquement s'ils étaient installés depuis plus de dix ans.

Dans le sud, les Moken et Moklen ont fait beaucoup moins l'objet de ce genre de politiques et n'ont réellement commencé à intéresser les développeurs qu'après le tsunami. Le roi Rama V les avait reconnus, mais ce n'est pas ça qui leur a fait gagner la nationalité thaïlandaise ; les Moklen y ont eu accès par la visite de la princesse mère, mais ceci n'a pas eu de répercussion sur les Moken dont, aujourd'hui, uniquement un nombre restreint est considéré comme thaïlandais (ou nouveau Thaï, *Thai mai*, comme ils sont appelés localement). Montagnards harcelés, Moklen nationalisés, Moken exclus, qu'est-ce qui justifie de tels écarts dans le traitement de ces populations ? La différence entre un Moken et un montagnard doit être vue au niveau du territoire et de sa place dans l'imaginaire qu'exprime l'évolutionnisme morganien qui guide l'idéolo-

---

<sup>60</sup> Chiffre de 1996, reporté par Kampe (1997b).

gie nationale dans l'attribution des degrés de « thaïtude ». Un montagnard essarteur est potentiellement thaï : il vit sur le territoire, même s'il est parfois transfrontalier et possède sa propre langue et religion, il cultive, même si de manière « primitive » puisqu'il pratique souvent l'essartage. Par des politiques rigides de sédentarisation et de scolarisation, ainsi qu'en enrayant le nomadisme transfrontalier qui fait d'eux des menaces à l'unité nationale, il est possible de forger là de bons citoyens thaïlandais ; tous les efforts ont été fournis dans ce sens et l'apparition du concept de développement a en grande partie justifié ces démarches : scolarisation, économie, intégration nationale, même si administrées *manu militari*, rentrent dans les cadres du développement. Mais que faire d'une poignée de nomades transfrontaliers qui n'occupent pas de véritable territoire, car ils vivent sur des bateaux ? Les problèmes ont surgi au moment de la création du parc national de l'île de Surin, l'île de résidence des Moken du groupe de St. Matthew (Birmanie) pendant la saison des pluies. Néanmoins, ce n'est pas par une intégration forcée que les autorités du parc national ont abordé les Moken. Simplement, leur a été enlevé le droit de couper du bois ou de prélever quoi que ce soit de l'environnement du parc : plus de constructions de bateaux, c'est-à-dire plus de nomadisme. Les Moken ont malgré cela choisi de rester et ils sont toujours là. Tour à tour attraction touristique ou simple problème, ils ont choisi de s'adapter à la situation même si celle-ci ne leur était pas favorable. Néanmoins, ils restent des nomades marins, un vrai casse-tête pour les autorités pour qui le choix de les nationaliser alors qu'ils sont transfrontaliers (les Moken qui vivent plus au nord, vers Ranong le sont), nomades, et donc de loin pas thaïlandais, est inconcevable dans ces conditions.

Il n'en a pas été de même pour les Moklen, qui dès la visite de la princesse mère ont reçu la nationalité thaïlandaise, la religion bouddhique et la scolarité, tout en n'ayant pas fait l'objet de politiques de développement. Eux aussi, comme les montagnards, occupent un territoire, mais il s'agit là de territoires « meubles » : la mangrove, les mines d'étain abandonnées, les anciennes friches industrielles. De plus, comme les Moken, ce sont des hommes de la mer, pas des sédentaires cultivateurs. Ils sont pour ainsi dire à la limite de la « thaïtude », mais assez peu nombreux pour ne pas poser de problèmes. Après tout, une fois qu'ils sont scolarisés, vus depuis Bangkok ils peuvent ressembler

aux musulmans qui habitent la même région. Ils ont ainsi eu la possibilité de « passer entre les gouttes » : en acceptant la nationalité et la scolarisation, ainsi qu'officiellement la religion, et en ne faisant pas l'objet de campagnes violentes d'intégration, ils ont eu le temps d'adapter leur identité à ces nouvelles données.

D'une façon générale, les minorités du sud péninsulaire ont été beaucoup moins l'objet de grandes campagnes de développement que dans le nord, du moins jusqu'au tsunami : soit intégrées rapidement (les Moklen), soit ignorées et laissées en pâture aux administrations de parcs nationaux, elles n'ont jamais suscité grand intérêt. Le sud étant de lui-même une région marginale dans l'Etat, par son fonctionnement traditionnel, par son substrat malais et musulman qui lui confère une « non-thaïtude », les minorités nomades marines, tellement distantes du modèle thaïlandais, ne constituent pas de véritable problème. Elles occupent des territoires inutilisables ou indéfinissables (la mangrove, ou encore la mer, qui ne peut se baliser, ni se délimiter, dépréciée par les Thaïs, plutôt cultivateurs que marins), ne posent pas de problèmes de sécurité nationale et sont peu visibles. Ainsi, c'est surtout la population « terrestre » du sud qui a fait l'objet de grands projets pendant les dernières deux décennies. Le succès dans la région reste néanmoins mitigé, comme le montre l'exemple de l'Indonesia-Malaysia-Thailand Growth Triangle (IMT-GT), implanté en 1993 pour essayer de développer une région en prenant en considération sa réalité culturelle. Il s'agissait de faire un projet conjoint entre trois pays limitrophes et aux caractéristiques communes, un substrat malais, qui ait des chances de réussite. Celui-ci s'est révélé être un échec, car si la dynamique devait prendre en considération les régions périphériques, semblables culturellement, situées aux frontières, la démarche restait contrôlée par les Etats centraux.

Il a donc fallu attendre le tsunami pour véritablement mettre en place des projets visant à développer les nomades marins. Tout à coup, ils avaient fait leur entrée sur la scène internationale, par ce savoir traditionnel qui les avait sauvés des vagues. Du moment où ils étaient visibles, ils faisaient partie de la Thaïlande et, à ce titre, constituaient un problème car ils montraient, dans ce pays en voie de modernisation, une image rétrograde de la société.

Ainsi, en Thaïlande, le tsunami a sonné le clairon du début d'une énorme campagne qui, étant donné la forme qu'elle a prise, s'est révélée être vouée à éliminer une altérité gênante pour les uns et fructueuse pour les autres. En effet, elle donnait d'un côté une vision arriérée d'un pays qui veut à tout prix être digne de sa réputation de « tigre asiatique » et de l'autre côté elle avait toutes les cartes en main pour permettre de tout reconstruire à zéro en en tirant un profit : une genèse holiste du monde.

### **3 - La Birmanie, la communauté internationale et les ONG**

#### **Reconstruction et contrôle des populations**

En ce qui concerne la Birmanie, l'appareil humanitaire déployé après le cyclone Nargis devient également l'outil d'un contrôle, celui du gouvernement sur les populations du delta. Les conséquences du développement pratiqué par l'Occident rejoignent souvent les buts que se sont fixés les gouvernements d'Asie du Sud-Est : freiner la mobilité sociale et économique, fixer les limites de l'ethnicité, morceler la réalité pour mieux la contrôler.

La reconstruction orchestrée en majeure partie par le gouvernement se révèle potentiellement un outil d'homogénéisation nationale. En effet, les lieux de la reconstruction doivent se plier à certaines règles gouvernementales édictées après le cyclone quant à la viabilité des terrains. Ainsi, les maisons doivent être construites plus dans les terres, interdisant en conséquence aux pêcheurs d'accéder facilement à la rivière et à leurs bateaux. Ces mesures peuvent être justifiées à certains endroits, et à l'inverse, dans certains villages du sud de Laputta, qui fut transformé le temps d'une nuit en une mer déchaînée, cette mesure ne semble pas réellement rassurer les habitants, mais plutôt les gêner. Or, ces villages mixtes de pêcheurs, d'agriculteurs et de maraîchers regroupent des Karens et des Birmans. Les premiers se consacrent essentiellement à l'agriculture et les seconds à la pêche. Les raisons des divisions « pré-cyclone » qui prédominaient dans ces villages - Karens

installés dans les terres et Birmans près de la rivière – sont expliquées par les habitants eux-mêmes en termes d'exploitation des ressources. Ceci paraît probable car en dehors de ces divisions fonctionnelles existent par ailleurs de nombreux intermariages dans ces villages entre les deux groupes (donnant lieu à des autels synchrétiques où se côtoient la Vierge et le Bouddha). Notons en outre que traditionnellement les regroupements ethniques et divisions interethniques sont courantes en Birmanie<sup>61</sup>. Ainsi, l'endroit choisi par le gouvernement pour la reconstruction des maisons suggère un regroupement des deux groupes ethniques. Or, la « birmanisation<sup>62</sup> » est un outil de contrôle du gouvernement sur l'ensemble des minorités ethniques, et particulièrement celles aux volontés séparatistes, ce qui est le cas des Karens (même si les Sgaw Karens<sup>63</sup> du delta ne sont pas les plus menaçants pour le pouvoir en place). Et cette birmanisation passe notamment par les intermariages. Ainsi, en ce qui concerne les Rohingya, minorité de l'Arakan de confession musulmane, en plus des nombreuses contraintes que leur impose l'Etat birman (dont l'absence de papiers d'identité les empêchant de circuler dans le pays), les militaires qui réussissent à épouser des femmes et les convertir au bouddhisme sont susceptibles de recevoir des primes de la part du *Tatmadaw*<sup>64</sup>. Dans le sud de la Birmanie, l'appropriation des îles de l'archipel Mergui par les Birmans se fait également par de nombreux intermariages entre ces derniers et les nomades marins moken, permettant d'intégrer progressivement leurs savoirs et leur culture dans l'espace social étendu birman, et peu à peu pour le gouvernement d'assouvir sa volonté de contrôle sur le territoire<sup>65</sup>. Il est donc tout à fait probable que la reconstruction après le cyclone dans le delta de l'Irrawaddy sert des causes nationalistes.

---

<sup>61</sup> Ainsi dans les îles de l'archipel Mergui, à l'extrême sud de la Birmanie, même parmi les pêcheurs, dans les villages où les deux ethnies sont en grand nombre s'opèrent des divisions le long du littoral (sans pour autant limiter les échanges entre eux).

<sup>62</sup> J.L. Lewis (1924) est un des premiers à parler de la birmanisation des Karens. Beaucoup plus récemment, on peut citer *The Burmization of Myanmar's Muslims* de J.A. Berlie (2008).

<sup>63</sup> Un sous-groupe de l'ethnie karen.

<sup>64</sup> La faction militaire au pouvoir. Cf. Egreteau et Jagan, 2008.

<sup>65</sup> Cf. Boutry, 2007a.

## Endettement social : gouvernement birman vs ONG

Il s'agit maintenant de discuter de l'aide humanitaire en tant qu'outil de contrôle ainsi perçu par le gouvernement birman, permettant d'expliquer le frein imposé à l'entrée des ONG internationales dans le premier mois qui suivit le cyclone. Cette situation qui indigna grandement la communauté internationale, allant jusqu'à pousser B. Kouchner à invoquer auprès du Conseil de sécurité la *responsibility to protect* (R2P) adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies en 2005 pour justifier une entrée de force en Birmanie<sup>66</sup>, a été expliquée depuis à maintes reprises suivant des logiques propres aux relations internationales du pays<sup>67</sup>. L'entrée massive d'étrangers représentait effectivement une menace d'intrusion/d'ingérence envers la sécurité nationale, entendons là la souveraineté morale du gouvernement sur le pays. Nous reviendrons d'ailleurs sur le comportement de la communauté humanitaire en Birmanie (et plus généralement la communauté internationale) visant à instrumentaliser l'aide pour la transformer en critique politique du gouvernement birman. Cependant, ce qui nous intéresse ici est la manière dont l'aide a pu être culturellement perçue par les Birmans, et donc les autorités : un moyen de subversion, non pas pour des raisons directement politiques (la propagation de discours à vocation subversive ou autre), mais par le jeu de l'endettement, social bien plus que matériel.

En effet, au-delà de l'entrée massive d'étrangers – et surtout autres qu'asiatiques, car les premiers étrangers à entrer étaient membres de l'ASEAN (dont la Birmanie fait partie), ou chinois, japonais – la menace était aussi, surtout, la vision d'une aide pourvue directement par les

---

<sup>66</sup> B. Kouchner s'est ensuite rétracté en précisant que le R2P était prévu pour les situations de conflits armés uniquement (cf. *Le Monde*, 20 mai 2008).

<sup>67</sup> Des relations internationales traditionnellement conflictuelles puisque la Birmanie est frappée de nombreuses sanctions par la communauté internationale et reste un pays caractérisé par une politique isolationniste. Ces raisons servent pleinement à expliquer, aux yeux des observateurs étrangers, les réticences du gouvernement birman à laisser rentrer les humanitaires durant les premières semaines qui suivirent la catastrophe (Voir notamment la Lettre de l'International Crisis Group : *Burma/Myanmar After Nargis: Time to Normalise Aid Relations*, p. 6. Disponible sur le site <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5734&l=1>).

étrangers aux Birmans, conférant aux premiers le pouvoir d'endetter socialement et culturellement les seconds, ceci par le même principe de *kyé'zu'shin* décrit précédemment. Dans beaucoup d'endroits, les autorités locales autant que le gouvernement ont longtemps insisté sur le fait de distribuer l'aide par eux-mêmes, une volonté tout de suite interprétée par les humanitaires comme un moyen de détourner une partie de l'aide au profit des représentants du gouvernement. Mais l'enjeu était bien plus important, une distribution directe des ONG aux habitants, d'autant plus durant une période où les Birmans s'exprimaient plus librement que jamais sur le gouvernement sous prétexte de parler du cyclone, représentait un potentiel renversement du pouvoir en place et de la hiérarchie instaurée. Ainsi qu'il l'a été souligné, la relation au donateur, en fonction de la nature de la donation et surtout de sa portée sur la vie des bénéficiaires pénètre les sphères du social, du culturel et du religieux. De fait, à une période où la survie de dizaines de milliers de Birmans dépendait en grande partie des distributions de nourriture et de bâches pour s'abriter en pleine saison des pluies, les donations auraient scellé la vie des Birmans à celle des étrangers. Ce qui explique également les profondes inégalités de position adoptée par les autorités locales, certains officiers enfrenant explicitement le règlement provisoire concernant l'accès au delta dans les deux premières semaines après Nargis, en laissant pénétrer des étrangers pour aider les habitants alors que d'autres restaient de marbre face aux pressions internationales et locales. Une fois la crise des premières semaines passée, la venue de Ban Ki Moon et la réunion avec le leader birman Than Shwe contrebalançant également le dédain de la communauté internationale vis-à-vis de la Birmanie, les étrangers pouvaient passer les barrières établies d'une protection sociale et culturelle avant que d'être politique. Notons par ailleurs que seules les ONG travaillant avant le passage du cyclone dans le delta furent autorisées à y pénétrer dans les premiers jours. Car, comme nous le disions auparavant, les ONG sont avant tout considérées comme des *a'hlushin*, des « maîtres de la donation ». En revanche, en période de crise aiguë, comme ce fut le cas dans les semaines qui suivirent le cyclone Nargis, sauver la vie d'un Birman aurait donné aux humanitaires le statut de *kyé'zu'shin*, ce qui expliquerait également que seules les équipes locales (à l'exception de quelques étrangers qui passèrent à travers les mailles du filet) aient été autorisées à travailler.

Ainsi, l'aide ou le développement ne sont pas seulement des enjeux dont se servent les gouvernements pour instaurer un contrôle sur les populations. L'aide humanitaire, en Birmanie tout du moins, est un outil de contrôle des populations, un contrôle social, culturel et économique, agissant donc à tous les niveaux de la société et à toutes les échelles : régionale si ce n'est nationale en instaurant l'aide et le besoin d'une aide comme situation normalisée créant de ce fait une dépendance des populations<sup>68</sup>, et locale par l'endettement social et la dépendance économique par rapport aux ONG.

## **L'aide et son ombre politique : un outil de contrôle sur, ou pour le gouvernement birman ?**

Forme de contrôle ultime, l'aide humanitaire semble bel et bien instrumentalisée afin de faire plier la Birmanie à la présence internationale. La longue phase d'urgence qui ne semble pas vouloir se terminer peut être analysée ainsi. Si l'on s'en tient à la logique européenne dont les fonds sont divisés en deux programmes, ECHO et EuropeAid, le premier étant dévoué à l'urgence et le second à la reprise économique et au développement, l'urgence ne se terminera pas avant avril 2009, date de la décision d'attribution des fonds d'EuropeAid à deux projets humanitaires<sup>69</sup> dans les zones affectées par le cyclone Nargis. Toujours dans ce contexte de l'aide européenne, le dernier appel à projets pour des financements ECHO prévoyait le début d'implément-

---

<sup>68</sup> Ce qui se vérifie au niveau local par l'attente des populations d'une aide toujours plus massive. Ainsi, à plusieurs reprises lors d'interviews dans les villages du delta, à certaines questions sur l'avenir économique du village, sachant par exemple que dans certaines régions les récoltes de riz de la saison des pluies 2008 avoisinent seulement les 30 % par rapport aux années précédentes, les villageois répondent volontiers qu'il y aura bien une ONG parmi d'autres pour les aider.

<sup>69</sup> La somme de deux millions accordée par EuropeAid à la Birmanie uniquement dans le cadre d'un soutien aux zones affectées par le cyclone, sera répartie en deux projets compris entre 800 000 et un million d'euros. (*2008 Food Security Program for the areas affected by cyclone Nargis in Burma/Myanmar, Guidelines for grant applicants*, EuropeAid, European Commission, p. 5).

tation au 1<sup>er</sup> décembre 2008<sup>70</sup>, centré principalement sur une problématique de sécurité alimentaire, assistance alimentaire, accès à l'eau potable, et dans une très faible mesure à la reprise économique. Or, les besoins exprimés par les populations du delta durant des enquêtes de terrains effectuées entre octobre et décembre 2008 étaient distinctement liés à la reprise économique. Selon les populations elles-mêmes, l'accès à l'eau tout comme à la nourriture étaient perçus comme des problèmes de second ordre dont l'origine était l'impossibilité de recouvrer une activité économique par manque de moyens de productions. Pourquoi alors focaliser l'attention de l'aide sur des distributions alimentaires (qui dans certaines régions du delta, au sud de Laputta par exemple, continuent jusqu'en avril 2009) ou la réhabilitation d'infrastructures sanitaires ? Une logique relayée par le dernier projet de financement français Aide alimentaire programmée<sup>71</sup> (AAP), visant également la distribution directe.

Nous avons déjà remarqué que l'investissement dans la reprise économique en Birmanie effrayait la communauté internationale, celle-là même qui inflige régulièrement de nouvelles sanctions économiques à ce pays. La soi-disant « neutralité » des actions urgentistes – distributions de nourriture, accès à l'eau potable, etc. – pourrait apparaître comme un moyen de contourner cet écueil. Vue d'un autre œil, dans le cas précis de la Birmanie le soutien à cette forme d'action ne relève plus de la neutralité et, au contraire, fait figure de stratégie dont le principal objectif serait la mise sous dépendance de la Birmanie. Tant que la reprise économique n'a pas eu lieu, la présence des humanitaires dans le delta se justifie, et les distributions peuvent et doivent continuer. La saison des pluies arrive à grands pas, et si les riziculteurs espèrent rattraper une partie du retard perdu lors de l'année 2008, les pêcheurs,

---

<sup>70</sup> Commission decision on the financing of humanitarian actions from the general budget of the European Communities in BURMA/MYANMAR (ECHO/MMR/BUD/2008/03000), p. 4, téléchargeable sur le site : [http://ec.europa.eu/echo/files/funding/decisions/2008/myanmar\\_03000.pdf](http://ec.europa.eu/echo/files/funding/decisions/2008/myanmar_03000.pdf).

<sup>71</sup> L'AAP est gérée par la Direction des politiques de développement (DPDEV) du MAEE, et représente l'essentiel de l'aide alimentaire de la coopération française.

eux, attendent toujours<sup>72</sup> de retrouver leurs moyens de production. Cette mise sous dépendance stratégique de la Birmanie par la communauté internationale – ce sont les bailleurs internationaux qui financent la plus grande partie des projets et décident des stratégies sur la base d'évaluations telles que le PONJA – n'a semblé choquer personne, si ce n'est un rédacteur du *Myanmar Times*, qui certes, reste un outil de la propagande gouvernementale, à l'occasion de son bilan des six mois après le passage du cyclone Nargis<sup>73</sup>.

L'action humanitaire dans le delta de l'Irrawaddy est donc la porte ouverte à l'implantation des ONG, une reprise d'activité à des moments critiques pour certaines, et pour la majorité d'entre elles, l'accès nouveau à un terrain particulièrement fermé (presque 200 agences et ONG ont pénétré la Birmanie depuis le 3 mai 2008). Cependant, l'implémentation de projets dans le delta sert-elle vraiment une stratégie d'action à long terme pour les ONG ? La Birmanie n'a pu que céder à la vague humanitaire dans un contexte de pression internationale et d'indignation exacerbé par les événements de septembre 2007<sup>74</sup>. En retour, le gouvernement birman s'est servi de cette « autoroute » humanitaire, matérialisée par la distribution de centaines de visas « Nargis » (valables uniquement pour l'accès aux zones touchées par le cyclone) pour des étrangers, focalisant ainsi l'attention de la communauté internationale sur cette région au sud de la Birmanie centrale et par là subtilisant à son regard d'autres régions où la situation reste critique. Concrètement, certaines ONG se retirent des régions frontalières (ainsi de Médecins

---

<sup>72</sup> Un sentiment directement créé par la présence des ONG en grand nombre, dix-sept en novembre 2008 rien que dans le district de Laputta, un des plus sévèrement affectés parmi les cinquante touchés par le cyclone.

<sup>73</sup> *Myanmar Times*, November 3-9, 2008, volume 23 No 443, p. 2.

<sup>74</sup> Plusieurs milliers de moines descendirent dans les rues de Yangon, principalement, pour manifester le mécontentement de la population birmane face à une montée des prix, notamment de l'essence, faisant suite à une inflation de plus de 200 %. Rappelons que les émeutes de 1988 se produisirent dans un contexte économique semblable. Les manifestations de 2007 donnèrent lieu à une violente répression causant des dizaines de morts parmi la population birmane plus la mort d'un journaliste japonais, ainsi que l'arrestation de centaines de religieux. Ces événements suscitèrent des mouvements de contestation un peu partout dans le monde devant les ambassades birmanes.

Sans Frontières dans l'Etat kayah<sup>75</sup>) et il est particulièrement difficile pour beaucoup d'entre elles d'obtenir des visas pour ces régions.

Alors qu'en est-il de la stratégie pourtant clairement annoncée par le rapport de l'International Crisis Group intitulé : « Burma/Myanmar after nargis: time to normalise aid relations » ? La communauté internationale a lancé son désormais patent cheval de Troie, l'action humanitaire, dans un espoir certain de changement politique en Birmanie, comme cela a pu arriver en Aceh, avec un certain succès<sup>76</sup>, et des effets désastreux au Sri Lanka, où l'intervention humanitaire a pu être qualifiée de « sur-catastrophe<sup>77</sup> ». Si la Birmanie a pu en apparence se laisser mener par le bout du nez, c'était sans compter un programme électoral dont la première pierre fut posée quelques jours après le cyclone, à savoir le référendum concernant les élections à venir pour la nouvelle constitution en 2010 (le 10 mai 2008 dans l'ensemble de la Birmanie et le 24 mai dans les zones affectées par le cyclone). Les ONG et autres agences humanitaires redoutent évidemment la période précédant les élections de 2010 qui annoncent une très probable fermeture, et une plus grande difficulté d'action et de mobilité partout dans le pays. Toujours est-il que la Birmanie, elle, n'a plus rien à redouter, la révolution ne se passera pas dans l'Irrawaddy. En revanche, les régions frontalières, là où sont les principaux enjeux de la consolidation nationale, sont de moins en moins regardées. Le gouvernement birman aura donc tiré une leçon des relations internationales : les ONG et l'humanitaire sont à double tranchant, et peuvent servir ceux qui les manipulent directement autant que ceux qui doivent en profiter, ou pâtir. Ce que nous confirme cet exemple c'est l'impossible quête d'une aide humanitaire qui soit dépolitisée, un

---

<sup>75</sup> [www.msf.org.za/docs/Myanmar/A-preventable-fate\\_The-failur...ale-up-in-Myanmar\\_Nov2008\\_.pdf](http://www.msf.org.za/docs/Myanmar/A-preventable-fate_The-failur...ale-up-in-Myanmar_Nov2008_.pdf).

<sup>76</sup> L'internationalisation du conflit opposant les indépendantistes du Gerakan Aceh Merdeka (Mouvement de libération d'Aceh) et la Tentara Nasional Indonesia (armée indonésienne) en Aceh suite au tsunami a en partie permis l'accélération du processus de paix et la signature d'un accord le 15 août 2005 (Clarisse Hervet, « L'Impact des catastrophes naturelles sur la résolution des conflits en Asie. Les cas du Sri Lanka, de l'Indonésie et du Cachemire », *Les notes de l'Irasc*, n° 2, mai 2008, 42 p.)

<sup>77</sup> Eric Meyer, « Sri Lanka: l'impact politique du tsunami de 2004 », in *Asie*, coll. les Etudes, La Documentation française, 2005-2006, p. 176.

paradoxe en permanence refoulé par ses acteurs. Ainsi, la lettre de l'International Crisis Group d'insister en soulignant le peu de tact des gouvernements américain et français notamment, aux premières heures suivant le cyclone, qui ne surent différencier la cause politique de l'humanitaire<sup>78</sup>. Un effort de clarification réitéré qu'illustre particulièrement cette phrase touchante de renoncement :

*« Some international observers speculated that the shock from cyclone Nargis could lead to political reform – as in Aceh following the 2004 Indian Ocean tsunami. The top generals, however, made clear that they have no intention of deviating from their “seven-step roadmap”<sup>79</sup>. »*

Nous ne pouvons qu'accorder aux ONG le réel désir d'agir dans le cadre humanitaire. En revanche, croire à une aide qui soit totalement dépolitisée relève de l'hypocrisie, tellement les actions sont soumises aux bailleurs, qui eux-mêmes, pour les plus importants en termes de financements, sont des organes dépendant directement de l'Europe et des grandes puissances occidentales, fixant des schèmes d'action on ne peut plus dirigistes. Le discours humanitaire lui-même se mord la queue, puisqu'un peu plus loin dans le même rapport, on peut lire ceci :

*« Aid alone, of course, will not bring development, let alone peace and democracy, to Myanmar. But with a generational and institutional transition underway, there is a chance to support meaningful change. Aid provides an opportunity to open dialogue with the military leadership at different levels. Any political change in Myanmar will have to be sanctioned by the army, lest it simply is suppressed. Yet the generals are deeply alienated from, and distrustful of, the international community – not to mention their own society. It is crucial that future military leaders develop different attitudes and experience the benefits of reform and cooperation. Aid engagement is a way to achieve this. Successful cooperation, even in limited areas, can be used to develop trust, realign relations and gradually build a framework within which broader change*

---

<sup>78</sup> Lettre de l'International Crisis Group: *Burma/Myanmar After Nargis: Time to Normalise Aid Relations*, p.6. Disponible sur le site <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5734&l=1>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 13.

*becomes possible. Aid may also help make the institutional changes which are set to take effect after the 2010 elections more meaningful*<sup>80</sup>. »

Ainsi, l'aide humanitaire, même apolitique, doit servir à l'amélioration des conditions de vie en Birmanie, ce qui ne peut aller sans une réforme politique, donc l'aide doit aider à normaliser les relations politiques entre la Birmanie et le reste de la communauté internationale à travers le dialogue entre les militaires et les acteurs de l'humanitaire.

Cependant, l'argument le plus révélateur de l'existence d'une idéologie humanitaire telle qu'il en a été question jusqu'ici est celui de la formation d'une élite locale dans les structures humanitaires :

*« In the meantime, aid activities provide a key vehicle for developing human resources, nurturing civil society and limiting the abuse of power. International aid organisations employ and train several thousand Myanmar staff, who through their work are exposed to modern management styles and techniques otherwise little used in the country. This is real capacity building: the experience of participating in organizations that are entrepreneurial and results-oriented, in which performance and talents determine promotion and authority, for example*<sup>81</sup>. »

Cet aveu fait montre d'une ingénuité d'où l'absence de questionnement est confondante : l'humanitaire, autant par ses projets nous l'avons vu, que par son fonctionnement interne, représente le meilleur véhicule de la pensée occidentale, qui ici, il n'en fait aucun doute, représente *la* solution au problème birman. Et il n'est pas abusif de penser que ce discours s'applique au monde entier.

Finalement, ce que nous pouvons supputer comme dénouement à l'entrisme de l'aide en Birmanie est que la manne économique profitera au développement de régions qui, hormis l'impact du cyclone, n'ont jamais été dans une situation humanitaire critique. Et cela s'annonce au détriment d'autres régions de la Birmanie, principalement frontalières,

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 16.

dont la situation est réellement préoccupante et dont le sort ne promet pas de s'améliorer. Dans le jeu des relations internationales, de l'humanitaire et de son double politique, les points se comptent à l'échelle des nations et les plus démunis n'ont finalement que peu à y redire.

# Conclusions

## **L'implémentation d'une idéologie dans l'aide humanitaire en réponse aux catastrophes naturelles, une genèse holiste du monde**

Autour de la relation entre les victimes de catastrophes comme le tsunami de 2004 ou le cyclone Nargis et les organisations qui se mobilisent pour les aider se cristallisent des enjeux de différentes natures. Les catastrophes, en détruisant, laissent la voie libre à l'installation de projets de développement qui sont par nature acceptés comme positifs et nécessaires. Et pour cause, ils ont pour but de transformer ce qui est considéré comme n'étant « pas encore bien », en ce qui « est bien » selon une vision morganienne du développement des sociétés. Finalement, il ne s'agit jamais de reconstruire ce qui a été détruit, mais plutôt de construire un nouveau monde aux contours préétablis par les préceptes d'une communauté internationale fortement influencée par la pensée occidentale, favorisant des politiques locales et nationales pour lesquelles le bien-être des bénéficiaires de l'aide est loin d'être le but principal.

C'est là que se trouvent les clés des enjeux qui sous-tendent le développement car, entouré d'une aura positive, celui-ci permet l'épanouissement de diverses formes d'idéologie qui ont comme point commun le fait qu'elles appartiennent aux « plus forts ». Encore faut-il un contexte favorable pour pouvoir les mettre en pratique, et en ceci les catastrophes naturelles présentent plusieurs avantages et fournissent un terrain fertile. Subites et idéologiquement neutres, contrairement à une guerre par exemple, elles laissent des terrains vierges où les victimes ont

tout perdu sans avoir le temps de s'y préparer. Elles sont réceptives à toute forme d'aide qui puisse leur faire remonter la pente, car du jour au lendemain leur vie a basculé, et c'est la rapidité de ce choc qui ouvre les portes à une aide humanitaire dont le but déclaré est d'aller bien plus loin que la simple reconstruction pour tracer le chemin du développement.

Les idéologies que l'aide révèle, même si elles diffèrent, ne sont pas contradictoires. Comme nous l'avons vu, en Thaïlande entraîner un nomade à la vie sédentaire et à la société de consommation, pour son bien naturellement, a aussi l'avantage de le rendre plus contrôlable par l'Etat grâce à une dépendance envers lui dictée par les taxes, l'enregistrement de la population, la scolarité des enfants. Il en va de même pour le pêcheur de l'Irrawaddy chez qui on remplace les structures économiques traditionnelles par le microcrédit, le rendant dépendant d'une structure « officielle » tout en l'éloignant des systèmes traditionnels qui lui ont jusque-là assuré une indépendance certes précaire (quoique) mais socialement pertinente. Loin d'être contradictoires, les résultats se complètent étonnamment bien.

D'autre part, dans un pays à la mauvaise gouvernance comme la Birmanie, l'holisme de l'humanitaire permet de transformer les catastrophes en une arme politique visant à critiquer la dictature car l'universalité des valeurs mises en avant justifie un entrisme difficilement critiquable.

Ainsi, si les enjeux qu'a l'Occident dans la reconstruction après le tsunami ou le cyclone répondent à une idéologie libérale contenue dans les préceptes de l'IDH et du consensus de Washington, en Thaïlande et en Birmanie il s'agit, outre de s'enrichir en récupérant les terrains, d'uniformiser les identités et d'exacerber le sentiment d'appartenance nationale. Le propre de la machine humanitaire est de propager son modèle, entraînant dans son sillon toujours plus d'adeptes aptes à transmettre à leur tour ses valeurs. La dynamique du développement est rôdée et structurellement incompatible avec l'innovation et la complexité humaine car elle sécrète ses propres outils de contrôle (batteries d'indicateurs servant à la fois à créer et à mesurer) qui lui permettent, à

partir de centres distants, d'uniformiser les périphéries lointaines selon leur modèle.

Ce sont donc de véritables légions humanitaires qui, une fois le terrain ouvert par les catastrophes, s'y sont précipitées armées de leurs outils idéologiques pour organiser une occupation à long terme d'espaces peu accessibles auparavant, car l'intervention n'y était pas justifiée. Les résultats, ignorés par les indicateurs car non calculables, sont ceux que nous avons décrits dans le texte : paupérisation de la population, perte des terrains, perte de repères identitaires, affaiblissement des structures économiques traditionnelles... Les populations culturellement fortes et au grand pouvoir d'adaptation comme les nomades réussissent, comme elles l'ont toujours fait, à élaborer des stratégies pour s'accommoder de cette nouvelle présence et même à en tirer un profit que les développeurs ignorent ; néanmoins, qu'en sera-t-il à long terme ? Comment va évoluer l'aide et, avec elle, l'utilisation qu'en font des Etats comme la Birmanie ou la Thaïlande ?

La machine humanitaire est aujourd'hui en marche en Asie du Sud-Est, le terrain a été aplani et dans les terres dévastées par les éléments elle peut reconstruire le monde à son image... ceci prendra plus de sept jours mais le temps et l'argent ne sont pas un problème, la genèse a commencé : une genèse holiste du monde.

# Bibliographie

- ADAS, Michael (1974) : *The Burma Delta: Economic Development and Social Change on an Asian Rice Frontier, 1852-1941*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 256 p.
- ASIA WATCH and WOMEN'S RIGHTS PROJECT (1993) : *A Modern Form of Slavery. Trafficking of Burmese Women and Girls into Brothels in Thailand*, HRW, USA, 160 p.
- BENJAMIN, Geoffrey (1985) : « In the Long Term: Three Themes in Malayan Cultural Ecology », in *Cultural Values and Tropical Ecology in Southeast Asia*, edited by Karl L. Hutterer, A.Terry Rambo and George Lovelace, Ann Arbor, University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, Paper n° 27, p. 219-278 + carte + bibliography.
- BERLIE, Jean A., 2008 : *Burmanization of Myanmar's Muslims*, Bangkok, White Lotus Press, 156 p.
- BOURDON, Magalie ; Maxime BOUTRY, Olivier FERRARI, Jacques IVANOFF, Thierry LEJARD, Akram MOHAMED, Kunlasab UTPUAY (2007) : *Un deuxième tsunami pour les Moken et Moklen, nomades marins de Thaïlande et Birmanie*, CCSTI/Maison de la Mer-CETMA-Anthropologie Maritime, 83 p.
- BOUTRY, Maxime (2007) : *L'Archipel Mergui, Croisée des Mondes. Dynamiques d'appropriation du territoire et expression identitaire des pêcheurs birmans*, Thèse de Doctorat non publiée, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 453 p.
- BOUTRY, Maxime (2007) : « L'Appropriation du domaine maritime : des enjeux revisités », in *Birmanie Contemporaine*, sous la direction de Gabriel Defert, Paris, Irasec-Les Indes savantes, p. 389-410.
- BOUTRY, Maxime (2009) : « Nomads versus Fishermen? Economic Structures and Inter-ethnic Relations in Southern Burma and Thailand », Actes du séminaire Irasec-CUSCRI « Southern Ethnic Dynamism: the Andaman Littoral and Marine Populations », Université Chulalongkorn, Bangkok, 28 November 2008, à paraître.
- BOUTRY Maxime et Jacques IVANOFF (2009) : « De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim », *Aséanie*, 22, Bangkok (à paraître).
- BRUNEL, Sylvie (2004) : « L'Afrique. Un continent en réserve de développement », Paris, Editions Bréal.
- BRUNEL, Sylvie (2008) : *A qui profite le développement durable ?*, Paris, Larousse.

- CAMPBELL, John (2008) : « Les Etudiants face à l'université », in *Birmanie Contemporaine*, sous la direction de Gabriel Defert, Paris, Irasec-Les Indes savantes, p. 181-210.
- CHOTICHAIPBOON, Tawin (1997) : « Socio-cultural and Environmental Impact of Economic Development on Hill Tribes », in Don McCaskill & Kampe, Ken (eds) *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, p. 97-116.
- CLASTRES, Pierre (1974) : « La Société contre l'Etat », Paris, Les Editions de Minuit, Coll. « Critique », 186 p.
- CONDOMINAS, Georges (1980) : « L'Espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est », Paris, Flammarion, Coll. Sciences, 539 p., 3 index.
- DEBRE, Bernard (1997) : *L'illusion humanitaire*, Paris, Plon.
- DUFOUR, Françoise (2007) : *Des rhétoriques coloniales à celles du développement. Archéologie discursive d'une dominance*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier 3, 934 p.
- EBERWEIN, Wolf-Dieter (2005) : « Le Paradoxe humanitaire? Normes et Pratiques », *Cultures & Conflicts*, 60, hiver 2005, mis en ligne le 23 février 2006, URL : <http://www.conflicts.org/index1916.html>. Consulté le 23 octobre 2008.
- EGRETEAU, Renaud et Larry JAGAN (2008) : *Back to the Old Habits. Isolationism or the Self-preservation of Burma's Military Regime*, Occasional Paper n° 7, Bangkok, Irasec, 91 p.
- FERRARI, Olivier (2007) : « La Mobilité dans l'apparente immobilité, modalités et structure du nomadisme Moklen », 3<sup>ème</sup> congrès du Réseau Asie, Paris, septembre 2007.
- FERRARI, Olivier (2009a) : « Valorisation et dévalorisation des valeurs culturelles et des biens matériels chez les Moklen. La révélation des volontés idéologiques après le tsunami », in Philippe Chaudat (éd.), *Valeurs à fixer, valeurs à partager*, Paris, L'Harmattan, sous presse.
- FERRARI, Olivier (2009b) : « Ritual Structure of the Moklen Nomadism: Towards an Understanding of the Social Integration of Maritime Societies in Southern Thailand », Actes du séminaire Irasec-CUSCRI « Southern Ethnic Dynamism: the Andaman Littoral and Marine Populations », Université Chulalongkorn, Bangkok, 28 novembre 2008, à paraître.
- FOUCAULT, Michel (1969) : *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- GEISTDOERFER, Alette (1997) : « Saint-Pierre et Miquelon, une société bloquée pour une survie différenciée », Actes du colloque de géopolitique « Vivre dans une île », p. 311-329.
- GILLOGLY, Kathleen (2004) : « Developing the "Hill Tribes" of Northern Thailand », in Christopher R. Duncan (ed.), *Civilizing the Margins : Southeast*

- Asian Government Policies for the Development of Minorities*, New York, Cornell University Press, 278 p.
- GODELIER, Maurice (2007) : *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Bibliothèque Albin Michel Idées, 293 p.
- HINSHIRANAN, Narumon (1996) : « National Park Conservation Policy and the Maintenance of Indigenous People's Way of Life », *Proceeding of the 6<sup>th</sup> International Conference on Thai Studies, Theme II: Cultural Crisis and the Capitalist Transformation*, Chiang Mai, 14-17 October, p. 97-108.
- IVANOFF, Jacques (2004) : *Les Naufragés de l'Histoire*, Paris, Les Indes savantes, 593 p.
- IVANOFF, Jacques (2007) : « Minorités ethniques versus communautés libérales », in Delsahut, F., *Peuples premiers, aux sources de l'autre*, Paris, Timée Editions.
- IVANOFF, Jacques (2009) : « Change, Resistance or Cultural Permanence among the Sea Faring Populations? », *Actes du séminaire Irasec-CUSCRI « Southern Ethnic Dynamism: the Andaman Littoral and Marine Populations »*, Université Chulalongkorn, Bangkok, 28 novembre 2008, à paraître.
- KAMPE, Ken (1997a) : « The Culture of Development in Developing Indigenous People », in Don McCaskill & Ken Kampe (eds), *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, p. 132-183.
- KAMPE, Ken (1997b) : « Introduction : Indigenous Peoples of Southeast Asia », in Don McCaskill & Kampe, Ken (eds), *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, p. 1-25.
- KARDINER, Abraham (1969) : *L'Individu dans la société*, Paris, Gallimard (First ed. 1939).
- KITTAWORN, Piya ; Nukul RATANADAKUL ; Amporn KAEWNU ; Lamai MANAKARN ; and participating community networks (2005) : « Voices from the Grassroots: Southerners Tell Stories about Victims of Development », in SUGUNNASIL, Wattana (ed.), *Dynamic Diversity in Southern Thailand*, Pattani, Prince of Songkla University, Silkworm Books.
- KORTEN, David (1987) : « Third Generation NGO Strategies : A Key to People-centered Development », *World Development*, Vol. 15, Supplement, Pergamon.
- LENINE, Vladimir Ilitch Oulianof (1899) : « Le Développement du capitalisme en Russie », in *Cœuvres de Lénine*, tome 3 (1969), Ed. Sociales/Du progrès, 718 p.
- LEWIS, James Lee, (1924) : *The Burmanization of the Karen People: A Study in Racial Adaptability*, Master of Arts Thesis, Department of Practical Theology, University of Chicago.

- LINTON, Ralph (1967) : *De l'homme*, Paris, éd. De Minuit, coll. Le sens commun, (First ed., 1936), 535 p.
- MORGAN, Lewis Henry (1877) : *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York, H. Holt and Company.
- MESTRUM, Francine (2002) : *Mondialisation et Pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 300 p.
- OMS Working Group (1994) : « The WHO Quality of Life Assessment Instrument », in ORLEY J, et KUYKEN, W (eds), *Quality of Life Assessment in Health Care Settings*, Heidelberg, Springer-Verlag, 1994.
- OSATHAROM, Waruni (2005) : « Thaïlande : le complexe de l'altérité », *Outre-Terre*, 12, 2005/3.
- PERROT, Marie-Dominique, Gilbert RIST et Fabrizio SABELLI (1992) : *La Mythologie programmée. L'Économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Puf.
- PONJA, *Post Nargis Joint Assessment* (2008), Prepared by the Tripartite Core Group comprised of Representatives of the Government of Union of Myanmar, the Association of SouthEast Asian Nations and the United Nations with the support of the Humanitarian and Development Community, July 2008, 213 p.
- RAHNEMA, Majid (2003) : *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard, Actes Sud, 327 p.
- RIST, Gilbert (2007) : *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Science Po, Coll. Références Monde, 3<sup>ème</sup> édition, 483 p.
- ROSENSTEIN-RODAN, Paul N. (1944) : « The International Development of Economically Backward Areas », *International Affairs*, April, Vol. 20, n° 2, p. 157-165.
- SCHUMPETER, Joseph Alois (1911) : *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [Théorie du développement économique], Leipzig, Duncker & Humblot, traduit en français dans sa version de 1926.
- SEABROOK, Jeremy (1988) : « The Race for Riches: The Human Cost of Wealth », Basingstoke, Marshall Pickering, 1988.
- THE SPHERE PROJECT (collectif) (2004) : *Humanitarian Charter and Minimum Standards in Disaster Response*, London, Oxfam Publishing, 344 p.
- UNITED NATIONS (2005) : « United Nations Country Team Report, Joint Assessment Mission, UNDP / UNHABITAT / ILO / UNHCR / UNESCO / UNEP, Phuket & Phang Nga, 10-13 January 2005 », Disponible sur le site [www.undp.org/cpr/disred/documents/tsunami/thailand/reports/jna\\_0105.pdf](http://www.undp.org/cpr/disred/documents/tsunami/thailand/reports/jna_0105.pdf).
- WINICHAKUL, Thongchai (1994) : *Siam Mapped, A History of the Geobody of a Nation*, Chiang Mai, Silksworms Books, 1994.

# Publications de l'Irasec

## Études régionales Asie du Sud-Est

---

**L'Islamisme combattant en Asie du Sud-Est** par Philippe Migaux

**Présence économique européenne en Asie du Sud-Est**, sous la direction de Guy Faure et David Hoyrup

**Le destin des fils du dragon, l'influence de la communauté chinoise au Viêt Nam et en Thaïlande**, par Arnaud Leveau

**Des montagnards aux minorités ethniques, quelle intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge**, par Stan Tan Boon Hwee, Nguyen Van Chinh, Andrew Hardy, Mathieu Guérin

**Pavillon Noir sur l'Asie du Sud-Est, histoire d'une résurgence de la piraterie maritime en Asie du Sud-Est**, par Eric Frécon

**The Resurgence of Sea Piracy in Southeast Asia**, Occasional Paper by Eric Frecon (in English)

**Yaa Baa, production, trafic et consommation de méthamphétamine en Asie du Sud-Est continentale** par Joël Meissonnier et Pierre-Arnaud Chouvy

**Yaa Baa, Production, Traffic and Consumption of methamphetamine in Mainland Southeast Asia** by Joël Meissonnier and Pierre-Arnaud Chouvy (in English)

**Armée du peuple, armée du roi, les militaires face à la société en Indonésie et en Thaïlande** par Nicolas Révisse et Arnaud Dubus

**Les messagers divins, aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est**, sous la direction de Pierre Le Roux et Bernard Sellato

**Réfléchir l'Asie du Sud-Est**, essai d'épistémologie sous la direction de Stéphane Douvert

**Outre-Terre, Asies, tiers du monde** (revue)

**Les musulmans d'Asie du Sud-Est face au vertige de la radicalisation** sous la direction de Stéphane Douvert et de Rémy Madinier

**Asie du Sud-Est 2007**, par la revue Focus Asie du Sud-Est

**Asie du Sud-Est 2008**, par la revue Focus Asie du Sud-Est

**Asie du Sud-Est 2009**, par Arnaud Leveau (Ed.)

**Mekong-Ganga Initiative**, Occasional Paper by Swaran Singh

**Investigating the Grey Areas of the Chinese communities in Southeast Asia**,  
Occasional Paper sous la direction d'Arnaud Leveau

**L'impact des catastrophes naturelles sur la résolution des conflits en Asie. Les cas du Sri Lanka, de l'Indonésie et du Cachemire**, note de recherche de Clarisse Hervet

**Anti-Trafficking Regional Cooperation in Southeast Asia and the Global Linkages from Geopolitical Perspectives**, note de recherche d'Anne-Lise Sauterey

## Brunei

---

**Brunei, les métamorphoses d'un Etat-réseau**, par Marie Sybille de Vienne (à paraître en 2009)

## Birmanie

---

**Birmanie contemporaine, monographie nationale**, sous la direction de Gabriel Defert

**Back to Old Habits, Isolationism of the Self-Preservation of Burma's Military Regime**, Occasional Paper by Renaud Egreteau and Larry Jagan

## Cambodge

---

**Cambodge contemporain, monographie nationale**, sous la direction d'Alain Forest

**Le dictionnaire des Khmers rouges**, par Solomon Kane

**Cambodge soir, chroniques sociales d'un pays au quotidien**, sous la direction de Grégoire Rochigneux

## Indonésie

---

**La fin de l'innocence, l'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours**, par Rémy Madinier et Andrée Feillard

**Les relations centre périphérie en Indonésie**, note de recherche de Lucas Patriat

**Aceh : l'histoire inachavée. La fière histoire d'une terre dévastée par les tsunami** par Voka Miladinovic et Jean-Claude Pomonti (bilingue / Bilingual : Français / English)

## Laos

---

**Le Laos au XXI siècle, les défis de l'intégration régionale**, par Vatthana Pholsena et Ruth Banomyong (en français)

**Laos, From Buffer State to Crossroads** by Vatthana Pholsena and Ruth Banomyong (in English)

## Malaisie

---

**Economie de la Malaisie** par Elsa Lafaye de Michaux (à paraître en 2009)

## Philippines

---

**Elites et développement aux Philippines : un pari perdu ?** par Cristina Jimenez-Hallare, Roberto Galang et Stéphane Auvray

**La Croix et le Kriss, violences et rancoeurs entre chrétiens et musulmans dans le sud des Philippines** par Solomon Kane et Felice Noelle Rodriguez

## Singapour

---

**A roof Overt Every Head** by Wong Tai-Chee and Xavier Guillot

## Thaïlande

---

**Thaïlande contemporaine, monographie nationale** sous la direction de Stéphane Doyet

**Les musulmans de Thaïlande** par Michel Gilquin

**The Muslims of Thailand** by Michel Gilquin (in English)

**Thaïlande : ressources documentaires françaises** par Laurent Hennequin

**Bangkok, formes du commerce et évolutions urbaines** par Davisi Boontharm

**State and Media in Thailand During Political Crisis**, Occasional Paper sous la direction d'Arnaud Leveau et Chavarong Limpattamapanee

**Trafficking for Sexual Exploitation into Southern Thailand**, Occasional Paper par Patacharawalai Wongboonsin (Eds)

**Femmes prostituées dans la région du sud de la Thaïlande**, Occasional Paper par Jean Baffie

## Timor-Leste

---

**Timor Lorosa'e, Pays Carrefour de l'Asie et du Pacifique. Un atlas géohistorique**, par Frédéric Durand

**Timor Lorosa'e, A Country at the Crossroads of Asia and the Pacific, a Geo-Historical Atlas** by Frédéric Durand (in English)

**Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor : 1556-2003. Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain**, par Frédéric Durand

**Timor : 1250-2005, 750 de cartographie et de voyages**, par Frédéric Durand

**Timor-Leste en quête de repères, perspectives économique-politiques et intégration régionale** par Frédéric Durand

**East-Timor, How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?**  
Par Christine Cabasset-Semedo & Frédéric Durand (Eds) (in English)

**Timor-Leste, The Dragon's Newest Friend**, by Loro Horta (in English)

## Viêt Nam

---

**Viêt Nam contemporain, monographie nationale**, sous la direction de Stéphane Dovert et Benoît de Tréglodé (réédition révisée en 2009)

**Japon-Viêt Nam, histoire d'une relation sous influences**, par Guy Faure et Laurent Schwab

**Japan-Viêt Nam, history of a relationship under influences** by Guy Faure and Laurent Schwab (in English)

**Agriculture, environnement et sociétés sur les hautes terres du Viêt Nam**, par Frédéric Fortunel, Frédéric Durand, Rodolphe de Konnick